

*Pietro Adamo / April Carter / Richard Falk /
William Godwin / Howard Harriott / Robert
Nozick / Carole Pateman / Franco Riccio /
Alan Ritter*

● I DUE VOLTI ● DELLA LIBERTA'



VOLONTA'
laboratorio
di ricerche
anarchiche

*trimestrale
anno XLIX - n. 4 del 12/1995
sped. in abb. postale / 50% - Milano
taxe perçue*

VOLONTA'
I DUE VOLTI DELLA LIBERTA'

VOLONTÀ
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale

*Pietro Adamo Dario Bernardi Nico Bertì
Amedeo Bertolo Franco Bunčuga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Eugenia Lentini 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 - via O. Guerrini, 14 - Milano

stampa
Arti grafiche Sabaini
via Camerini, 6 - Milano

Volontà numero 4/1995; anno 49

VOLONTA'

Franco Riccio
**Tracce per una costruzione
d'analisi** 7

Robert Nozick
Privatizziamo lo stato 21

April Carter
Il Leviatano e il libertario 33

Carole Pateman
Obbligazione e autorità 55

Pietro Adamo
**Liberali e libertari
nel Seicento inglese** 83

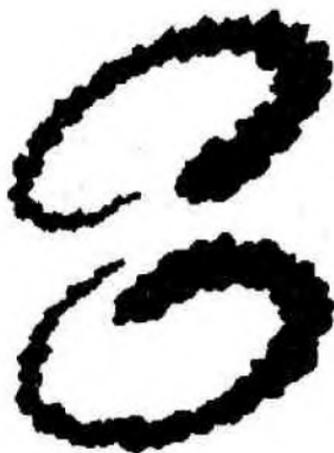
Howard H. Harriott
L'anarchia è difendibile? 115

Alan Ritter
L'individuo comunitario 149

Richard A. Falk
**Ordine mondiale
e federalismo** 171

William Godwin
La giustizia politica 195

*Illustrazioni da: Ulisse Aldrovandi,
Mostri draghi e serpenti,
Mazzotta, Milano, 1980*



Con la caduta del muro di Berlino, sembra che il triangolo dei Lumi abbia perso uno dei suoi elementi costitutivi. Pur con tutte le mediazioni intellettuali e politiche che si sono stratificate, sino a divaricare gli estremi, lungo il percorso che da Karl Marx ha portato a Michail Gorbaciov, passando per Lenin, Stalin e Mao, l'idea di comunismo è simbolicamente uscita di scena con la sconfitta dei paesi di socialismo realizzato (anche se assistiamo a una crescente metamorfosi degli esponenti politici di regime).

Dei tre filoni dell'Illuminismo, quindi, restano il liberalismo e il libertarismo, eredi consanguinei di un pensiero che secolarizzava la teologia politica medievale, pur conservando di essa una tensione scaricata sul piano mondano, prima fra tutti, la promessa di felicità in terra.

Il liberalismo, oggi apparente trionfatore, in realtà a detta di esperti critici e di attenti osservatori, è alle prese con se stesso, avendo sconfitto uno dei «cugini». Il capitalismo liberale tollera a stento i sintomi di disgregazione che si registrano nelle acute crisi dettate dal modello planetario nord-sud (una volta finita la bipolarizzazione est-ovest), alla ricerca di un nuovo ordine mondiale, di un rinnovato assetto produttivo che rinconcili reddito e lavoro, di un rinforzo dei fragili regimi democratici i cui poteri politici (elettivi,

quindi) sono espropriati da processi decisionali esterni alla sfera politica (non eletti, quindi), legati prevalentemente all'accumulazione di ricchezza economica, finanziaria, tecnologico-scientifica e informativa che arriva a condizionare sempre più pesantemente l'esistenza stessa della forma politica: lo stato.

Il libertarismo, dal suo canto, rintraccia parte delle proprie radici nel punto di biforcazione dal medesimo tronco illuminista. Non avendo ancora trovato o provato una specifica dimensione, se non a sprazzi e in condizioni proibitive (la Comune parigina del 1871, le conquiste dei soviet liberi, l'autogestione spagnola del 1936, i movimenti contro-culturali e giovanili degli anni Sessanta), esso sperimenta la propria plausibilità come cassetta di attrezzi utile per il futuro. Oggi i suoi concetti fondanti libertà e solidarietà, eguaglianza e differenza, individuo e comunità, possono servire da traccia indicativa sulla via di una critica del presente che riceva progettualità da pratiche rivoluzionarie alternative e parallele nella sfera del politico, dell'economico, dell'ecologico, del sociale, dell'immaginario simbolico.

Gli autori qui presentati convergono da orientamenti diversi in un'analisi situata su questa linea d'onda che inaugura la rinnovata valenza teorica del libertarismo, a fronte di un presente spesso incensato acriticamente.



Franco Riccio / *Tracce per una costruzione d'analisi* ●●

Un tentativo di leggere il rapporto tra liberalismo e libertarismo da una prospettiva che lega una radicalità del pensare filosofico con i nuovi concetti «nomadi» che emergono dall'epistemologia contemporanea più avvertita. L'introduzione del tempo, elemento interno della materia, rivoluziona il rapporto tra uomo e natura e riporta tutto a un livello di storia che si lascia decifrare attraverso la continuità delle connessioni. Franco Riccio insegna storia della filosofia all'università di Palermo e l'ultimo suo libro è Introduzione ad una lettura della modernità (1994).

L'accostamento alle tematiche che definiscono il pensiero liberale nella sua evoluzione storica e, in linea tangenziale, di ciò che costituisce il nucleo teorico del pensiero libertario deve poter aprire, nella singolarità con cui si dà il nostro presente, spazi di riflessioni.

Deve poter, cioè, costituire una possibilità stimolante, necessaria per uscire da quello che da più voci, con assonanze diverse, viene a definirsi il «deserto» del pensare, nel quale si è venuto a perpetuare l'eterno ritorno del «cammello», nel miraggio dell'Urstaat, come «promessa» di salvezza.

Metafore. Ricorso illegittimo, non documentabile per lo storico delle idee e dei fatti, la cui illustrazione «apoli-

nea» dei contenuti di pensiero, intorno ai quali si vuole discutere, sembrano darsi come «qualcosa d'altro», di già dato, pensato o vissuto fuori di essa, secondo il suggerimento di Friedrich Nietzsche.

Eppure, a ben penetrarle, esse si mostrano illuminanti. Lasciano, infatti, vedere un itinerario sempre uguale nella diversità del tracciato accidentato, nel quale la produzione dell'immaginario sociale, e con essa il nostro desiderio di riscatto da una minorità atavica, rotto a tratti dal ruggito del «leone» che è in noi, sempre sopito dalla resistenza del «cammello», si è venuta a determinare attraverso una colonializzazione dell'inconscio singolo e collettivo. Non si tratta di misconoscere trasformazioni storiche, tagli differenziati, prodotti a partire da una connessione di fattori e di forze che in un determinato momento si sono trovati congiunti, contribuendo così a segnare un'epoca.

Si tratta di verificare se quei tagli differenziati hanno contribuito a restituire gli uomini alla temporalizzazione dei propri spazi o alle territorialità artificiali, nelle quali il desiderio, rimosso da una repressione manifesta o intenzionalmente implicata nelle esigenze di una razionalità, incarnante civiltà e progresso, favorisca la formazione di soggetti docili ad assicurare la riproduzione delle formazioni sociali, persino nelle strutture repressive. Interessante libro *L'anti-Edipo* di Gilles Deleuze e Félix Guattari. Stimola quelle riflessioni di cui oggi abbiamo tanto bisogno, e per le quali è pregiudiziale ridefinire i termini di lettura dei fatti e delle idee attraverso tutti quegli elementi emergenti che consentono di introdurre il «discontinuo» nella «necessità continua», il gioco delle differenze nella costante uniformità di un percorso che fraternizza le differenze. Non è una questione di metodo. È una esigenza di *capire per prendere posizione* e che la singularità dell'oggi favorisce per i profondi mutamenti soprattutto nel campo della fisica; mutamenti che sembrano attraversarla come un'onda sismica.

Da qui la necessità di avvicinare le due tematiche con nuovi strumenti di lettura, ricavabili da quegli stessi mutamenti che misurano l'usura dei discorsi, rientranti nello *stile* occidentale che ha ontologizzato la storia, anche nella critica radicale, presa anch'essa nel suo cerchio, per l'uso delle medesime categorie.

Oggi le condizioni per una possibile ridefinizione di lettura sembrano esistere a patto che si restituiscano le due teorie a una dimensione critica che costruisca i dispositivi di indagine attraverso le profonde trasformazioni, presenti nel sapere scientifico, e soprattutto, nella scienza fisica che, proprio in quest'ultimi anni del Novecento, sembra offrire spunti di una «fanciullezza», ancora tutta da sperimentare.

Indubbiamente non si vuole fare della fisica, come prima dell'economia e poi con la biologia, il campo privilegiato per la formazione della critica. Significherebbe riproporre un'ulteriore figura di intellettuale scienziato che fa sentire il peso indiscutibile e insindacabile della sua voce, a causa del carattere «oggettivo» delle sue indicazioni, e, ancora una volta, essere ripresi nel cerchio di sempre, proponendo la fisica e i suoi scienziati a strutture portanti di un nuovo dominio.

Quello che si vuole proporre è un'attenzione critica nei confronti delle linee di attualizzazione delle scoperte in fisica, in modo da cogliere, nell'ambivalenza dei suoi risultati, quelle «soglie differenziali» che lasciano intravedere indici di condizioni possibili, per un avvio di riflessione sui supporti teorici, indispensabili per un'azione rivolta a cambiare la qualità dell'esistente.

Pensiero nomade

Quid iuris? Interrogativo pregiudiziale nel momento in cui si sollecita una revisione critica delle due controverse tematiche attraverso le indicazioni provenienti da un taglio epistemologico che sperimenta l'usura degli stessi concetti scientifici, e, con e per essa, quella riguardante il

campo delle scienze storico-sociali; campo che ha visto, nell'arco di due secoli, la critica storico-sociale-politica istruirsi attraverso una griglia speculativa di stampo positivista, sostitutiva di quella idealista, quindi marcatamente differenziata nei confronti delle scienze naturali, e successivamente strutturalista.

Interrogativo, inoltre, quanto mai necessario. In primo luogo, perché l'ascolto di indicazioni, provenienti da settori, apparentemente o resi tali, estranei, rischia, infatti:

- un ritorno a un rinnovato «metro» oggettivo di riferimento come condizione per un'analisi rigorosa;
- di caricare la scienza di significati che sono, in realtà, delle varie assiomatiche economiche e sociali, che aprono o chiudono margini di autonomia in relazione a criteri ad esse immanenti;
- di produrre violenza a una fisiologia di pensiero problematicamente nomade.

In secondo luogo, perché la trasposizione di scoperte in fisica nella critica socio-politica può raffigurare arbitrarietà più che una messa in questione di una critica paga di sé, che poi traduce il punto di vista di *chi* giudica in posizione di arbitro tra le controverse ipotesi di lettura, come se il suo giudizio avalutativo non dipendesse dall'essere preso nel gioco dei fenomeni stessi che descrive.

Rilievo quest'ultimo di Theodor Adorno dei *Prismi*; oggi riscontrabile nel dibattito epistemologico come posta in gioco delle operazioni che manifestano l'instabilità del campo scientifico, com'è documentato dalla copiosa produzione di questo periodo e alla quale, non ultima, è da iscrivere quella curata da Isabelle Stenger dal titolo stimolante *Concetti nomadi*.

Un accostamento quasi casuale, non predeterminato. Gioco del nomadismo delle idee che si combinano fuori da ogni intenzione, ma che ti permettono, una volta associate, di perseguire nell'intento di fornire indici di riflessioni, per una ridefinizione di un'analisi militante.

Riflessioni tanto più penetranti quanto più aperte ad

ogni novità emergente da ogni livello e, a maggior ragione, da una sperimentazione scientifica che offre stimoli e materiali inediti tali da rendere il suo ricorso indispensabile, per una comprensione di ciò che fa parte della nostra storia e finalizzarla per un agire rivolto a costruire spazi di vivibilità, sottratti allo smog della reificazione, la costante, presente sempre in forme diverse.

In base a ciò il *quid iuris* scioglie l'interrogativo, mostrando l'imprescindibilità del ricorso nel momento in cui una terza rivoluzione scientifica, tutta ancora da realizzare, travolge le stesse basi della fisica, e con essa:

- ogni forma di paradigma, pretenziosamente capace di aprire un accesso effettivo ai fenomeni e di trovare conferma della sua adeguatezza in una «natura» oggettivamente data e teleologicamente programmata;

- lo stesso imperativo della neutralità, coinvolgendo lo scienziato a una presa di posizione, riportando in tal modo il successo della sua teoria all'interno delle controversie e dei consensi degli addetti ai lavori;

- la pretesa della scienza, che fu della filosofia, di essere al «singolare», una forma di trascendenza rispetto ai singoli, ridimensionandola a particolare attività continuamente reinventata, dibattuta, ridefinita attraverso, scrive la Stenger, «quei personaggi appassionati, ambiziosi, esigenti e inquieti che sono gli scienziati».

La nuova atmosfera che muove dalla fisica, la scienza, per Aristotele, teoretica per definizione, dopo la filosofia, spazza così i miti, vecchi e nuovi, e ci coinvolge in una presa di posizione nell'organizzazione dei nostri spazi, influenzando con il suo flusso, dislocato in tutto il pianeta, il nostro modo di pensare e di agire.

Influenza determinante. Com'è possibile ridiscutere la nostra storia, prescindendo da quelle *tracce* che oggi si offrono e la cui percorribilità, intransitata prima, può consentire un nuovo modo di lettura per una comprensione più penetrante dei fatti e delle idee, per una organizzazione della vita su basi diverse?

Scelta di campo

La pluralità di quelle che io mi ostino a chiamare *tracce*, perché esse lasciano sprigionare condizioni irreversibili di esplorazione, impone una scelta di campo. Una scelta contro voglia, perché subentra sempre una dose di arbitrio, nociva alla ricerca di nuovi concetti, in grado di portare la lettura «sovrastorica» ai processi stessi.

Tuttavia l'arbitrio risulta limitato, se si osserva l'impossibilità dell'astrazione, dandosi tutte le tracce in corrispondenza reciproca e con una veicolazione di effetti che chiama ognuna di essa in causa.

Inoltre, poiché le tracce non segnano una storia, ma degli indici di riferimento che lasciano manifestare una cesura con la tradizione scientifica che è nello stesso tempo condizione irreversibile di trasmutazione dei concetti, scongiurando ogni ermeneutica del senso.

Il rilievo dato all'elemento tempo nella descrizione fisica, e la conseguente possibile modifica radicale di ogni statuto scientifico, pone l'analisi critica in condizione di leggere la nascita del pensiero liberale, e in corrispondenza quello libertario, dal punto di vista della *temporalità*.

Solo, infatti, ricorrendo alla *temporalità* si apre alla discontinuità della storia; un'apertura sorprendente e singolare perché non proviene dalla filosofia, ma, appunto, dalla fisica, alla quale si deve la scoperta di un *tempo interno* alla materia, non più associato al moto, come nella meccanica classica e quantistica, ma radicato nelle fluttuazioni al livello microscopico dinamico. Tale scoperta dà come risultati immediati: l'estensione della storia, ristretta alle scienze biologiche, sociologiche e culturali, alla fisica, trasformando in tal modo la natura in «oggetto storico», quale risulta dalle biforcazioni successive; l'eliminazione qualitativa fra natura ed esseri viventi, lasciando emergere un diverso grado di complessità.

Risultati di importanza decisiva sia per l'impianto critico sia per l'organizzazione della vivibilità. Oggi per noi, per le nostre prese di posizione, alle quali deve poter fare

da sostegno la consapevolezza di produrre interruzioni di memoria storica attraverso una conoscenza che, muovendo da questi risultati, lascia vedere contraddizioni, strategie, limiti ideologici di ciò che è stato ed è ancora la nostra storia.

Oggi più che mai, nel momento in cui il crollo del marxismo al potere rende ecumenico il liberalismo nella forma della liberaldemocrazia, e di contro lascia sussistere ai margini uno scomodo pensiero libertario che trova riscontro nella produzione estetica e nelle nuove scoperte in fisica, a partire dal secondo principio della termodinamica, le cui revisioni successive sembrano parlare il suo linguaggio, zittendo la *parola* che fu del «greco», per dare ascolto alle fluttuazioni temporali, le quali non conoscono «distinti», ma connessioni disgiuntive.

Proprio in forza di ciò è rilevabile l'elemento ideologico del contrattualismo, dal quale ha origine il pensiero liberale. Esso funge da copertura all'artificiale distinzione tra natura e società, a sua volta filiativa di ulteriori distinzioni tra società e stato, tra privato e pubblico, tra esterno e interno: artificiosità ingenua nel pensiero libertario; strumentale in quello liberale e liberaldemocratico, la cui genesi e il cui sviluppo si legano al modo di produzione capitalistico.

Artificiosità che la temporalità sconfessa, presentando un unico campo di esperienze possibili, segnate dalla contingenza delle connessioni, nelle quali il tempo, spazializzandosi, gioca un ruolo determinante sin dalle particelle elementari, lasciando aperte direzioni possibili, le cui realizzazioni rimandano a determinate condizioni che via via vanno emergendo in un intreccio di casualità e necessità. Ed è la temporalità a mettere a nudo la contraddizione dell'artificio. Lo stato di verginità di una natura, sede della libertà e dei diritti inalienabili degli individui, mediante l'artificio della volontà, si combina con la società civile, trasformando la libertà spontanea, e i diritti ad essa connessi, in libertà e diritti riconosciuti e

garantiti dalle istituzioni rappresentative.

Alla spontaneità così subentra la normatività, e tutto viene a legarsi allo stato rappresentativo, al quale si delega la parificazione degli individui divenuti «cittadini» all'interno dell'unico campo definito dalla produzione e dallo scambio, inizialmente con compiti repressivi in funzione del dominio di classe, in seguito con la liberaldemocrazia con funzione organizzativa e unificatrice dei rapporti sociali nell'ambito dell'intera struttura economica.

Trappola illibertaria, intuita dal pensiero libertario classico come negazione dell'individuo, e che oggi richiede un maggior approfondimento, anche grazie allo sviluppo di una certa critica politica e soprattutto in relazione alle nuove scoperte in fisica che pongono in questione lo stesso concetto di individuo, presente con una buona dose di astrattismo ideologico nelle due tematiche. Il punto centrale per una critica che intende leggere le linee di attualizzazione degli avvenimenti e delle idee, per rendere intelligibile, attraverso le soglie che esse manifestano, ciò che non è stato prelevato nel passato.

La critica politica ha già posto in evidenza l'ambiguità del sistema liberaldemocratico. Riconosce il merito di aver compiuto una svolta nei confronti di quello liberale, per l'inserimento tra le libertà «garantite» di ordine giuridico-politico, quelle riguardanti le libertà sociali, attraverso un aggiornamento della sua «forma stato». Ne rileva, però, il limite nello squilibrio, tutt'ora presente, tra l'individuo soggetto politico e sociale e lo stato rappresentativo, il quale legittima uno spazio politico, risultante dalla «dissociazione», per dirla con Danilo Zolo, in uno scritto del 1976, dei produttori nella duplice figura, titolare della propria forza lavoro come merce e di soggetto politico.

Ma tutto questo riguarda il già detto, anche se lascia fuori un'ulteriore «dissociazione» tra l'atto del voto e la delega: motivo di contestazione del pensiero libertario e dei movimenti ad esso ispirati, che vedono nell'ambiva-

lenza regolata di individuo politico e di individuo privato la strategia di sottrazione dal controllo popolare del sistema rappresentativo.

Quello che, invece, non è stato mai posto in discussione da nessuna delle due tematiche è la figura dell'individuo. A Michel Foucault, sulla scia di Nietzsche, va il merito di una critica radicale, che la svolta fisica aggiorna con sorprendente novità, in una convergenza con i risultati della biologia molecolare.

Indubbiamente è una tema nevralgico che richiede maggiore riflessione; ed è un tema da ostracismo. Il pensiero liberale, e non il solo, lo ha ereditato dall'umanesimo, ridefinendone la figura in soggetto potestativo, titolare di diritti. Atto meritorio che trova tuttavia la sua verità storica nella necessità di avallare il mantenimento dell'organizzazione sociale e di costituire il veicolo di transito della sua fisiologia di movimento.

L'individuo «soggetto» viene così a trovarsi a centro della vita organizzata e dello stesso universo, divenendone, secondo il proclama di Francis Bacon, il «re», al quale compete di foggiare «natura» e «città», secondo il proprio modello, assumendo, prima con Immanuel Kant, il titolo di legislatore assoluto e, successivamente, con l'evoluzionismo, di erede di dio sulla terra.

Rinnovo dell'antica alleanza tra «natura» e «uomo», presente nell'atteggiamento animistico, sottolinea Jacques Monod. Veicolo di potere, in una soppressione del desiderio di potere, ribadisce Foucault.

Indicazioni interessanti. Il soggetto sovrano, sirena anche per il pensiero libertario, il soggetto chiuso nel simulacro di quel «microcosmo» che lo fa «civile», è tale in quanto assoggettato alle forme giuridico-istituzionali, le quali, in funzione dell'assiomatica economica, necessitata biologicamente e fisiologicamente, a trasformarsi in assiomatica sociale, distribuiscono la titolarità in ragione del ruolo assegnato: forza lavoro, imprenditore.

Un catenaccio che l'Occidente non vuol far saltare, scri-

ve Foucault; un catenaccio, che oggi potrebbe spezzarsi per le nuove proprietà della materia, riscontrabili negli esseri viventi e che segnano l'unità del mondano, percorso dal suo interno dalla temporalità che lo qualifica come «transizione», e che fa dell'uomo e della natura, parafrasando Foucault, ciò che in atto l'uno e l'altra vanno divenendo, attraverso la reversibilità reciproca dei loro effetti. Eresia per il pensiero liberaldemocratico; spunti per il pensiero libertario.

La temporalità, nel suo aspetto specifico asimmetrico, aggiorna la critica: ne stimola il compito di sbrogliare i fili ingarbugliati dei concatenamenti delle serie dei fatti, mai sorretti da «verità»; ne traccia il lavoro di ricerca degli avvenimenti e il loro consequenziale riconoscimento, delle incrinature, degli innumerevoli inizi e intrecci fortuiti che pullulano all'interno di quella che viene definita la sintesi storica; e ancora, di riportare le varie determinazioni storiche alle emergenze delle forze, alle loro conflittualità e il cui esito determina la produzione dei valori e delle regole e un diverso sistema di assoggettamento.

Nietzsche e la genealogia verificati da un *tempo*, la cui rottura di simmetria, nel legare gli avvenimenti al loro presente storico con soluzione di continuità tra tempo passato e futuro, mostra la base dinamica della storia.

Sorprendente. Il divenire, segnato dalla temporalità, sconvolge l'ordine classico: prima l'essere, poi il divenire; opera una svolta radicale sin dalle particelle elementari: il divenire prima dell'essere, sperimentando così una dinamica non-lineare, produttrice di nuove forme e vicolatrice di informazioni, attraverso il «caso» costruttore di ordine.

Riportare la critica in tale prospettiva implica una revisione della storia che da descrittiva dei dati di fatto e delle idee, si fa analitica meticolosa dei processi non lineari attraverso i quali i due pensieri iscrivono le loro storie antagoniste, con i loro successi e insuccessi, con i loro apporti positivi e con i loro limiti, e sempre nella con-

tingenza delle varie emergenze.

L'irreversibilità asimmetrica del tempo consente di sfuggire alla razionalità della storia (trappola delle formazioni sovrane che ne incarnano lo spirito); di immetterci nelle combinazioni fortuite dei vari processi e nelle strategie delle forze antagoniste. In base a ciò il «moderno» e tutte le variazioni successive si inscrivono nella discontinuità e nell'imprevedibilità del futuro.

Elementi diversificati s'incontrano volta per volta casualmente, in quanto non «destinati» a incontrarsi, e una volta congiuntisi territorializzano le singolarità delle varie epoche.

Deleuze e Guattari hanno sottolineato la «singolarità» del capitalismo nella congiunzione di molti elementi diversi e ne hanno tracciato il movimento nella dinamica deassiomatizzante/assiomatizzante dei suoi flussi, in grado di interrompere la storia, per dar spazio a nuovi campi di immanenza.

Pensiero liberale-liberaldemocratico e pensiero libertario s'inscrivono e continuano a iscriversi in queste emergenze dalle quali originano le loro prese di posizione differenti, lasciando vedere una costante.

Il primo, legandosi al movimento del capitale, obbedisce alle esigenze di certezze piene, in un movimento congiunto di trasgressione e assimilazione, dettato dalla necessità di riordinare le quantità d'informazioni in un impianto di regole di vivibilità, funzionali al nuovo sistema da instaurare, e la cui differenza ripristina quella costante che fu del liberalismo classico, e cioè la disgiunzione del godimento dal desiderio e il suo differimento nel lavoro.

Il secondo lascia veicolare flussi di desiderio, attraverso stati di incertezze che non rispecchiano ignoranza, ma una profonda intuizione della provvisorietà del vivere che la scoperta della spazializzazione del tempo sembra confermare e offrire un universo multidimensionale, nel quale *caso* e *necessità* lasciano aperti tutti i giochi, in

relazione al verificarsi di biforcazioni che sollecitano strategie e modalità di lotte.

Nuovo titanismo

Tracce di analisi. Indicazioni intenzionate a stimolare pensieri e comportamenti consequenziali, sorrette da una tendenziosa presa di posizione, rivolta a spronare il pensiero libertario a una presa di coscienza delle sue possibilità, in corrispondenza della singolarità senza precedenti con cui si mostra il mondo in tutti i suoi livelli.

Un nuovo concatenamento di processi intensivi riaggiorna la storia di sempre, dando vita a una diversa forma di assoggettamento che le stesse scoperte rendono possibili, nell'ambivalenza della utilizzazione.

Il tutto all'insegna di un nuovo titanismo che inchioda la molteplicità differenziata degli uomini a una atavica minorità.







Robert Nozick / *Privatizziamo lo stato* ●



Robert Nozick è uno dei maggiori filosofi statunitensi viventi. Insegna all'università di Harvard, dove si è occupato di filosofia politica, di morale e di filosofia analitica. Tra le sue ultime opere, La vita pensata (1994) e La natura della razionalità (1995). Ma in questa intervista a Volontà, Nozick ritorna a distanza di tempo ai temi del suo celebre testo Anarchia, stato e utopia (1981).

Solitamente chi studia il pensiero anarchico da un osservatorio di filosofia politica o di antropologia politica, fa coincidere anarchia e stato di natura, relegando in tal modo la prima in un passato remoto, sorta di aggregato presociale, senza un futuro plausibile, senza una capacità progettuale e un disegno razionale di società; addirittura una idea senza posto nelle società contemporanee.

L'idea dello stato di natura in Thomas Hobbes è senza dubbio molto primitiva e pre-sociale. Già in John Locke diventa, invece, una condizione sociale, una situazione a-statale, di non governo, di cooperazione volontaria tra la gente, con tante associazioni private. In tal senso non è pre-sociale. Probabilmente è vero che intendere l'anarchia sotto forma di stato di natura fa sembrare la popolazione come primitiva e questo avviene persino in Locke.

Oggi è usuale dire che la società è molto complessa, e che quindi più è complessa e più c'è bisogno dello stato. Gli anarchici rispondono che è possibile evocare un ordine spontaneo fondato sulla complessità. La complessità non richiede un governo e, forse, nemmeno uno stato. Quando scrissi *Anarchia, stato e utopia*, iniziai con la sezione sulla teoria dello stato di natura perchè mi interessava la teoria anarchica, sia nella variante socialista sia in quella individualista. Man mano che procedevo nell'analisi e nei problemi che ne scaturivano, ho avuto la sensazione che esistesse una concordanza con la categoria stessa di stato di natura nella filosofia politica di Locke. Siccome stavo scrivendo un testo rivolto a un pubblico di filosofi, pensai che in questo modo si sarebbero interessati di più al pensiero di Locke; anche perché se avessi iniziato soltanto con la domanda: «dovrebbe o non dovrebbe esistere l'anarchia?», allora non avrei trovato neanche un filosofo disposto ad ascoltarmi. Quando perciò mi interrogai sulla stabilità dello stato di natura, su ciò che si sarebbe potuto ottenere o meno nell'ambito dello stato di natura, intendevo riflettere non su un livello primitivo, bensì su un certo livello di astrazione che poteva al limite concordare con una società complessa, affrontando l'analisi della proprietà e delle regole morali, ma senza la presenza dello stato. Dalla sua domanda mi rendo conto che, sentendo parlare di anarchia in termini di stato di natura, si possa pensare a una nostalgia di primitività o che essa sia idonea solo per condizioni primitive, ma non era affatto la mia intenzione.

Alcuni, di contro, fanno rientrare la teoria anarchica come caso limite di un contrattualismo sociale. Dalla scarsa plausibilità di un accordo volontario unanime nella società, se ne deduce l'impossibilità della proposta anarchica. Ma il contratto sociale non è una finzione che distoglie la lettura della vera formazione di una società?

Si. Tuttavia nel mio libro, io parlavo di stato di natura e non di contratto sociale. Ho inteso discutere di individui e famiglie che interagiscono senza stato, e poi ho affrontato il modo in cui sarebbe sorto lo stato senza ricorrere alla teoria contrattualista, che non è la mia ipotesi. Io ho fatto ricorso all'immagine della «mano invisibile», vale a dire del modo volontario con cui ci si associa per proteggersi, si creano organismi appositi, si commercia e così via. E da uno di questi organismi si crea e si forma lo stato. Non c'è motivo di ricorrere al contratto sociale a cui tutti devono aderire, non esiste un contratto, proprio come in Locke, dove tutti di fatto concordano.

Quali dovrebbero essere le regole che governano il tipo di società da lei prefigurato?

Ho immaginato l'esistenza di un retroterra etico e l'accettazione in via generale dei diritti dell'individuo e del diritto di associazione volontaria. La vostra rivista si chiama *Volontà*, e suppongo quindi che accettiate il diritto di associazione volontaria. Ma forse non tutti sarebbero d'accordo, qualcuno vorrebbe essere dittatore, ci potrebbero essere criminali, altri che vogliono costringere a vivere in un dato modo. Insomma, c'è necessità di protezione da tutto questo. Se esiste un retroterra etico comune, che Locke designa «uno stato naturale di leggi», siamo padroni della nostra vita. Si pone a questo punto un interrogativo: «come ci si difende da chi intende interferire nella tua esistenza?»

Che tradurrei in questo modo: «come è possibile la gestione del conflitto sociale senza distruggere la nuova società e senza stabilire nuove gerarchie?» Questo è il problema dell'anarchia.

Un modo per risolvere il conflitto sociale è quello di dialogare, di raggiungere un compromesso, di convincere qualcuno di qualcosa. Questa è la via dell'associazione volontaria. So che esistono anarchici pacifisti, ma non ho

mai ritenuto che l'identità di un anarchico sia legata al pacifismo. Ho pensato l'anarchico in quanto individuo, e per quanto ne sappia, credo che un anarchico sia in grado di difendersi dalla violenza, difendere la propria famiglia o i propri amici dalle intrusioni violente nella vita. Non ritengo cioè che difendersi usando forza fisica significhi automaticamente erigere nuove gerarchie. È vero però che l'anarchia predilige la cooperazione volontaria, così l'anarchico non ama la forza fisica. Così, quando qualcuno minaccia di usare forza fisica, o inizia a usarla, l'anarchico pacifista resisterà secondo le tecniche non violente di Gandhi, mentre altri potranno ritenere opportuno difendersi, senza che sorga alcuna gerarchia sociale. Diversamente, se si decidesse di formare un organo stabile di difesa, con specialisti pagati o comunque gratificati e valorizzati socialmente, e non solo quindi un'associazione volontaria e contingente di difesa, allora sorgerebbe una gerarchia, e alcuni finirebbero per dominare gli altri.

Ritiene che in quel retroterra etico comunemente condiviso e accettato, dovrebbero primeggiare alcuni valori piuttosto che altri (ad esempio, solidarietà e non competizione)?

Non saprei dire se la condivisione di valori sia strettamente necessaria. Condividere valori significa avere gli stessi valori, ma non è assurdo pensare invece che, pur con un numero significativo di valori differenti, si possa vivere concordi. Voglio dire che si può vivere in armonia anche senza valori comuni, poiché è possibile che quegli individui abbiano motivi diversi per legarsi solidalmente. Nelle società europee, la libertà di religione è divenuta un principio comune dopo tante guerre. Non è indispensabile condividere i medesimi valori religiosi per decidere che la non conflittualità è superiore della conflittualità. E l'unica via per arrivarci era quella di tollerare per tutti la professione della propria fede religiosa. Credo pertanto che non sia necessaria una estesa comunanza di valori, che

non occorra tanta solidarietà. Sarà sufficiente affermare che «noi non interferiremo se voi non interferirete», e la non interferenza potrebbe persino divenire un principio generale. Solitamente si conclude con troppa fretta che sia necessaria una condivisione di valori, mentre sarebbe possibile una certa vita in concordia anche senza. È anche possibile che promuovere dati valori, come quello di libertà, significhi favorire certe pratiche individuali e collettive, certe regole e certi diritti, come la difesa dalla violenza e dall'interferenza o intrusione nella vita. In tal modo si diffonderebbe anche il valore di solidarietà.

Certamente, può accadere. Ma poi sorge l'interrogativo: «Chi fa rispettare le regole? E che cosa previene la formazione di una gerarchia tra chi fa rispettare queste regole e il resto della società?».

Proprio questo è il problema anarchico. Thomas Jefferson, il presidente americano del diciannovesimo secolo, una volta ebbe a dire: «La vigilanza costante è il prezzo della libertà». Ciò significa che si deve stare continuamente all'erta e attenti a difendere la libertà. Forse è opportuna una scala di valori, con alcune priorità al suo interno, e averne cura, occuparsene affinché, anche se non tutti la condividono, non si formi una gerarchia permanente. Occorre vigilare affinché ciò non accada. Così si formano istituzioni di difesa da chi intende perseguire solo i propri diritti individuali calpestando quelli altrui, ma si formano altresì istituzioni di prevenzione affinché le prime non divengano troppo potenti, facendo sorgere una classe di padroni.

Non ritiene che per spezzare la coazione occorra incentivare lo sperimentalismo nelle pratiche individuali e collettive? Intendo dire, siccome sono le pratiche a spalancare orizzonti di valore, e raramente viceversa, per far emergere valori differenti quali libertà, solidarietà, giustizia, eguaglianza,

occorrerà sperimentare stili di vita differenti affinché nasca la consapevolezza della possibilità di una società senza stato. Se invece nella condotta quotidiana, riproduciamo in pratica i valori dello stato, del potere, del dominio e della gerarchia, perché vi siamo costretti, risulta impossibile spezzare questa catena viziosa.

Sono d'accordo sull'istanza di sperimentazione, all'interno di una struttura di garanzia che consenta sia la tua libertà di sperimentazione, sia che questa tua libertà non mi costringa a recedere dalla società (e qua sorge il problema di gestione di questa struttura). Io non credo che solo «pensando statualmente» si favorisca la nascita dello stato. La forma stato è troppo diffusa nel mondo, in via indipendente, per ritenere che ciò sia avvenuto perché siamo cresciuti entro uno spazio mentale delimitato dalla presenza dello stato. Certo, una volta sarebbe potuto accadere proprio in questo senso, casualmente, ma non credo che la diffusione dello stato in tanti posti sia un caso del genere. Non che la sua presenza sia necessaria, e quindi che l'anarchia sia impossibile, ma occorre pensare a una evenienza diversa. Qualcosa ha prodotto lo stato, e questo non è dipeso dal fatto che lo stato esisteva già. Esiste una letteratura abbondante sulle piccole società anarchiche, tuttavia ritengo sia opportuno indirizzare l'analisi verso quei fattori comuni agli esseri umani che ordinano il loro legame sociale consentendo la formazione dello stato e del dominio. Non è sufficiente, a mio parere, effettuare sperimentazioni esenti da statualità, senza un pensare statale. In origine, tutti erano senza stato, ma poi la forma stato si è sviluppata dovunque. Così occorre senza dubbio sperimentare situazioni non statuali, ma conoscendone la natura, in modo da prevenirne l'insorgenza, e valutare poi la bontà dell'esperimento sociale. Chiedersi infatti se una sperimentazione sarebbe migliore o peggiore dello stato è una questione di ordine empirico. Lo stato è una cosa terribile per la nostra storia ed è

forse il maggior nemico dell'umanità, ma valutare se, ad esempio, la difesa sarebbe migliore o peggiore con o senza organi statuali è affare empirico. Certamente mi piacerebbe vedere alcune sperimentazioni, sia su scala piccola sia su scala più grande.

Quale può essere una genealogia dello stato? Lo stato nasce dalla vittoria in un conflitto?

D'accordo. Però, forse, prima dell'imposizione di una forma stato, potrebbe essersi verificata l'ipotesi di una tribù che, come esito di una guerra, vince un'altra, la rende schiava e stabilisce istituzioni per dominare gli altri. Non esiste uno stato da cui si muove, ma è la conquista a far emergere lo stato. Almeno questa è una delle teorie sull'origine dello stato. I conquistatori, prima della conquista, non avevano una «statualità mentale», ma volevano conquistare altra gente per sottometterla, e questa spinta non viene dallo stato ma da qualcos'altro. In questo senso i problemi teorici non hanno come perno la pre-esistenza dello stato.

Una certa antropologia anarchica, si veda Pierre Clastres, inquadra l'orda dei conquistatori come una irruzione di alieni, rispetto alle genti sottomesse. Non c'è continuità tra dominatori e dominati. L'esperienza dell'asservimento e quindi della formazione di uno stato rappresenta una cesura violenta nella storia, e non una sorta di escrescenza patologica, di degenerazione cancerogena.

La religione esisteva prima che esistesse un dio, e prima di dio tutto poteva essere. Voglio dire che gli anarchici non dovrebbero replicare la struttura di una visione religiosa, facendo dello stato un dio in terra. Non dovrebbero cioè affermare che lo stato è sempre esistito, necessariamente anche se altrove. Non è possibile affermare che uno stato è stato imposto da uno stato preesistente: occorre domandarsi da dove e come ha avuto origine il

primo. Inoltre il problema è aggravato dal fatto che non si tratta di circoscrivere il raggio dell'analisi a un solo stato, ma deve rispondere alla diffusione della sua forma, del suo modello in tante parti del mondo, e indipendentemente (anche nelle cause contingenti); ecco perché non è possibile sostenere che lo stato nasce da uno stato preesistente. Quindi lo stato emerge da qualcos'altro. Del resto, vorrei sottolineare che l'esistenza dello stato non dovrebbe essere il problema principale della teoria anarchica. Il vero punto, a mio parere, concerne le modalità di convivenza degli esseri umani che producono l'esistenza dello stato. Ritengo che l'enfasi anarchica sullo stato rinvii in realtà al nodo di una certa modalità di vita in comune tra esseri umani. Questa modalità non è causata dall'esistenza dello stato, ma anzi lo produce in quanto effetto. Il vero nodo teorico è quindi comprendere la genealogia dello stato in quanto analisi delle condizioni che diedero vita alla forma stato, in modo da non ricreare più quelle condizioni favorevoli. In questo senso, limitarsi alla questione statutale è ottimistico, perché il problema risiede nelle condizioni di produzione dello stato.

Tuttavia lo stato, modello diffuso ovunque, è la forma storica che assume il vettore politico del dominio dell'uomo sull'uomo (e sulla donna). In che modo è possibile superare il blocco attuale, sottraendo popolazioni al dominio degli stati?

Probabilmente una delle strategie potrebbe consistere in una crescente privatizzazione delle funzioni statali, in modo da distanziarsi progressivamente dalla centralità statale. Alcune di queste funzioni possono essere la polizia, la difesa, la raccolta di rifiuti, la posta...

Anche il fisco?

Bisogna sottrarre allo stato il maggior numero possibile di competenze funzionali e trasformarle in volontarie privatizzazioni. In secondo luogo lo stato ha il monopolio

dell'uso della forza sul territorio, secondo la celebre definizione weberiana dello stato. Ebbene, forse è possibile generare una nuova funzione di governo in territori misti, prevenendo la risorgenza di nazionalismi in diverse aree contrapposte, della cui realtà occorre preoccuparsi non poco. Ad esempio, alcuni hanno proposto una soluzione di tal genere per il conflitto in medio-oriente tra arabi e israeliani: un governo misto in un territorio misto. La popolazione residente potrebbe avere cittadinanza israeliana o palestinese, in un medesimo territorio in comune, e votare in parti diverse su alcune funzioni rette dal governo misto. Ma si tratta di un esempio. Una privatizzazione generale «anarchica» di questo tipo somiglia un po' al mercato privato di tipo capitalista, e mi rendo conto che esiste una forte tradizione che vi si oppone.

Qual è la differenza tra questa sorta di privatizzazione anarchica e la privatizzazione capitalista, se esiste?

Non so proprio se esista. In teoria la differenza consiste nei valori controllabili, ma è molto difficile. Mi sembra di capire che l'anarchismo richieda azione volontaria e cooperazione. Dubito che la sinistra anarchica possa bloccare in maniera consistente l'iniziativa privata capitalista; la si può impedire con la forza, ma allora non si permette più l'azione volontaria. Nel mio libro, portavo un esempio: se voglio dare lezioni di filosofia a qualcuno, si instaura uno scambio, e questo qualcuno può lavorare per me: per altrettante due ore mi imbianca l'appartamento. Questa è già un'azione privata di segno capitalista, e non vedo come una società anarchica possa vietarla.

Probabilmente è proprio nella logica di uno scambio diseguale che si cela il vizio autoritario in una relazione tra azioni volontarie, anche senza bisogno di utilizzare denaro con cui poi si accumula la ricchezza necessaria a dominare. Può immagi-

nare una istanza di compensazione di mercato che prevenga il processo di formazione diseguale della ricchezza?

Posso immaginarlo, ma poi come posso imporlo? Se gli anarchici sostengono la creazione di una società fondata sulla libera volontà cooperativa, come si fa poi ad affermare il diritto di interferire in una azione volontaria? Nel mio libro, utilizzavo l'espressione «atti capitalisti tra adulti consenzienti», ispirandomi all'espressione solita «atti omosessuali tra adulti consenzienti». Quest'ultima intende affermare il diritto a scegliere un certo comportamento sessuale senza vincoli esterni di alcun tipo, attraverso una scelta appunto volontaria: in ultima analisi, lo stato deve stare fuori dalla vita sessuale della gente. Il problema sta appunto nella legittimità di un eventuale vincolo esterno alla volontà. Se un anarchico non tollera una simile obbligazione, diviene altrettanto difficile non consentire un'azione capitalista tra adulti consenzienti. Certo, piuttosto che proibire, si può provare a persuadere la gente contro la supposta bontà di un'azione di tal genere. In altri termini, è possibile irrigidire le regole contro lo scambio individuale, contro l'appropriazione privata.

Tra Karl Marx e Michail Bakunin ci fu un vivace dibattito ai tempi della Prima Internazionale. Mentre il primo parteggiava per l'abolizione della proprietà privata di qualsiasi bene produttivo, Bakunin sottolineava l'importanza della negazione del diritto ereditario, sostenendo che con il blocco della trasmissione proprietaria si preveniva un processo diseguale di accumulazione di ricchezza e quindi di dominio. La ritiene una soluzione soddisfacente?

Non credo. Indubbiamente è possibile bloccare il diritto di proprietà. Ritorniamo allo scambio generato da azioni volontarie. Cosa vieta di scambiare una trasmissione di sapere (una lezione di filosofia) con un oggetto (un qua-

dro)? E cosa vieta di riscambiare un oggetto detenuto (un quadro) con tempo di lavoro (due ore in campagna)? o di scambiare sapere (la lezione di filosofia) con una prestazione (aggiustare un rubinetto)? Alla fine, grazie allo scambio di una mia capacità (la lezione di filosofia), ho ottenuto un oggetto, una prestazione e del tempo di lavoro a mia disposizione. Il tutto attraverso un'azione volontaria. Se ipotizziamo che è così che sia nato il capitalismo, con una libera attività individuale, con un libero scambio, con benefici reciproci, un sistema anarchico lo consentirebbe o lo vieterebbe?

Lei nega pertanto lo sfruttamento insito nell'emergenza della diseguaglianza tra scambi astrattamente volontari (il ricambio naturale avviene attraverso l'obbligazione alla messa in vendita della forza-lavoro produttrice del reddito necessario alla sopravvivenza della specie)?

Ignoro cosa significhi veramente sfruttamento. È Marx ad attribuire al capitalismo le stimmate dello sfruttamento. Dipende dal suo significato: io vedo solo scambi volontari. La teoria marxiana dello sfruttamento è una particolare lettura del capitalismo, che però non lo risolve interamente. Io credo che non sia l'unica teoria del capitalismo, e che possa esistere un libero scambio senza sfruttamento. A tal proposito, non mi resta che rinviare alla parte finale di *Anarchia, stato e utopia*, in cui mi soffermo su Marx, sulla sua concezione della formazione della proprietà privata, dello sfruttamento tramite l'estrazione di plusvalore dal lavoro coatto, e alcune mie obiezioni di fondo a questa teoria.

a cura di **Salvo Vaccaro**





April Carter / *Il Leviatano e il libertario*



Che nessi ci sono tra Thomas Hobbes e gli anarchici? Il pensatore per eccellenza della sovranità di stato e gli strenui difensori della libertà senza stato? Ebbene, April Carter muove dal capostipite della filosofia politica classica per analizzare il punto di biforcazione tra liberalismo e libertarismo, attraverso la comparazione con William Godwin, la cui opera è il reale contraltare del Leviatano. April Carter insegna a Oxford e tra i suoi libri va ricordato The Political Theory of Anarchism (1971).

Questo saggio esamina alcuni temi e concetti cruciali dell'anarchismo anche in relazione alla teoria politica tradizionale. La discussione si incentra sul *Leviatano* di Thomas Hobbes. Poiché Hobbes ha affermato, con incisività e chiarezza eccezionali, alcuni problemi di fondo della politica, e lo ha fatto a un alto livello di astrazione che conferisce alla sua filosofia uno spessore relativamente atemporale, è possibile muovere dal suo pensiero ai fini di una analisi complessiva.

Hobbes è altresì particolarmente importante per una discussione dell'anarchismo. Filosofo di rigoroso «realismo», si oppone vigorosamente agli elementi «utopici» del pensiero anarchico; e *Il Leviatano* (classico manifesto sulla necessità di un governo forte) equipara in maniera persuasiva l'anarchia alla violenza e al disordine.

William Godwin (il primo filosofo dell'anarchismo) è però, curiosamente, in linea diretta di provenienza intellettuale dall'individualismo e dal razionalismo di Hobbes.

Così è possibile avvicinarsi alla complessità delle idee politiche delineando il modo in cui la teoria di Hobbes può produrre il proprio opposto: una coerente teoria anarchica individualista, che al contempo getta le fondamenta teoriche di un suo capovolgimento altrettanto anarchico. È possibile collegare le idee anarchiche alla teoria di Hobbes su tre livelli. In primo luogo, al livello più ovvio, l'immagine anarchica di una pacifica società libera dai mali del governo è l'immagine opposta della visione hobbesiana dello stato di guerra che irrompe quando crolla il governo o in assenza di un potere centrale. In secondo luogo, ci sono correlazioni interessanti da effettuare tra la psicologia e la concezione dell'individuo in Hobbes e l'idea anarchica. In terzo luogo, le proposizioni hobbesiane sullo stato, il ruolo della legge e la natura del crimine, gettano luce sugli elementi centrali dell'anarchismo. Esistono limiti nella lettura hobbesiana della società, la quale assume il profilo psicologico dell'individuo come base di analisi, e l'interesse di sé (anche quello illuminato che conduce al comportamento virtuoso immaginato da Godwin) quale forza fondamentale che tiene insieme la società. Ma l'accentuazione di molti anarchici, successivamente, sulla funzione positiva dei gruppi sociali nell'influenzare e vincolare gli individui, offre una soluzione parziale ad alcune difficoltà relative a questa posizione.

Anarchia significa letteralmente «senza governo», e il minimo comune denominatore del pensiero anarchico è il convincimento che le esistenti forme di governo producono guerre, violenza intestina, repressione e infelicità. Tale critica del governo copre sia i governi liberal-democratici sia le dittature, più sovente denunciate. Hobbes era, al pari degli anarchici, maggiormente interessato al governo in quanto fenomeno generale che non a distinguere tipi diversi di governo. Pur essendo dell'opinione

che il governo monarchico sarebbe stato più efficace e meno propenso alla corruzione, rispetto ad altre forme, tuttavia era innanzitutto impegnato a spiegare in termini astratti la necessità del governo.

Il contratto sociale

La giustificazione astratta del governo compiuta da Hobbes si fonda sulla finzione giuridica del contratto sociale. Il contratto è previsto tra individui spinti a riconoscere un governo a causa dell'infelicità che essi sperimentano nello «stato di natura», dove non esiste alcuna stabile organizzazione sociale. Lo stato di natura è talvolta immaginato in modo quasi storico: un tempo, prima che esistesse il governo, gli uomini vivevano in piccoli gruppi frammentati, qualche volta probabilmente alleati in bande di cacciatori e guerrieri, e cercavano di vivere dei frutti della terra.

Nessuno però poteva coltivare in pace la terra, o essere sicuro nei propri possedimenti, perché in ogni istante poteva essere attaccato da predoni e spogliato o addirittura ucciso. Così tutti cercavano di prepararsi a combattere i predatori, ed erano disposti ad attaccare per il bene dei possedimenti e per il potere che essi portavano; oppure per mero amore dello scontro e della gloria che arrideva a chi vinceva in battaglia. Anche se solo una minoranza era disposta ad agire in tal senso, tutti erano costretti dalla paura a prendere misure difensive e, in linea con la tipica logica della difesa, potevano sentirsi costretti a lanciare attacchi preventivi contro i vicini più minacciosi. Hobbes non dice di descrivere una reale situazione storica, anche se l'evidenza storica ed antropologica del diciassettesimo secolo non avrebbe avuto quei dubbi che oggi ha intorno al realismo di una simile immagine dello stadio pre-sociale.

Egli esplora la logica di una condizione nella quale la natura umana predispone gli individui ad agire in certi modi, non esistendo alcun potere superiore che impedisca loro di combattere l'un contro l'altro. Nello stato di natu-

ra non c'è quindi né prosperità economica, giacché il progresso economico dipende dalla sicurezza e dalla cooperazione; né conoscenza scientifica, «né arti, né lettere, né società, e, quel che è peggio di tutto, v'è continuo timore e pericolo di morte violenta» [6, p. 120]. Questa è una immagine estrema di ciò che sarebbe la vita senza un governo. Sovraimpressa, vi sono altre immagini di uno «stato di natura» parziale quale esito del crollo di un governo centrale, ovvero la guerra civile: il vero pericolo che Hobbes cercava di esorcizzare. Hobbes è consapevole che lo stato di natura in cui non esiste società organizzata è una finzione logica; serve da base per la seconda finzione: il contratto sociale. Si immagina che gli individui, spinti dalla paura e guidati dalla ragione a cercare una soluzione razionale ai loro problemi, si coalizzino per trovare ciò che serve a un trattato di pace, affidando al tempo stesso a un sovrano la sicurezza che, in futuro, il trattato venga mantenuto. Gli articoli del trattato e l'obbligo delle parti verso di esso sono modellati in totale analogia ad altri contratti giuridicamente vincolanti, ad esempio nell'ambito commerciale. Attraverso questa analogia, Hobbes è in grado di sostenere due cose. In primo luogo, mostra che è nell'interesse di ciascuno vivere sotto un governo forte, e che pertanto dovrebbe agire in maniera tale da conservare il governo esistente (ad esempio mantenendo i termini del «contratto sociale»). In secondo luogo, muovendo da concetti sofisticati e dal senso di obbligo morale che si erano venuti evolvendo nella prassi giuridica familiare ai suoi lettori, Hobbes è in grado di sostenere non solo che è necessario il governo, ma anche che ha autorità legittima.

Hobbes è il più brillante e originale dei teorici contrattualisti, ma il concetto di contratto sociale è comune a tanti altri scrittori del diciassettesimo secolo. Si prolungò sino al diciottesimo secolo, tuttavia al tempo della rivoluzione francese aveva perso gran parte della sua importanza originaria nella fattispecie di analogia politica.

Altresì aveva perso evidenza logica poiché risultava dall'innesto nel discorso politico dell'interpretazione della storia inglese da parte dei Whigs, e venne infine identificato con l'ordinamento del 1688. Inoltre, a quel tempo la teoria contrattualista spesso sembrava adatta a giustificare le pratiche politiche esistenti, considerate da molti riformatori e radicali corrotte, ingiuste e sovente assurde. In ultima analisi, il contratto tendeva a assomigliare ad una forma di mistificazione intellettuale, studiata per ingannare la gente spingendola a rinunciare ai propri diritti. I fondamenti teorici della teoria contrattualista vennero scossi da David Hume. Jeremy Bentham attaccò l'elemento di finzione del contratto in nome dell'utilitarismo; Tom Paine sbeffeggiò, in difesa della sovranità popolare, l'idea di un contratto che conferiva al governo diritti permanenti; e Godwin si sbarazzò della nozione di «contratto originario» mentre articolava la filosofia anarchica razionale. L'idea del contratto, però, non scomparve semplicemente; come è frequente nell'evoluzione dei concetti politici, si sottopose a una serie di trasformazioni. La nozione di consenso individuale al governo, intrinseca nel contratto sociale, ha risvolti specificamente radicali, come Hobbes era con preoccupazione consapevole, e come John Locke dimostrò con cura nella sua perorazione della rivolta. Queste possibilità radicali si svilupparono in tre direzioni. La teoria utilitarista della democrazia conservò i concetti implicitamente contrattuali dell'utilità quale criterio delle finalità di governo, e del consenso individuale quale criterio di legittimazione, mentre abbandonò la finzione giuridica del contratto. Nella teoria democratica radicale propugnata da Paine, la finzione storica mutò in un rinnovamento continuo del contratto tra governati e il governo eletto; e la sovranità si trasferì dal monarca «sovrano» al popolo.

La concezione anarchica elaborata da Godwin pervenne a uno stadio ulteriore rispetto a Paine. Godwin pensava il contratto non tra quelle entità fittizie (il «popolo» e il

governo), ma tra singoli individui concreti. Mentre la società hobbesiana è fondata su un unico patto in un passato immaginato, la società godwiniana doveva essere eretta su una serie di patti reciproci e costantemente rinnovati tra individui liberamente stipulanti; contratti permanenti, quali il matrimonio, sono una violazione della libertà. Tale concezione dei contratti basata sul principio di giustizia, implicito in Godwin, venne sistematicamente innestato nella teoria sociale di Pierre-Joseph Proudhon, il quale si opponeva al contratto volontario per legge imposto da un potere superiore.

L'influenza della teoria hobbesiana è motivata in parte dall'immagine evocata di violenza, caos e paura che sorgono quando non c'è il governo a imporre legge e ordine. Se si rovesciano i suoi presupposti, e si ipotizza che gli uomini siano per natura (quando non vengono corrotti dall'effetto perverso del governo e delle associazioni negative) cooperativi, pacifici e mossi da spontanea empatia verso l'altro, allora si rovescia anche la logica della condizione iniziale. Il governo cessa di essere protettore degli individui e garante delle loro vite e proprietà. Al contrario, lo stato è la principale minaccia alla libertà, alla sicurezza e alla prosperità dell'individuo, che lo avvinghia con leggi e regole, lo incarcera per la loro infrazione, lo arruola a forza per andare a combattere, lo mette a morte per alto tradimento, e lo deruba con tasse esorbitanti. Hobbes concede che il governo possa vessare i suoi sudditi, ma afferma che quanto di peggio il governo possa infliggere alla popolazione è «appena sensibile rispetto alle miserie e alle orribili calamità che accompagnano una guerra civile, o a quella dissoluta condizione di uomini privi di un padrone, senza soggezione alle leggi e senza un potere coercitivo che leghi loro le mani distogliendoli dalle rapine e dalla vendetta» [6, pp. 179-180].

Gli anarchici, tra cui Godwin e Lev Tolstoj, credevano che i governi fossero responsabili dei più grandi crimini, promuovendo devastanti guerre tra stati. Si tratta natu-

ralmente di una grossa semplificazione affermare che gli anarchici credono alla pacificità e cooperazione naturale degli uomini, come è altrettanto fuorviante pensare che Hobbes ritenga tutti gli uomini necessariamente competitivi e arroganti. Ma l'enfasi lo porta a concludere che il governo sia un male necessario. Gli anarchici, invece, concludono che il governo sia un male immenso e non necessario, e che l'anarchia, nel senso letterale di nessun governo, non voglia dire violenza e disordine.

Hobbes e Godwin

Ma tralasciando l'immagine di fondo rovesciata dello stato di natura di Hobbes, esistono altri legami più diretti e sottili tra Hobbes e una parte della tradizione anarchica, quella individualista e razionale rappresentata in particolare da Godwin. La teoria hobbesiana racchiude in sé gli ingredienti di una coerente teoria dell'anarchismo, che sono presenti negli scritti di Godwin. Il più importante elemento comune a entrambi è la cornice teorica: l'ipotesi che l'analisi sociale muova dal singolo individuo, dai suoi bisogni e desideri personali, piuttosto che dalla società, dallo stato o dal modello di storia. Godwin ritiene ovvio che la «società non è nient'altro che un aggregato di individui». L'individuo, ai fini dell'analisi, viene astratto dalla società. Il peso dell'educazione è ammesso da Hobbes e ancor di più da Godwin; ma le conclusioni politiche sono fondate sulle deduzioni dalla natura umana, vista nella sua maggiore specificità rispetto a ogni altra influenza prettamente sociale. Da questa posizione individualista derivano le idee di Hobbes e Godwin sulla libertà, l'eguaglianza, la razionalità, e la natura dello stato.

Hobbes definisce la libertà come assenza di vincoli esteriori all'individuo. Presupposto soggiacente è che la libertà di fare quel che si vuole è, per l'individuo, sommo bene, e sebbene alcune restrizioni sociali possano essere necessarie per il bene della pace, esse sono inesorabilmente fastidiose per ognuno. Qualora l'accentuazione

principale di Hobbes su un governo forte, a cui interessa prevenire il disordine civile, fosse sostituita da una fiducia più ottimista sull'armonia naturale degli interessi (ad esempio attraverso il meccanismo del mercato), allora la conseguenza logica è un liberalismo da *laissez-faire*, in cui c'è una residua fede hobbesiana nel ruolo dello stato al fine di mantenere la pace interna e di provvedere alla difesa da nemici esterni, ma l'ambito restrittivo dello stato è ridotto al minimo. Se si porta all'estremo logico questa versione del liberalismo, ciò che ne risulta è una sorta di anarchismo da *laissez-faire* che postula un'armonia naturale degli interessi individuali.

Hobbes non solo elabora una concezione di libertà individuale che in definitiva scardina la propria fede nei diritti primari del governo; sposa anche un egualitarismo radicale. Ci sono tre ragioni per sottolineare l'eguaglianza di fondo di tutti gli uomini. La prima, è il desiderio prettamente politico di negare alla nobiltà uno status privilegiato, e quindi disgregante, nel regno: tutti gli individui sono obbligati in egual misura a obbedire al sovrano. Secondariamente, l'eguaglianza di fondo degli individui è un postulato necessario se tutti devono avere un eguale incentivo a vivere sotto un sovrano. Se in uno stato di natura alcuni, grazie a una forza o intelligenza superiore, possono assicurarsi un potere e una sicurezza permanenti, allora la logica della situazione li invoglierebbe a restare nello stato d'anarchia. Hobbes non afferma quel che ovviamente non è vero, cioè che tutti possiedono esattamente lo stesso grado di forza o di intelligenza, ma che tali differenze intrinseche non sono significative, finché tutti competono costantemente gli uni con gli altri. Soprattutto, gli uomini sono eguali nella loro vulnerabilità di fronte alla morte violenta. Tale vulnerabilità è più significativa di attributi personali casuali o di simboli sociali artificiali. A questo punto Hobbes pone la terza e più radicale argomentazione in favore dell'eguaglianza: rifiuta di accettare, come parte dell'ordine dell'universo (o

del comando divino), che alcuni segmenti dell'umanità siano «naturalmente» superiori ad altri; l'aristocrazia non è superiore per natura, ma per convenzione sociale; e le donne non sono inferiori per natura, ma per convenzione familiare. Hobbes mina, grazie alla razionalità critica, le tradizioni sociali dell'aristocrazia e della famiglia patriarcale. Come vide successivamente Edmund Burke quando cercò di preservare i valori della tradizione: il ragionamento astratto e critico in politica è intimamente radicale, nel senso che distrugge le opinioni e gli stili di pensiero precedentemente consolidati, che conservano e alimentano le istituzioni sociali.

Una volta posto l'egualitarismo, sia pure in termini astratti, si spalanca pertanto la via per sospingere la logica delle idee verso conclusioni politiche più radicali. Godwin riprende il concetto di eguaglianza. Accetta pure che gli uomini non siano identici per forza fisica o intellettuale. Tuttavia in *Indagine sulla giustizia politica* sostiene: «Non c'è una tale disparità nella razza umana da consentire che un individuo tenga in soggezione altri individui, tranne che essi non desiderino farsi sottomettere» [3, p. 145]. E, ancora più importante, uomini e donne sono tutti eguali dal punto di vista morale. Giustizia vuole, allora, che siano eguali dal punto di vista sociale ed economico.

Complessa è la funzione della razionalità nella filosofia hobbesiana. Hobbes sottolinea che la razionalità è serva delle passioni: «I pensieri sono infatti, per i desideri, come esploratori e spie che vagano qua e là per trovare la via verso le cose desiderate» [6, p. 71]. Anche quando si decide di abbandonare lo stato di natura, lo stimolo è la paura. Dall'altro lato, la ragione umana è un ponte cruciale tra lo stato di natura e la società civile: il contratto prevede per entrambe una consapevolezza razionale sofisticata di ciò che è necessario, e una gestione temporale del senso razionale del proprio interesse a lungo termine. Questo eccessivo affidamento alla ragione nella formazio-

ne del contratto sociale proviene dalle esigenze della finzione contrattuale, e viene abbandonato quando Hobbes arriva a considerare per quanto tempo si possa preservare il contratto. Tuttavia, la posizione hobbesiana è ulteriormente complicata dal metodo e dall'impronta razionale del *Leviatano*. La sua forza brillante e persuasiva è dovuta in parte al metodo di deduzione rigorosamente logica da principi a priori, sul modello di una geometria tanto ammirata. Hobbes stesso è personalmente coinvolto nella fede verso la forza della ragione nello sviluppo della scienza, sia naturale sia sociale.

La fede nella forza della scienza comporta una fiducia nel ruolo cruciale della ragione nel controllo dell'uomo sull'ambiente naturale e sociale, coniugata con la teoria del progresso e con l'ottimismo che caratterizzava la misura razionalista dei Lumi. Godwin pone la fiducia nella ragione alla base di una società civile, e a garanzia del progresso verso una condizione migliore. Mentre Hobbes, però, presumeva che la ragione può mostrarci come costituire una società stabile attraverso la scienza politica, ma non può dirigere la vita politica, Godwin si affida alla ragione per indirizzare costantemente le passioni, prescrivendo, giorno dopo giorno, regole di condotta in sintonia con i principi di giustizia. La ragione (che in Godwin assume toni platonici del tutto assenti in Hobbes) rappresenterà la base dei patti tra liberi individui reciprocamente assenzienti.

Anche il metodo della *Giustizia politica* è simile a quello del *Leviatano*. Godwin personalmente lo ha definito in una prefazione al libro: un processo di un ragionamento a priori che «dà uno o due semplici principi che sembrano a stento esposti al rischio della confutazione, e poi vengono sviluppati applicandoli a un numero di casi e inseguendoli in una varietà di inferenze», costruendo infine un sistema complessivo che dovrebbe «sopraffare e annichilire ogni opposizione» [8, p. 12].

Dall'individualismo e dal razionalismo di tipo hobbesia-

no segue che lo stato è visto principalmente come una organizzazione coercitiva. Lo stato vive per servire gli interessi degli individui e, per conservare la legge e l'ordine tra individui indisciplinati, esige l'uso della forza. Il sovrano impone il contratto sociale per mantenere la sicurezza nel regno; poiché «i patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo» [6, p. 163]. Gli anarchici concordano sul fatto che il potere coercitivo segni sopra ogni cosa lo stato. Ciò significa, secondo Godwin, che il governo «sia un male anche nel miglior stato». Successivamente gli anarchici hanno sottolineato questo punto con grande passione. Per Tolstoj, la ghigliottina ha surclassato la spada come simbolo di governo. Per Emma Goldman, l'apparato statale include «il manganello, il fucile, le manette e la prigione» [4, p. 54].

Il primato dell'individuo

A questo punto, intendo lasciare il parallelismo articolato tra Hobbes e Godwin per prendere in esame alcune connessioni, più tenui ma non meno rilevanti, tra Hobbes e diverse varianti della tradizione anarchica. All'inizio ho indicato come l'affermazione hobbesiana del primato dell'individuo possa, al limite, potenzialmente scardinare lo stato. Hobbes è disposto a subordinare gli interessi del singolo al potere dello stato, ma solamente per motivi pratici e strettamente delimitati: incrementare la sicurezza generale. Hobbes non è disposto però a sacrificare gli interessi individuali a un raggruppamento sociale, a una causa politica, a un ideale morale o a una fede religiosa. Il Grande Leviatano non è mai in nessun senso sacro. Hobbes non ricorre alla divinità dei re. Né invoca moderatamente l'idea di nazione, di patria, di causa o di guerra giusta. Anzi, ogni tipo di lealtà incondizionata o di devozione fanatica gli è estraneo. Se il governo perde il controllo, allora il singolo individuo è incitato ad adoperare il buonsenso comune e a sbrigarsela da solo.

Hobbes si oppone a due generi di lealtà e di idealità: un

codice d'onore aristocratico ed eroico che, proprio perché è eroico, è altresì troppo distruttivo di pace e tranquillità; e l'idealità e la devozione, religiosa o politica, a una causa, evento a lui più vicino. Il primo caso era rappresentato dai realisti, il secondo dai puritani e dai seguaci del parlamento durante la guerra civile. L'appunto hobbesiano di entusiasmo maldiretto è basato su un forte sentimento della necessità politica dell'ordine. Ma è anche basato sul presupposto che la paura sia un'emozione naturale, e pertanto sana e sensibile. Hobbes era solito scherzare sul proprio carattere pavido. A suo dire, allo scoppio della guerra civile fu «il primo a fuggire». Alla vittoria di Oliver Cromwell, Hobbes fu uno dei primi realisti a far pace con il nuovo governo. Questo atteggiamento prudente per la propria salvezza prende in Hobbes la forma dell'obbedienza politica a ogni governo forte, imponendo un obbligo politico a conservare tale obbedienza sin quando il governo non cessi di essere effettivamente tale. Se però si estende tale condotta, come fu il caso di un contemporaneo di Hobbes, Anthony Ascham, che scrisse un trattato su *The Confusions and Revolutions of Government*, allora essa può divenire una posizione totalmente apolitica se non addirittura antipolitica. Ascham si presentò così alla massa della gente comune: «l'incudine su cui si scarica ogni sorta di martelli» [1, p. 199]. In tale ottica una qualsiasi politica diventa un'interruzione pericolosa e dolorosa della vita quotidiana. E questa vita quotidiana individuale rappresenta tutto ciò che importa al singolo individuo. Così se i politici in conflitto iniziano a lottare sul territorio, allora ci si protegge come meglio si può, e si collabora con chiunque stia vincendo in un dato momento.

Tale condotta si collega con la rivolta popolare contro l'eroismo e le ambizioni delle classi superiori; e con alcuni elementi della tradizione anarchica intellettuale: il riferimento al buonsenso comune e agli istinti naturali dell'uomo della strada contro le tronfie dichiarazioni dello stato, la propaganda e i riti della guerra. L'insistenza secondo

la quale il primo bene del singolo individuo è se stesso può essere trasformato in una specie di politica «sovversiva». Alex Comfort, in una recensione di un libro di Herbert Marcuse, applaude all'idea che la «sporca politica va abbattuta, ma non da una cricca rivoluzionaria o da una folla irrazionale, bensì con le armi della democrazia irlandese (l'esodo, la resistenza e la disaffezione della gente comune) in altre parole, da una prepotenza umana ostinata e razionale» [2, p. 9]. L'articolata teoria psicologica di Hobbes si lega a un'altra peculiarità anarchica: l'approccio libertario ai piaceri della vita e, in particolare, alla sessualità. Hobbes dà per scontato l'importanza dei desideri e delle passioni umane ed evita di biasimarle. Non c'è gerarchia tra alte e basse passioni; nessun puritanesimo, nessun ascetismo. L'uomo è una specie di macchina che va avanti grazie a una serie di desideri. Tale idea, dai limiti intrinseci (la nota affermazione di Bentham, secondo la quale «essendo eguale la quantità di piacere, amare vale tanto quanto poetare») scardina sia tabù sociali che una moralità sociale che esige la soppressione e la punizione del vizio.

La fiducia nella naturalezza dei desideri umani può essere sviluppata in un appello positivo ad incitare gli individui a soddisfare i loro desideri ed a trovare la felicità.

Il socialista utopista francese Charles Fourier elaborò un'immagine di comunità che avrebbe assicurato l'armonia attraverso la piena libertà delle varie passioni umane. Invece di sopprimere e pervertire tali desideri, come egli riteneva che facesse la società del diciannovesimo secolo, le comunità di Fourier avrebbero offerto loro sfoghi creativi sotto forma di lavoro utile e di libere relazioni personali. Nonostante qualche eccentricità nei dettagli, l'approccio psicologico di Fourier ha legami con i moderni comportamenti libertari. Questi comportamenti sono stati tuttavia fortemente influenzati dalla psicologia di Sigmund Freud, specialmente nell'elaborazione dei neo-freudiani che hanno criticato le conclusioni pessimi-

stiche dello stesso Freud. In tal senso, i mali sociali e persino politici possono essere rintracciati nella repressione nociva degli impulsi naturali, assumendo il termine «repressione» un duplice significato. Tale approccio implica il rifiuto di istituzioni tradizionali, di codici morali convenzionali, di concezioni religiose del peccato.

Legge e governo

Un accordo più immediato tra Hobbes e i pensatori anarchici è rinvenibile nelle rispettive immagini della legge. Hobbes è uno di quei teorici che definisce la legge in puri termini di volontà del sovrano. L'autorità della legge discende dal fatto che il sovrano la vuole, non perché corrisponda alle leggi di natura o ai principi della giustizia naturale. Se la legittimità dell'autorità del sovrano è negata, altrettanto lo è la legittimità della legge; e se si crede in modelli indipendenti di giustizia e moralità, come fanno gli anarchici, le leggi in atto possono essere giudicate moralmente ingiuste. Inoltre, se il governo stesso è un male, allora le leggi promulgate dai governi sono non solo restrizioni coercitive della libertà individuale, che Hobbes accetterebbe, ma anche un'intollerabile forma di oppressione. Una critica individualista del male intrinseco della legge oppressiva solitamente è sostenuta da un'altra tesi anarchica: le leggi sono per lo più progettate per proteggere la proprietà, e costituiscono quindi un bastione in difesa dei privilegi della ricchezza. Proudhon ha riassunto l'idea che le leggi in difesa della proprietà siano una forma di ingiustizia nella sua celebre espressione: «La proprietà è un furto». Tale concetto era stato già espresso con vigore da Godwin: «La fonte abbondante dei crimini consiste in tale evento: il grande possesso di beni da parte di un singolo individuo di ciò di cui è privo un altro individuo. [...] La proprietà accumulata ha determinato il proprio imperio» [8, pp. 58-59].

Se le leggi in vigore sono ingiuste, allora infrangere la legge può essere una risposta naturale, pure se impru-

dente, all'ingiustizia (secondo l'opinione di Godwin), oppure una forma abbastanza legittima di ribellione, come hanno rivendicato più tardi gli anarchici, i quali spesso tendevano a romanticizzare i criminali. Un'idea intellettuale del criminale-ribelle contro la società repressiva e ingiusta acquista un po' di colore e qualche profondità dalle tradizioni popolari nelle quali la gente comune ha talvolta esaltato ladri e banditi come eroici difensori e vendicatori dei poveri.

Secondo elemento nell'opposizione anarchica alle leggi (e ai tribunali, alle forze di polizia e alle prigioni che ne vengono imposte) è il convincimento che i mali derivanti dagli apparati giudiziari e punitivi sono di gran lunga superiori agli effetti del crimine contingente. Questa opinione rappresenta in parte una risposta alle sofferenze di uomini e donne gettati in galera. Goldman scrisse un saggio sulle «prigioni»: «Non c'è un singolo istituto o riformatorio penale negli Stati Uniti in cui gli uomini non siano torturati al fine di renderli migliori, con attrezzi quali manganelli, bastoni, camicie di forza, getti d'acqua, colibri (un aggeggio elettrico che si fa scorrere per tutto il corpo), isolamento, dieta da fame, e così via. Ma le mura delle prigioni raramente consentono di sentire le urla atroci delle vittime, le mura delle prigioni sono spesse, assorbono i rumori» [4, pp. 83-84].

Goldman evidenzia l'altra tesi anarchica (le prigioni alimentano il crimine) attraverso la *Ballad of Reading Gaol* di Oscar Wilde: «The vilest deeds, like poison weeds / Bloom well in prison air; / It is only what is good in Man / That wasters and withers there».

La terza tesi, più originale per gli anarchici, è che l'intero sistema di imposizione legale crea i «criminali» tra coloro che impongono la legge. Pëtr Kropotkin ha riflettuto sul «torrente di depravazione rilasciato nella società dalle informative autorizzate dai giudici, e pagate salatamente in contanti dai governi», e sulla corruzione fisiologica di un sistema che esige dagli individui di diventare

aguzzini e secondini [7, pp. 22-23]. In *L'anima dell'uomo sotto il socialismo*, Wilde ebbe a osservare che, leggendo la storia, ci si disgusta «non per i crimini che i cattivi hanno commesso, ma per le pene che i buoni hanno inflitto» [9, p. 36], che in effetti sono per la comunità ben più brutali. Questo genere di analisi può allargarsi a un attacco più centrale portato sugli usi e gli abusi del potere che comprende il governo nel suo insieme. Si può dire che la corsa al potere e al posto di governo incita quelle personalità in cerca di dominio e prestigio, cosicché la grande responsabilità e il potere relativo al ruolo di governo possono finire nella mani di coloro che sono propriamente i meno idonei a tale carica. In secondo luogo, anche se all'inizio si entra in politica con un sentimento di responsabilità sociale, la natura del sistema politico e gli strumenti necessari per raggiungere i propri fini possono, con il tempo, corrompere i professionisti della politica. Un'ulteriore precisazione di tale analisi si delinea su un esame del ruolo della burocrazia nell'erosione del senso di responsabilità diretta delle azioni governative o giudiziarie, creando una immensa distanza psicologica tra coloro che prendono le decisioni e coloro che le eseguono: tra il capo di stato e i soldati sul campo, tra il giudice e il boia. Questa preoccupazione anarchica è stata espressa con grande insistenza dagli scrittori anarchici contemporanei, a fronte degli eventi della tecnologia del ventesimo secolo e dell'estensione smisurata della burocrazia di stato. Paul Goodman centra il problema in un saggio dal titolo *Drawing the Line*. Egli cita un sergente che scrive di un'area bombardata in Germania: «Nella guerra moderna, ci sono crimini, non criminali. [...] Qui, come in molti casi, la colpa è della macchina. Da qualche parte, negli apparati della burocrazia, nelle relazioni e nelle direttive lorde ed efficaci, viene commesso un crimine» [5, p. 5].

Goodman prosegue all'attacco di questo atteggiamento, sostenendo che è possibile individuare la responsabilità

individuale, «poiché ognuno conosce i momenti in cui si comporta contrariamente alla propria natura, in cui sopprime i migliori istinti spontanei, e vigliaccamente si congeda dal proprio cuore» [5, pp. 5-6]. È possibile imputare il comportamento che consente la prosecuzione di crimini di guerra: perché il sergente è ancora sergente? Indagare l'effetto della burocrazia è un esercizio di analisi sociologica e pertanto rientra in un ambito esterno ai confini della teoria politica di Hobbes, e anche di Godwin, che compie le proprie deduzioni sulla base di una psicologia puramente individuale. I limiti della teoria sociale individualista che deriva da Hobbes sono i limiti di Hobbes stesso. Ciò che si perde è la dipendenza necessaria dell'individuo da un gruppo sociale più ampio, e la sottovalutazione che un senso sviluppato di individualità è esso stesso un prodotto sociale. La concezione hobbesiana della libertà in quanto assenza di restrizioni esteriori all'individuo sarebbe solamente possibile in una società con un alto senso di individualità e che consente un notevole grado di libertà personale.

Società e individuo

La dimensione smarrita della società offre una soluzione possibile al dilemma hobbesiano: o individui anarchici competitivi, oppure un Leviatano oppressivo che li tiene ordinati. La società può creare il genere di individui che hanno fortemente interiorizzato i valori e possono vivere in modo libero e cooperativo senza la minaccia della forza. In secondo luogo, il termine società indica il fatto che la gente già vive in una qualche sorta di unità sociale, cosicché l'organizzazione sociale non è proprio artificialmente imposta da un contratto e mantenuta a forza. Al contrario, possono esserci unità sociali naturali già esistenti e vigenti con una cooperazione non forzata.

La soluzione di osservare la società fu adottata da alcuni anarchici, tra cui Kropotkin. La teoria evolutiva di Darwin aveva prodotto un rilancio della teoria sociale

hobbesiana, sottolineando l'individualismo e la competizione. Per contrastarla, Kropotkin ricorse all'antropologia e alla storia per mostrare che comunità strettamente unite precedevano la competitività individuale.

Nell'ambito del diciannovesimo secolo, la società veniva solitamente contrapposta allo stato. In Hobbes, la società, nella misura in cui tale concetto rientra caso mai nel suo quadro, è definita dallo stato. Per anarchici e molti socialisti, però, la società diventa l'opposto dello stato. La società è il bacino di tutti gli aspetti positivi dell'organizzazione e della vita sociale: la cooperazione, la solidarietà, l'amore, l'iniziativa e la spontaneità. Mentre lo stato incarna tutti gli aspetti negativi dell'interazione sociale: l'oppressione, la forza, il dominio. E la politica tende a essere vista come l'arena della forza, dell'inganno e dell'ipocrisia. Lo stato è l'incubo della società, un fattore distorsivo. Tuttavia ci sono alcuni problemi quando si rivolge l'attenzione verso la società. Il concetto di società è in sé vuoto, e può diventare il ricettacolo di diversi aspetti ideali o di diverse immagini. Teorici conservatori, tra i quali Burke, possono vedere la società come esito della storia nazionale e della tradizione al fine di difendere lo stato esistente e l'ordine sociale. Pensatori utopici, invece, possono avvicinare immagini di condizioni sociali a una società ideale che però è troppo rigidamente e minuziosamente definita per consentire un individualismo o una libertà veramente anarchica. Inoltre, si può sostenere che le società esistenti promuovono attivamente la competitività e l'aggressività, oppure condotte che rafforzano lo stato esistente; e al contempo associazioni e istituzioni sociali possono subordinare ulteriormente l'individuo allo stato, invece di offrire le condizioni di un ordine sociale alternativo. La «società» è così la risposta al problema cruciale del modo in cui conseguire una cooperazione organizzata tra individui (al di là del livello dei piccoli gruppi) senza restaurare l'oppressione e le sanzioni di forza, in gran parte a un livello ideale e astratto. Ciò

nonostante essa offre un notevole passo teorico in avanti rispetto al modello di analisi politica di Godwin, potendo suggerire un progresso in pratica se si vede la società anarchica come meta verso cui lavorare, vale a dire se collegata a una militanza sociale. Un limite di un approccio teorico fondato sul proprio interesse individuale è che nell'applicazione politica immediata esso tende sia a una obbedienza passiva (come in Hobbes), sia a varianti anarchiche di disobbedienza passiva e di mera fuga personale, non adatta a perseguire le finalità anarchiche della prevenzione dell'ingiustizia o del cambiamento della società. In Godwin troviamo l'alternativa più costruttiva della trasformazione sociale attraverso la persuasione e l'istruzione. Ma un metodo che si affida all'influenza sugli individui non solo possiede una fede nella ragione forse eccessiva, ma anche ignora il senso sociologico delle istituzioni e il rilievo politico del potere.

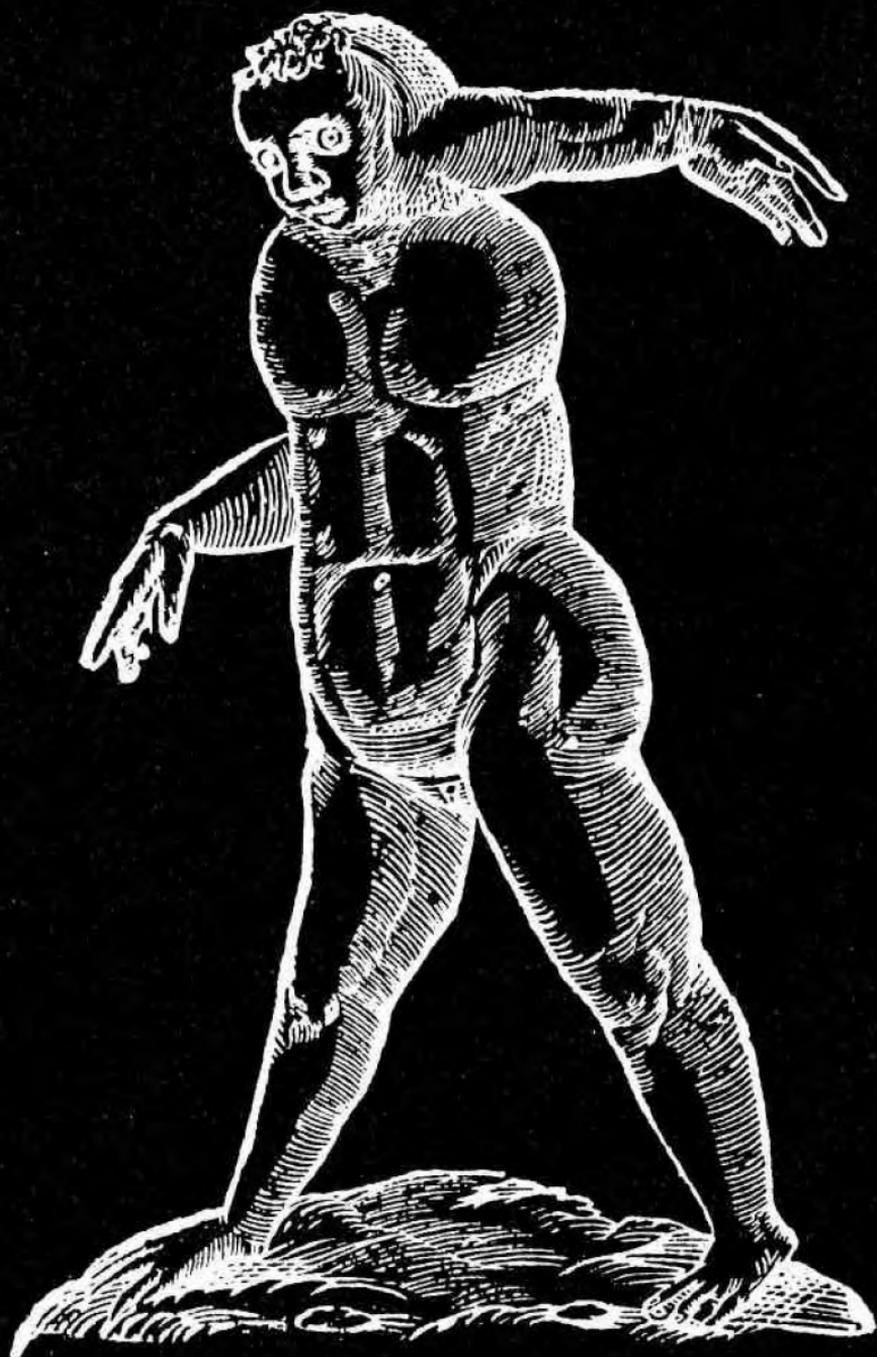
I socialisti, in genere, non hanno la medesima diffidenza verso il governo, tipica degli anarchici, e tanti socialisti accolgono il concetto di sovranità popolare nella tradizione democratica radicale sposata da Paine. Gli anarchici invece mantengono una profonda diffidenza nei confronti dei governi democratici. Proudhon sosteneva nel 1848 che il suffragio universale era una forma di contro-rivoluzione; il suo slogan che la democrazia è una forma di dittatura è stato ripreso dagli studenti parigini nel maggio 1968. Per gli anarchici i segni legalitari delle elezioni o dei plebisciti (la delega e l'espressione della volontà popolare) sono fittizi quanto il «contratto sociale originario», e sono stati adattati, al pari del concetto contrattualista, agli usi della propaganda politica. Anzi, in nome della sovranità popolare, il governo può arrogarsi poteri che nemmeno la filosofia di Hobbes si sognava.

traduzione di Valerio A. Scrima

Riferimenti bibliografici

1. Irene COLTMAN, *Private Men and Public Causes*, Faber & Faber, 1962.
2. Alex COMFORT, *The Guardian*, 22 maggio 1969.
3. William GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice*, University of Toronto Press, Toronto, 1946.
4. Emma GOLDMAN, *Anarchia, femminismo e altri saggi*, La Salamandra, Milano, 1976.
5. Paul GOODMAN, *Drawing the Line*, Random House, New York, 1962.
6. Thomas HOBBS, *Il Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1987.
7. Pëtr KROPOTKIN, *Law and Authority*, International Publisher, 1886.
8. H. S. SALT (a cura di), *Political Justice. A Reprint of the Essays on Property by William Godwin*, Allen & Umwin, Londra, 1949.
9. Oscar WILDE, *The Soul of Man under Socialism*, Humphreys, 1912. Edizione italiana, *L'anima dell'uomo sotto il socialismo*, Tea, Roma, 1989.





Carole Pateman / *Obbligazione e autorità* ●



Obbligo e autorità sono ritenuti inscindibili dalla quasi totalità dei pensatori tradizionali nell'ambito della filosofia politica, ma Carole Pateman ci mostra un possibile effetto di divaricazione, interessante per i potenziali risvolti in senso libertario. Pateman, studiosa femminista di teoria politica, insegna all'università di Sidney in Australia; tra i suoi scritti: The Disorder of Women (1989) e The Sexual Contract (1988).

I filosofi anarchici e Jean-Jacques Rousseau muovono i loro discorsi dal postulato comune della libertà individuale e della eguaglianza, ma arrivano a conclusioni diverse rispetto ai teorici dello stato liberal-democratico. L'anarchismo filosofico conclude affermando che tutte le pretese intorno all'autorità e all'obbligazione politica sono illegittime; Rousseau sostiene invece che il problema dell'obbligo politico è risolvibile solo in un'associazione politica partecipativa, che rappresenta, beninteso, anche la mia opinione. La teoria rousseauviana del contratto sociale racchiude molti spunti di rilievo per l'elaborazione di una teoria e di una pratica contemporanee di auto-assunzione di obbligo politico; tuttavia, ritengo necessario distinguere la mia tesi dalle argomentazioni dei filosofi anarchici. La tesi secondo la quale il problema dell'obbli-

go politico è intimamente irrisolvibile si presenta spesso come critica delle teorie liberali dell'obbligo politico, ma in effetti è una tesi che si situa a un capo estremo della teoria liberale stessa. L'anarchismo filosofico è ricavabile da un individualismo radicalmente astratto.

L'individualismo astratto provoca un problema generale relativo a ogni rapporto sociale; qualunque vincolo o limite al giudizio privato del singolo individuo sembra compromettere la libertà individuale e l'eguaglianza. La soluzione che Thomas Hobbes dà a questo problema si fonda sulla forza della spada, riducendo il consenso a obbedienza imposta. I filosofi anarchici non solo rifiutano la spada ma negano che il consenso offra una soluzione. Essi sostengono che il volontarismo non è affatto una soluzione del conflitto tra il diritto del giudizio singolare e i vincoli imposti dai rapporti di obbligazione e autorità: «l'esercizio dell'autorità politica», si afferma in una recente formulazione della discussione, «è semplicemente incompatibile con l'esercizio della coscienza. L'esercizio del giudizio morale è ben diverso dall'accettazione dell'autorità politica» [1, p. 74].

Più in generale, la conclusione logica dell'anarchismo filosofico (conclusione che il maggior teorico di questa tradizione, William Godwin, era ben disposto a trarre) è che tutti i rapporti sociali implicano la resa della libertà e dell'autonomia individuali, o del diritto al giudizio privato singolare. Per Godwin, pure la promessa è una cattiva pratica che andrebbe abolita. La tesi dell'anarchismo filosofico è normalmente condotta in termini di «autorità» invece di «obbligo», sebbene i filosofi anarchici contemporanei di solito non siano altrettanto logicamente coerenti rispetto a quanto lo è Godwin intorno alla promessa. Una ragione della loro focalizzazione sull'autorità è il fatto che sono molto impegnati con norme politiche e governanti politici. I filosofi anarchici, inoltre, come tutti gli individualisti veramente radicali, non riescono ad affrontare coerentemente la mutualità e la reciprocità delle relazio-

ni sociali. L'autorità, ad esempio, è trattata non come una relazione, bensì come una proprietà dei singoli individui (sebbene andrebbe aggiunto che tale lettura dell'autorità non è ristretta ai filosofi anarchici). In tal senso più difficile risulta discutere dell'obbligazione, a meno di non pensarla come una obbligazione che i singoli individui devono prestare a se stessi, oppure a meno di non ridurla a senso o sentimento di ordine psicologico. Non ho detto granché sull'autorità tranne che le giustificazioni volontariste dell'obbligo politico sono anche giustificazioni dell'autorità politica. «Obbligazione» e «autorità» sono entrambe corollari necessari dell'idea liberale della libertà individuale e dell'autorità. Ciò che l'anarchismo filosofico precisamente nega e quindi, per valutare la natura e lo statuto di tale negazione, è necessario prendere in considerazione il concetto di «autorità». Questo è altresì necessario per un motivo più importante. Un risvolto al momento implicito, ma non di meno cruciale, del mio discorso è che la teoria e la pratica democratiche di una auto-assunzione di obbligo politico sono basate sull'autorità, e non sul potere.

Le tesi dei filosofi anarchici sono state recentemente riprese da Robert Paul Wolff nel suo *In difesa dell'anarchismo*. Wolff sostiene che «l'autorità risiede nelle persone; esse la posseggono... in virtù di quello che sono e non degli ordini che danno» [24, p. 16]. Un effetto di considerare l'autorità come proprietà dei singoli individui è quello di occultare il carattere specificamente politico dell'autorità. In questo caso, «autorità» si differenzia da «obbligazione». Una pratica di auto-assunzione di obbligo può esistere nella vita quotidiana come nella vita politica; ho sottolineato che l'obbligazione costituita da una promessa e l'obbligo politico sono dunque ambedue «obbligazioni». Tuttavia, «autorità» è un concetto prettamente politico ed è correlativo dell'obbligo politico, non dell'obbligo che scaturisce da una promessa. Non si dice solitamente che una persona, a cui si deve un obbligo che proviene da una pro-

messa, abbia «autorità» di esigere ciò che va compiuto. D'altro canto, riflessioni concettuali possono indicare che «autorità» è un concetto ampio quanto «obbligazione». Hannah Pitkin, ad esempio, sostiene che, sebbene «non è affatto ovvio che il governo e la legge siano indispensabili alla vita umana in società, [...] è possibile immaginare una società senza una cosa quale l'autorità?» [19, p. 79]. La disputa concettuale richiama alla nostra mente che la «vita sociale» richiede alcune «regole» a cui «dobbiamo» aderire; così ciò comporta altresì «autorità». Potrebbe quindi emergere che la «regola della promessa» e «autorità» sono legate a questo livello di fondo. Non si guadagna però nulla utilizzando «autorità» in questo senso e separandola dal suo rapporto con la legge e il governo. Anzi, un simile utilizzo incoraggia la tendenza a smarrire la distinzione tra regole che disciplinano diverse dimensioni della vita sociale, tendenza comune sia all'individualismo astratto sia alla disputa concettuale.

«Autorità» si lega a specifici tipi di regole, e per la precisione a regole che disciplinano istituzioni politiche. Ulteriore conseguenza di considerare l'autorità come proprietà dei singoli individui è che risulta impossibile distinguere l'autorità politica da quella «autorità» di una persona che possiede saperi e competenze speciali. In altri termini, si confonde la nozione di una persona che è «una autorità» in un dato campo, con l'idea di «autorità». Wolff, ad esempio, sostiene che la cura da parte di un medico implica per un paziente esattamente la stessa perdita di autonomia individuale, ovvero alienazione di giudizio individuale, quanto la sottomissione alle ingiunzioni dello stato. I medici sono riusciti con successo a circondarsi di tanti riti e magie, ma questo è un modo distorto di descrivere il rapporto con i pazienti. Per di più, molti teorici ultraliberali sarebbero poco felici del paragone, perché i pazienti possono buttare via le medicine, ignorare i consigli dei medici, curarsi da soli, mentre il loro rapporto con lo stato è di tal natura da obbligarli a

delegare lo stato a decidere al posto loro: essi non hanno la scelta di scriversi le proprie ricette politiche. Tuttavia, il fatto che i pazienti sono liberi di accogliere o meno i consigli dei medici sottolinea una affinità importante tra le concezioni di «una autorità» e dell'«autorità»: entrambe sono fondate sulla riflessione critica e sulla scelta deliberata. Nella pratica sociale della promessa, i singoli individui valutano se devono impegnarsi in ogni data evenienza; la pratica politica del voto partecipativo consente ai cittadini nel loro insieme di impegnarsi nel medesimo processo di giudizio e decisionalità. Se decidono di impegnarsi, allora creano o riaffermano, al contempo, un rapporto di autorità politica. L'autorità politica è costituita dalla stessa pratica politica in quanto obbligo politico.

Ciò non sempre è evidente nelle discussioni sull'autorità, perché essa è spesso considerata una mera forma di potere. «L'idea di autorità inverte una presunzione di legittimità» [3, p. 108]; ma la questione cruciale concerne i criteri con cui si valuta la legittimità. Quando si considera l'autorità come potere legittimo, il criterio è sovente preso dagli stati psicologici degli individui (si sentono obbligati, sentono che il potere è esercitato legittimamente) oppure da un consenso ipotetico al suo esercizio. Preclusa è una presa di posizione razionale o una persuasione ragionata. Un motivo è che spesso si vede l'autorità in termini di rapporto tra cittadini e stato liberale. Raramente i teorici prendono in considerazione un'altra forma di rapporto d'autorità, in cui i cittadini liberamente costituiscono rapporti di autorità per se stessi. Le definizioni di «autorità», pertanto, non possono normalmente ricomprendere una forma democratica di organizzazione politica nella quale i membri di un'associazione politica, in qualità di cittadini, esercitano autorità politica su stessi in quanto singoli individui. Ovvero, per dire questo punto in maniera leggermente diversa, si considera solitamente l'autorità un modo in cui individui possono esercitare potere su altri; non la si considera un modo di con-

ferire ai cittadini potere collettivo su se stessi, o facoltà di agire per se stessi [3; 12, p. 31]. Si considera l'autorità una forma di controllo, e non uno strumento che permette ai cittadini di accrescere la possibilità collettiva di creare e prendere responsabilità per le loro stesse esistenze politiche. Peter Bachrach e Morton Baratz danno una definizione di «autorità» compatibile con una concezione democratica e critica della vita politica. Essi sostengono che un rapporto di «autorità» esiste se le persone scelgono liberamente di osservare direttive poiché le considerano «ragionevoli ai fini dei loro valori» [2, p. 34]. Se ciò viene modificato con «creare o osservare direttive», si getta un fondamento di una concezione democratica di autorità. I cittadini prendono decisioni (o creano direttive per se stessi) compatibili con i loro valori o principi politici. Se non è possibile raggiungere un accordo unanime sulla decisione, allora la minoranza può decidere, sulla base dei medesimi principi, se dover acconsentire o meno, se osservare o meno quelle direttive. Per i filosofi anarchici, però, «tutte le autorità sono egualmente illegittime» [24, p. 28]. Secondo Wolff, i singoli individui obbediscono all'autorità ogni qualvolta agiscono in un dato modo semplicemente perché così è stato detto loro. Essi esercitano l'autonomia o la libertà di giudizio quando decidono da sé come agire. Essi possono rilasciare volontariamente la loro autonomia, o mettersi in posizione di volontaria eteronomia, dando consenso, per esempio, all'autorità dello stato. Non è chiaro se Wolff considera le promesse esempi di eteronomia volontaria, quantunque dovrebbe logicamente farlo. Egli si riferisce alla «obbligazione» che gli individui hanno di assumere responsabilità dei loro atti, ma l'unico esempio che discute è un tipo molto speciale di promessa. Il contratto sociale liberale è una negazione, non un'espressione, della pratica di auto-assunzione dell'obbligo. Wolff, però, non si interessa delle pratiche e delle istituzioni in atto che possono consentire o impedire ai singoli individui di esercitare la loro autonomia. Egli

riduce il problema dell'obbligazione politica e dell'autorità al «problema» di una serie di conflitti tra due individui astrattamente concepiti, dei quali uno detiene autorità e l'altro autonomia. Egli si sofferma sulla «decisione finale» soggettiva del secondo su cosa fare. Se decide da sé di obbedire all'autorità, allora non si tratta realmente di «obbedienza» ma, piuttosto, «di constatare la forza di un argomento o la giustezza di una prescrizione». Stabilendo che sia il singolo individuo a compiere la decisione finale se cooperare o meno, egli preserva la propria autonomia e «così facendo nega l'autorità dello stato» [24, p. 16 e p. 47].

Tale «negazione» lascia le cose come sono. Wolff offre una soluzione astratta a un problema prodotto dal suo apparato concettuale. Nessun governante politico deve tremare di fronte ai risvolti dell'anarchismo di Wolff. Anzi, il suo discorso non fa assolutamente parte di una teoria politica dell'anarchismo; è un prolungamento di uno scetticismo puramente filosofico, inerente al liberalismo astrattamente individualista. Una corretta comprensione della pratica sociale della promessa mostra che l'ultima negazione è incoerente dal punto di vista concettuale e, allo stesso modo, una corretta comprensione della pratica politica dell'autorità implica non la negazione, ma il presupposto dell'autonomia individuale, ovvero del giudizio critico e libero e della scelta. In maniera stranamente significativa, Wolff lo ammette implicitamente. Benché dichiarare che «lo stato giusto deve essere assegnato alla categoria dei quadrati rotondi, degli scapoli sposati e delle esattezze sbagliate», egli ammette altresì che si può rintracciare un esempio coerente di «stato giusto». Una democrazia diretta basata sull'unanimità «è una soluzione genuina» poiché coniuga sia autonomia sia autorità; la difficoltà consiste nel fatto che è empiricamente irrealistica [24, p.77 e p.14; 18; 34]. Godwin non fu così timoroso nella sua *Indagine sulla giustizia politica*. La teoria di Godwin è estremamente interessante per una discussione

intorno all'obbligazione politica perché, al pari di Hobbes, mostra gli effetti corposi di una forma di adesione all'individualismo radicale e astratto.

Godwin e Hobbes

La teoria di Godwin è una immagine speculare di quella di Hobbes. Egli conclude dove inizia Hobbes, con una serie di individui ognuno dei quali osserva il mondo attraverso il proprio punto di vista soggettivo. Per Hobbes, la libertà assoluta del giudizio individuale conduce a una insicurezza totale e a un arbitrio; per Godwin, la «bella e indicibile» pratica dell'esercizio assolutamente libero del giudizio individuale è l'unica strada alla pace [5, p. 208]. Hobbes crea una unione sociale artificiale tenuta dalla spada e riduce l'obbligo alla sottomissione e all'obbedienza forzata. Godwin si affida alla Ragione reificata che parla alla stessa maniera a ogni individuo ed elimina completamente l'obbligo insieme a tutte gli altri rapporti sociali. Le istituzioni e i rapporti sociali, sostiene Godwin, si pongono semplicemente al posto del giudizio individuale, impedendo ai singoli individui di vedere le cose per come sono¹. Liberato dal governo, e da altri istituti sociali quali la promessa, ogni individuo sarà capace di decidere da sé cosa dover fare, e i giudizi dei singoli coincideranno. La ragione parlerà a tutti con singola voce perché, in assenza di istituzioni sociali, la realtà si porrà rivelata in tutta trasparenza. Le obiezioni di Godwin alla pratica della promessa sono simili alle critiche alle istituzioni politiche. La promessa è «in senso assoluto considerata un male» [5, p. 218].

Occasionalmente può essere necessario fare una promessa per non fuorviare altri sulle proprie intenzioni, ma una difesa di necessità in casi particolari non diminuisce

1. Il racconto di Godwin *Caleb Williams* ha per sottotitolo *Things are they are*, e offre un affascinante panorama narrativo del suo discorso filosofico.

l'elemento negativo di fondo della pratica medesima. Duplici sono i lati negativi della promessa: il primo, la promessa vincola la condotta futura e quindi impedisce ulteriori giudizi individuali qualora mutino informazioni e circostanze. Il secondo, la promessa incoraggia i singoli individui ad agire «sulla base di un motivo contingente e precario» [5, p. 219]. Distoglie l'attenzione dagli effetti di azioni particolari, oscurando pertanto i loro intrinseci meriti. Se l'individuo giudica che deve compiere un'azione (e Godwin interpretava tale giudizio come calcolo utilitarista), allora la promessa non aggiunge nulla; essa occulta meramente il valore morale, o meno, del giudizio medesimo. Le istituzioni politiche sono funzionali allo stesso modo per impedire ai singoli individui di vedere le cose per come sono. Ad esempio, esse conferiscono un'aura di permanenza a opinioni che prevalgono all'inizio provocando così la stagnazione del giudizio. Le leggi, al pari degli obblighi, vincolano la condotta futura e, essendo generali nella loro forma, non prendono in considerazione il fatto che ciascuna evenienza è unica e andrebbe giudicata, per ragione, secondo il proprio valore. Inoltre, le assemblee politiche impongono un «unanimismo fittizio» ai loro membri. Occorre prendere decisioni alle quali ogni componente deve acconsentire, pretendendo così di essere qualcosa di più di un insieme di individui, ciascuno con le proprie idee. Il processo di deliberazione va troncato bruscamente con una votazione e ognuno dovrà vedersi «obbligato» ad eseguire quella decisione: «Nulla può contribuire tanto immediatamente al degrado della comprensione umana e del carattere» [5, p. 547]. Secondo Godwin, non esistono propriamente parlando obbligazioni, ma solo azioni che devono essere compiute o dalle quali ci si deve astenere; né esiste una autorità politica, ma solo una coincidenza di giudizi individuali su alcune cose da doverci fare.

Gli individui di Godwin, a differenza di coloro che stipulano un contratto sociale, sono «legati a nulla». Se un

singolo individuo aderisce a una «deliberazione comune», si trova ad essere, «quando il momento deliberativo è terminato, [...] tanto svincolato quanto prima» [5, p. 234]. Ciò non vuol dire che non agirà mai insieme ai suoi compagni; essi possono essere arrivati, ciascuno indipendentemente, al medesimo giudizio così come alla giusta condotta di azione. Godwin inoltre consente che singoli individui possano talvolta delegare ai giudizi di una autorità in questioni particolari; questo è definito «autorità», che dipende «dalla fiducia grazie alle quale emerge» [5, p. 242]. Tale deferenza, tuttavia, andrebbe raramente data, oppure potrà ribaltarsi in una «fiducia» fuori luogo verso esseri ritenuti superiori, inculcando in tal modo quei «sentimenti da schiavo che rimpiccioliscono lo spirito» [5, p. 232]. Tale forma di obbedienza è una fonte più grande di «degrado e depravazione» di quanto lo sia qualora l'individuo si inchinasse all'autorità politica per paura delle sanzioni alla disobbedienza. In questo punto Godwin anticipa la «negazione» dell'autorità dello stato da parte di Wolff, il quale ammette che esistano molte ragioni di servilismo, ma che siano irrilevanti sostenendo che le pretese dello stato negano dal punto di vista soggettivo una «forza morale vincolante» [24, p. 27]. Allo stesso modo, Godwin sostenne circa duecento anni orsono che l'individuo, il quale obbedisce esclusivamente per evitare la sanzione, «può preservare, nel senso più profondo, la sua indipendenza. Egli può essere informato nel giudizio, [...] e subire la conoscenza per non venire né sedotto né confuso» [5, p. 241]. Godwin era fiducioso che la «negazione» anarchica dell'autorità e dell'obbligazione potessero essere messe in pratica. Attraverso l'argomentazione e l'educazione, e con l'esempio dell'onestà e della buona fede, i singoli individui si illumineranno e svilupperanno una valutazione dei lati negativi delle istituzioni e della cooperazione sociale. Godwin escludeva una trasformazione rivoluzionaria immediata sin quando non fosse fondata sullo sviluppo necessario della cultura individuale.

Come misura transitoria, egli auspicava un sistema di «giurie», nell'ambito di piccole comunità politiche o «municipi», che affrontassero offese personali e conflitti sulla proprietà. Egli si augurava che rari sarebbero stati i conflitti tra municipi, e che «ovvi principi di opportunità» avrebbero presto suggerito una conciliazione [5, p. 546].

Una «assemblea nazionale» sarebbe stata di tanto in tanto necessaria per giudicare in tali questioni, ma non sarebbe stato un corpo permanente. All'inizio, tutte queste istituzioni eserciterebbero «autorità» politica ma, nel tempo, Godwin auspicava che avrebbero dato semplici «inviti» ai singoli individui di collaborare nell'esecuzione dei deliberati e, quindi, ogni istituzione politica e ogni cooperazione sarebbero scomparse. L'individualismo astratto si fonda su ipotesi eroiche. Godwin pretende che il giudizio morale individuale possa essere esercitato in piena assenza di categorie teoriche intersoggettive e di relazioni comunitarie. Il discorso della giustizia politica afferma che tutto ciò che può essere pensato, può essere messo in pratica. Siccome è possibile immaginare un singolo individuo astratto dalla vita sociale, ma dotato di ragione e di facoltà di giudizio morale, Godwin pretende inoltre che, dato un lasso sufficiente di tempo di educazione e di cambiamento sociale e politico, quegli individui potranno esistere realmente, con il passato sociale «immagazzinato», se si può dire, nella coscienza di ciascuno. Essi vivrebbero per lo più isolatamente eppure, di tanto in tanto, riemergono, osservano la realtà ed effettuano un giudizio individuale che coinciderà con i giudizi e le ragioni degli altri. La teoria di Godwin possiede alcuni aspetti estremamente attraenti, che non possono però nascondere gli effetti curiosi, dal punto di vista filosofico e sociologico, dell'individualismo radicale portato alle estreme conseguenze. A ogni individuo di Godwin tutto è estraneo, tranne i propri giudizi e le azioni che scaturiscono immediatamente e spontaneamente da sé. Persino i bisogni fisici o i rapporti liberamente costituiti appaiono

ostacoli. Un individuo solitario, scrive Godwin, è corazzato dal prestare giudizio «in conformità alle necessità o alle debolezze» [5, p. 758]. I lati negativi della cooperazione sociale sono peggiori, ma il progresso tecnologico renderà gli individui capaci di fare molte cose da sé in un futuro che ora ha bisogno dell'aiuto altrui. Godwin auspica che non si eseguiranno più concerti e partite: quale individuo illuminato vorrà mai recitare le parole o suonare le note di un altro? Infine, il singolo individuo arriverà a considerare la società non «una necessità della vita, ma un lusso, innocente e invidiabile, in cui indulgere felicemente» [5, p. 761]. A questo punto, però, non ci sarà alcuna «società» in cui potere indulgere. Di nuovo, si dimostra l'impossibilità di distinguere tra istituzioni entro diverse sfere di vita sociale da una prospettiva astrattamente individualista. Godwin considera la promessa come un vincolo e un ostacolo, mistificante al pari delle norme statali. Vale la pena sottolineare che Godwin conclude privando gli individui degli strumenti di trascendenza della propria soggettività. Non possiedono alcun strumento sociale per agire sui propri giudizi, restando dunque totalmente immersi nelle affermazioni di ciò che «deve» esser fatto. Le facoltà creative morali e sociali degli individui vengono insensatamente considerate in astratto; queste presuppongono e, in pratica, possono essere esercitate e sviluppate soltanto come elementi di relazioni sociali, inclusi i rapporti di obbligazione.

Lo stato giusto

Una valutazione tacita della conclusione specifica dell'anarchismo filosofico sembra sottostare agli equivoci di Wolff intorno allo «stato giusto». Nell'ultima parte di *In difesa dell'anarchismo*, Wolff offre alcune «profonde ragioni filosofiche» per cui non è disposto ad accettare i «risultati negativi» del discorso: il mondo sociale, a differenza del mondo naturale, non è «irriducibilmente altro». Wolff implicitamente polemizza pertanto contro Godwin,

quando dice che lo stato «non è niente di più che la somma di credenze, aspettative, usanze e ruoli interagenti dei suoi membri e soggetti. [...] Lo stato non può essere irreversibilmente altro» [24, p. 78 e pp. 83-84]. In altri termini, invece di affermare che ogni autorità è illegittima, Wolff si sposta adesso verso l'estremo teorico opposto, proponendo una variante della disputa concettuale: lo stato non è niente di più che una associazione di membri, tanto necessario ad essi, così non esiste più questione di autorità. Wolff inoltre sostiene che ci può essere una soluzione pratica al problema dell'autorità: le istituzioni politiche devono essere decentrate e basate sulla «adesione volontaria» (quantunque egli può poi dire che un sistema basato sulla «adesione volontaria» non comporta affatto autorità). Stranamente, Wolff non sembra vedere nulla di strano in un «anarchismo» che proclami la necessità dello stato. La tesi centrale dell'anarchismo è esattamente che lo stato, compreso lo stato liberal-democratico, è intimamente «altro», e quindi le sue pretese di autorità non possono mai essere giustificate. Gli anarchici, filosofi o meno (si obietterà a questo punto), fanno affermazioni più ampie di questa. Come Wolff, essi sostengono che ogni autorità politica, non solo quella statale, è illegittima. È vero che gli scritti anarchici sono pieni di dichiarazioni di tal sorta. Pëtr Kropotkin, ad esempio, scrive che «l'anarchismo [...] si attiva per distruggere l'autorità in ogni suo aspetto» [6, p. 137]. Tali affermazioni vengono di solito prese nominalmente. Richard Flathman, ad esempio, criticando le considerazioni di Pitkin sull'autorità, sostiene che lo stato di natura nelle teorie di Hobbes e Locke offre un esempio di individui che vivono insieme senza autorità, e domanda «cosa altro hanno proposto gli anarchici?» [4, p. 103]. Ma qualunque rapporto sociale nella condizione di natura radicalmente individualista in Hobbes appare fondato sulla forza e sul potere, non sull'autorità, e lo stato di natura in Locke, con i padri-padroni e l'economia capitalista, non troverebbe certo favore presso gli anar-

chici. Né è così evidente che l'ideale anarchico implica un'assenza di autorità: non, cioè, se si considera l'anarchismo una teoria politica e non semplicemente una variante di scetticismo filosofico. La teoria politica dell'anarchismo non è una teoria del caos, con cui «anarchia» è diffusamente identificata, bensì una teoria di una specifica forma di organizzazione socio-politica che è, come deve essere, ordinata e governata da regole. Gli anarchici sono stati di norma militanti politici e scrittori popolari, non impegnati in precise distinzioni concettuali. È stata loro tendenza considerare «autorità» sinonimo di «autoritario», e quindi hanno identificato «autorità» con le strutture di potere gerarchiche, specialmente quelle statali. Nondimeno, le proposte pratiche e alcune discussioni teoriche al loro interno presentano un quadro diverso. Kropotkin definisce l'anarchismo «sistema socialista senza governo» [6, p. 46], ma in una occasione distingue anche «governo» e «stato»: egli scrive che «mi sembra che in stato e governo abbiamo due concetti di ordine differente» [7, p. X]. Purtroppo, Kropotkin non approfondisce la distinzione, ma sostiene che un anarchico, al limite, non rifiuta totalmente l'autorità politica. Questa conclusione è altresì suggerita dalle trasformazioni sociali e politiche auspiccate da Kropotkin. Egli sostiene che l'abolizione delle istituzioni politiche dello stato permetterebbe al «mutuo appoggio» di divenire il principio ordinativo della vita socio-politica. La riflessione intorno a questo principio presenta difficoltà analoghe ai recenti dibattiti, filosoficamente sofisticati, intorno alla cooperazione, alla reciprocità e alla obbligazione. In parte, è possibile interpretare l'affermazione di Kropotkin come una versione della disputa concettuale: «la pratica del mutuo appoggio [...] ha creato le condizioni reali della società» [8, p. 232]. Egli ricorre inoltre al «mutuo appoggio» per far riferimento ad esempi storici contemporanei di istituzioni cooperative basate sull'accordo volontario dei suoi componenti, ed è il principio del libero accordo a governare l'ordine socio-

politico anarchico. Tuttavia, come ho detto, nella vita politica l'auto-assunzione dell'obbligo e l'autorità presuppongono tale «libero accordo». Diviene in proposito significativo il ritratto compiuto da Kropotkin dell'organizzazione interna delle comuni che sostituiranno lo stato. Kropotkin immagina «comitati» che saranno preposti a questioni quali la casa, i commerci, e scrive che «è evidente che tutti questi comitati compiranno alcune delle funzioni reali o possibili del governo oggi vigente, ma non è meno evidente che non somiglieranno affatto al governo oggi vigente» [9, p. 69].

I teorici della politica iniziano a guardare oltre il convenzionale orizzonte liberale secondo cui si può dire che ogni cittadino ha un'obbligazione verso lo stato: «dobbiamo capire che la nostra principale obbligazione deve andare verso ciò con cui siamo coinvolti in una impresa comune. Il governo o il regime è un'istituzione nata dalla necessità di amministrare e portare avanti le finalità della vita comune. [...] La nostra obbligazione al regime (persino a quell'astrazione olistica e violenta conosciuta come stato) è al contempo secondaria e opportunista» [25, pp. 75-76].

Non è difficile capire perché i teorici inizino ad allontanarsi dalla concezione verticale dell'obbligazione politica. Un motivo è che il vuoto morale di tale idea è un formidabile incentivo a osservare la ricchezza delle pratiche e delle istituzioni quotidiane per una analisi delle azioni volontarie degli individui che sono tenute a costituire l'obbligazione politica. Ma se le associazioni «private» sono la dimora di una vita morale e politica densa di senso, allora è arduo spiegare perché lo stato detiene una pretesa, oppure quale genere di vincolo rimane tra cittadino e stato. Una risposta a tali interrogativi, che deriva facilmente dall'approccio concettuale, è quella di sostenere che l'obbligazione verso lo stato è una obbligazione tra cittadini giacché esso è un tipo di associazione speciale: è un ordine etico, la materializzazione della «vita comune» dei suoi membri, ovvero l'unione sociale delle unioni

sociali. La partecipazione alle associazioni dello stato può pertanto produrre un'obbligazione politica. Ma i giochi di prestigio hegeliani con il termine «stato», anche se brillantemente effettuati, servono a velare anziché risolvere i problemi; presentando l'obbligazione politica come vincolo orizzontale tra cittadini si comincia a focalizzare una concezione differente del rapporto. Nonostante persista una ambiguità hegeliana sullo «stato» in recenti dibattiti sull'obbligazione politica, i teorici liberal-democratici considerano poco criticamente lo «stato», dandolo per scontato come «fatto». Nella teoria contrattualista liberale, il «politico» è identificato con lo «statuale», e quest'ultimo con un particolare assetto di istituzioni che si stagliano separate dalla sfera privata della vita sociale, benché la regolino da «arbitro» imparziale. La sfera politica, o stato, è un'arena di rappresentanti, di esperti o professionisti, non una sfera in cui i cittadini sono attivi, tranne occasioni particolari quando i rappresentanti vengono eletti. L'idea verticale dell'obbligazione politica è integrata a questa idea di stato; anzi, non è nient'altro che un'interpretazione dell'alienazione periodica di autorità politica per «consenso» a rappresentanti. Ora, l'idea di stato-arbitro esige un'analisi dello sviluppo storico delle funzioni dello stato liberale. Al contempo, però, tale sviluppo offre un secondo motivo di disagio nei confronti della tradizionale idea liberale di stato. La gestione statale dell'economia capitalista, e il crescente coinvolgimento dello stato in altre aree della vita sociale, rendono ardua la conservazione della separazione tra stato e vita comune dei suoi membri. Se lo stato è parte delle associazioni e delle pratiche di vita quotidiana, anziché esserne separato, allora diviene più plausibile vederlo come una forma speciale di associazione in cui si assume un'obbligazione politica. Tuttavia, vedere lo stato in tal senso significa vederlo diversamente da «arbitro» esterno, o da insieme di determinati istituzioni di governo. Lo stato oggi è concepito come parte e frammento dei meccanismi che mantengono

e rafforzano le diseguaglianze della vita quotidiana: «quella cosa chiamata governo è in grado di fare solo ciò che si suppone faccia se alle sue spalle esiste un apparato responsabile della riproduzione del sistema sociale entro il quale opera il governo. Quell'altra cosa, che in effetti non si può toccare o vedere direttamente, è lo stato» [23, p. 149].

I teorici liberal-democratici non possono permettersi di «vedere o toccare» questa più ampia concezione di stato, per quanto i loro discorsi possano contare su di essa, giacché erode l'immagine liberale di stato «arbitro» imparziale e introduce altresì una più ampia concezione del «politico». Entrambi i fattori pongono una sfida al successo ideologico della teoria liberale. Se il «politico» cessa di essere identificato con lo «statuale» in senso stretto, allora crolla la separazione cruciale tra «privato» e «politico». Ma l'ipotesi liberale sull'obbligazione politica dipende precisamente da quella separazione: l'obbligazione politica è differente dalla promessa.

In relazione agli elementi in atto dello stato, non sorprende di rintracciare definizioni del «politico» in tipiche opere di scienza politica che si richiamano ampiamente all'esistenza di strutture di potere o di autorità e all'allocatione autoritaria dei valori. Le organizzazioni della vita economica sono certamente «politiche» in base a quelle definizioni, ma pochi teorici ne esplorano il significato ed i risvolti per una teoria e pratica liberal-democratica. Tali definizioni, alla stessa stregua delle concezioni radicalmente pluraliste del consenso e dell'idea allargata di stato, si discostano da una visione liberal-democratica e statale della vita politica. Ogni lettura dello stato liberal-democratico deve dare una collocazione centrale ai suoi elementi essenziali: e precisamente, all'alienazione dei cittadini, attraverso elezioni, dei diritti di decisionalità politica. Una lettura dello stato liberal-democratico che accolga le attuali funzioni allargate rappresenta, pertanto, più di un'estensione dell'idea di stato in qualità di

ordine etico o di unione sociale di unioni sociali. L'idea di stato-associazione non ha alcun legame necessario con l'investitura di rappresentanti. In tal senso, lo «stato» arriva al primo stadio del contratto sociale liberale (sebbene la nuova comunità politica di Locke sia indifferenziata oppure, al limite, ricomprenda solo famiglie).

La teoria di Jean-Jacques Rousseau mostra che, se occorre rintracciare una nuova associazione politica in una auto-assunzione di obbligazione politica, allora non può esserci alcun secondo stadio del contratto, vale a dire non può esserci alcun stato liberale. Piuttosto, i cittadini nel loro insieme devono creare la loro obbligazione e la loro autorità politica attraverso la partecipazione elettorale nella comunità democratica; non può esserci alienazione di autorità politica ai rappresentanti, che è quindi detta «obbligazione politica». Friedrich Hegel aveva ragione a sospettare degli effetti del volontarismo liberale per lo stato costituzionale. Prendere sul serio l'ideale politico dell'auto-assunzione dell'obbligazione significa negare di poter giustificare l'autorità dello stato liberal-democratico e l'obbligo politico (ipotetico) dei cittadini. Significa negare il nucleo duro della teoria contrattualista liberale secondo la quale lo stato liberale è necessario a una vita democratica ordinata. Non è possibile riconciliare l'idea di obbligazione «politica» come rapporto orizzontale tra cittadini con il concetto liberale di «politico». Essa è compatibile solamente con un concetto democratico rielaborato, presupponendo una comunità politica non statuale come associazione politica di una molteplicità di associazioni politiche. I membri della comunità sono cittadini di molte associazioni politiche, che sono vincolate da legami orizzontali e plurali di obblighi politici auto-assunti. L'elemento essenziale di una rielaborazione democratica del «politico» è che esso non è più concepito come scisso dalla vita quotidiana. La sfera politica è una dimensione collettiva della vita sociale nella sua globalità. È l'area di esistenza sociale in cui i cittadini cooperano volontaria-

mente insieme facendo fronte alla vita comune e all'impegno comune. È importante sottolineare che, sebbene la dimensione quotidiana della vita sociale, in tale rielaborazione, non sia indipendente dalla vita politica, essa è ancora distinta. Si immagina talvolta che l'unica alternativa all'idea liberale di politico sia l'assimilazione delle due dimensioni della vita sociale: lo testimonia lo slogan diffuso «il personale è politico». Si tratta di uno slogan utile, purché non lo si prenda troppo alla lettera. Identificare il personale e il politico non coglie la reciprocità o comunità e l'individualità della vita sociale, più di quanto non lo faccia la reificazione liberale del politico.

Un concetto democratico di vita politica deve mostrare in che maniera è costituita da regole radicate nella vita quotidiana (pur trascendendola), proprio come la pratica sociale della promessa presuppone (e la trascende) la «regola della promessa». Le due dimensioni della vita sociale hanno le loro caratteristiche e sono ordinate da regole distinte, benché collegate. In quest'ambito resta da compiere tanto lavoro teorico, in particolare nell'esplorazione di regole o principi di diritto politico compatibile con la pratica dell'auto-assunzione di obbligazione politica. Una teoria democratica di forte volontarismo deve «coniugare ciò che sembra inconiugabile» [22, p. 461], in quanto deve ricomprendere libertà ed eguaglianza, e altresì ragione e principi sostanziali di moralità politica. Un effetto della pratica dell'obbligo politico è quello per cui ci saranno occasioni in cui i cittadini sanno che dovranno assumere o meno un obbligo, o in cui dovranno prestare consenso o meno. Non occorre poi tanto sottolineare il contrasto tra questo concetto di agire politico e questa organizzazione della vita politica, e la tesi liberale secondo la quale la vita politica deve essere retta da regole procedurali formali che costituiscono un metodo politico neutrale. Si ipotizza spesso che il «politico» si riferisce a rapporti di potere (che è un motivo per cui, a ragione dello stile di vita sessuale e familiare odierno, è possibile

supporre che il personale è il politico). Una trasformazione democratica dello stato liberal-democratico potrebbe allora prefigurare la fine del politico medesimo². Tuttavia, e nonostante l'anarchismo filosofico, la dimensione collettiva della vita sociale non può scomparire; piuttosto scopo del cambiamento politico democratico è, per quanto possibile, trasformare le relazioni di potere in relazioni di autorità nelle quali i cittadini esercitano collettivamente autorità politica. La loro decisionalità determinerà contenuto e limiti della dimensione «politica» delle loro esistenze. Ciò suonerà impreciso e arbitrario ai teorici della politica che ne possiedono una visione «realista».

Tuttavia, una volta messo da parte l'individualismo astratto, non ci sono ragioni per pensare che una tale decisionalità sarà più o meno arbitraria di altri aspetti della decisionalità partecipativa. L'apertura fa parte della creatività politica dei cittadini; «una volta ammessa l'inesistenza [...] di confini di natura» tra politica e vita quotidiana, sarà possibile «immaginare una società [...] che crea una singola associazione volontaria con date finalità e che è composta da una pluralità di associazioni volontarie con altre finalità; entrambe le rispettive finalità (delle associazioni più grandi e delle altre) e le identità e i componenti delle subassociazioni potrebbero essere immaginate da un flusso di risposte a condizioni» [13, pp. 222-223].

Una riconcettualizzazione del «politico» in tal senso configura il tentativo di muovere verso una prospettiva teorica non astrattamente individualista e non contrattuale (il che implica che alcuni concetti, indissolubilmente legati all'individualismo astratto vadano esautorati e non rivisti).

2. Si veda il seguente passo: «Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, [...] il pubblico potere perderà il suo carattere politico» [15, p. 158; 16, pp. 6-15].

Conflitto teorico

In conclusione vorrei prendere in considerazione tre aspetti di tale prospettiva, cominciando con il sottolineare una dimensione del conflitto tra teoria liberale e teoria democratica. Questa è una teoria di interrelazioni, che si interessa di relazioni tra individui, con le loro caratteristiche, e di forme delle istituzioni sociali e politiche, tra concetti e vita sociale, tra concetti stessi, e tra teoria e prassi politica. La teoria liberale si sforza di separare queste cose, vedendo, ad esempio, la «natura umana» indipendentemente da determinate istituzioni sociali e politiche. Nella critica rousseauviana della teoria contrattualista liberale, libertà ed eguaglianza sono considerate integralmente interconnesse. Nella teoria liberale, i due concetti sono considerati nella loro indipendenza, e può pertanto sembrare che le «istanze odierne di eguaglianza vengano rivolte nel linguaggio della verità (ad esempio il movimento delle donne)» [22, p. 457]. Ma le donne non richiedono semplicemente eguaglianza (nella misura in cui le loro istanze oltrepassano l'allargamento di eguaglianza formale di opportunità pari sia agli uomini sia alle donne); né richiedono libertà intesa secondo la teoria liberale. Le istanze femministe tendono a rimediare tre secoli di adattamento liberale al patriarcato; tendono a garantirsi il riconoscimento concreto che le donne sono «individui» al pari degli uomini, che sono persone autonome, libere ed eguali, esseri che possono ben praticare l'auto-assunzione di obblighi politici. L'indipendenza o l'autonomia è centrale (come si accorse Rousseau) sia alla libertà sia all'eguaglianza. La libertà e l'eguaglianza richieste dalle donne si implicano vicendevolmente. Si crede che le donne siano «naturalmente» inferiori agli uomini per forza, carattere e capacità, e quindi non libere perché considerate «naturali» appendici degli uomini, e non eguali perché «naturali» sudditi degli uomini; oppure, al contrario, non eguali perché dipendenti e non libere perché subordinate.

Se è diffusa la convinzione che le donne siano «naturalmente» escluse dall'ideale di libertà individuale e di eguaglianza, è altrettanto diffusa la convinzione che gli uomini siano «per natura» individui proprietari. Le considerazioni sulla diffusione di questa «morale naturale» potrebbero suggerire che parlare di democrazia autogestionaria e di vita sociale intesa come progettualità volontaria siano in verità utopiche, e che sia necessario lo stato per imporre la cooperazione sociale. La seconda riflessione che vorrei fare è rivolta all'interrogativo: «su quali basi una teoria critica rintraccia le speranze di futuro?» [17, p. 213].

Era un interrogativo che poneva pure Rousseau. Egli scrisse «che lo spirito sociale, il quale deve essere l'opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa; e che gli uomini fossero prima delle leggi ciò che devono diventare per mezzo di esse» [20, p. 59].

Ogni forma di vita sociale esige una forma determinata di coscienza o «spirito sociale» nei suoi membri. Il problema è che nessuna forma di cambiamento sociale e politico radicale sembra presupporre il fatto che la seconda grande trasformazione umana, per Rousseau, ha già avuto luogo; la forma di coscienza necessaria per il nuovo ordine sociale (e che sarà ulteriormente sviluppata al suo interno) deve già esistere, così sembra, altrimenti il cambiamento non sarà possibile. In che modo allora i teorici della politica hanno una speranza di futuro? La risposta di Rousseau a tale domanda, o meglio, il modo in cui la evita, è stata quella di introdurre la vecchia e grandiosa figura del Legislatore che istituisce la nuova associazione politica. Il Legislatore è talvolta considerato centrale nel discorso di Rousseau, ma egli non usurpa nessuno dei diritti sovrani del popolo né fa parte del governo, il che indica come egli sia esattamente quel che Judith Shklar sostiene non essere: e precisamente, un artificio «inventato per far decollare l'utopia» [21, p. 128; 10].

Ritornare ai Legislatori, o suoi equivalenti moderni,

incoraggia l'idea che la democrazia partecipativa e la pratica di auto-assunzione dell'obbligo politico siano pura utopia, ma dalla prospettiva della teoria contrattualista non sembra ci sia alternativa di sorta. La teoria contrattualista propone che il cambiamento socio-politico emerga da una «origine» e che si radichi in una «natura umana» sovratemporale. Da questa prospettiva astrattamente individualista, la costruzione di un ordine politico volontario, al pari della pratica della promessa, sembra porre problemi insolubili. Ma la guerra o i disagi dello stato di natura non sono il prodotto di una «natura umana» sovra-storica, bensì risultano dalle azioni di individui sociali, astratti dal mercato, dotati della coscienza di appropriazione, che si attivano contro la cooperazione volontaria nel momento in cui i vincoli di diritto civile (ovvero ogni rapporto sociale) sono fantasiosamente rimossi [22, p. 141].

La coscienza politica odierna degli abitanti delle democrazie liberali è più complessa di quanto proponga la teoria contrattualista. Essa è ispirata dall'amicizia, dall'amore, dalla solidarietà, e da relazioni sia di obbligazioni che di interesse di sé. Inoltre, se il movimento dei lavoratori ha assistito lo sviluppo dello stato liberal-democratico, ha pure lottato contro di esso, mantenendo vivi concetti democratici e forme di azione e organizzazione. Analogamente, la diffusione dell'individualismo proprietario è solo una parte dell'eredità dei movimenti di liberazione. Il movimento femminista, ad esempio, riemerso a dispetto della tanto decantata efficacia dei processi di socializzazione che pongono le donne in una posizione subordinata, dipendente e apolitica, mira a trasformare la società liberale in un modo adatto a costruire una democrazia autogestionaria.

I seguaci del patriarcato e del conservatorismo affermano che ognuno nasce involontariamente in un determinato ordine sociale, e quindi non può esserci nessun contratto sociale volontario. Una teoria politica non contrat-

tualista non dipende da una «origine» ed è in grado di replicare a questa obiezione al volontarismo. È vero che nessuno viene al mondo pienamente maturo e libero, nonché eguale e libero da ogni legame sociale; ma sono soltanto gli individualisti astratti che lo sostengono. Il fatto che gli esseri umani siano creature sociali, venute al mondo in una rete di relazioni sociali, rappresenta il fondamento, e non la barriera, dell'istituzione di un'associazione politica democratica; è nel corso della vita sociale comune che i singoli individui imparano come cooperare, in cui affinano le capacità necessarie per creare e preservare un ordine sociale volontario. Le speranze di futuro dipendono dalla potenzialità di cultura sociale e politica e dall'azione e organizzazione sociale e politica, non dalle origini magiche dei contratti sociali.

traduzione di **Salvo Vaccaro**

Riferimenti bibliografici

1. P. ABBOTT, *The Shotgun behind the Door: Liberalism and the Problem of Political Obligation*, Georgia University Press, 1976.
2. Peter BACHRACH, Morton BARATZ, *Power and Poverty*, Oxford University Press, Oxford, 1970. Edizione italiana, *Le due facce del potere*, Liviana, Padova, 1986.
3. William CONNOLLY, *The Terms of Political Discourse*, D.C. Heath, Lexington, Mass., 1974.
4. Richard FLATHMAN, *Political Obligation*, Atheneum, New York, 1972.
5. William GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976.
6. Pëtr KROPOTKIN, *Anarchism. Its Philosophy and Ideal, e Anarchist Communism. Its Basis and Principles*, in R. BALDWIN (a cura di), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Dover, New York, 1970.
7. Pëtr KROPOTKIN, *Lo stato e il suo ruolo storico*, Longanesi, Milano, 1950.
8. Pëtr KROPOTKIN, *Mutual Aid*, Penguin, Middlesex, 1939. Edizione italiana, *Il mutuo appoggio*, Salerno, Napoli, 1982.
9. Pëtr KROPOTKIN, *Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?*, in Martin MILLER (a cura di), *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, Mit Press, Cambridge, 1970.
10. Ursula K. LE GUIN, *Quelli di Anarres*, Editrice Nord, Milano, 1994.
11. Steven LUKES, *Individualism*, Blackwell, Oxford, 1973.
12. Steven LUKES, *Power. A Radical View*, McMillan, London, 1974.
13. William McBRIDE, *Voluntary Association. The Basis of an Ideal Model, and the «Democratic» Failure*, in John PENNOCK e John CHAPMAN (a cura di), *Voluntary Associations*, Atherton, New York, 1969.
14. J. MARTIN, *Men against the State*, Ralph Myles, Colorado Springs, 1970.

15. Karl MARX e Friedrich ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino, 1962.
16. Ralph MILIBAND, *Marxism and Politics*, Oxford Press, Oxford, 1977.
17. J. MILLER, *Review of Habermas' «Legitimation Crisis»*, in *Telos*, numero 5/1977.
18. Robert NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981.
19. Hannah PITKIN, *Obligation and Consent*, in Paul LASLETT, Walter RUNCIMANN e Quentin SKINNER (a cura di), *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, Oxford, 1972.
20. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1966.
21. Judith SHKLAR, *Men and Citizens*, Cambridge Press, Cambridge, 1969.
22. Charles TAYLOR, *Hegel*, Cambridge Press, Cambridge, 1975. Edizione italiana, *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna, 1984.
23. Alan WOLFE, *New Directions in the Marxist Theory of Politics*, in *Politics and Society*, numero 4/1974.
24. Paul Robert WOLFF, *In difesa dell'anarchismo*, Isedi, Milano, 1973.
25. B. ZWIEBACH, *Civility and Disobedience*, Cambridge Press, Cambridge, 1975.





Pietro Adamo / *Liberali e libertari nel Seicento inglese* ●



*Il pensiero liberale e il pensiero libertario sono stati entrambi sull'onda lunga della secolarizzazione e della formazione del moderno stato-nazione. Le elaborazioni in tema di tolleranza (e quindi di sperimentazione sociale e politica) avanzate dagli esponenti di queste due tendenze hanno mostrato orientamenti marcatamente diversi sin dagli albori della modernità. Di questo si occupa Pietro Adamo, autore di *Il dio dei blasfemi. Anarchici e libertini nella Rivoluzione inglese*, (1995). Ha curato i volumi di *John Goodwin, Theomachia* e altri scritti sulla tolleranza (1996) e *Paul Goodman, Individuo e comunità* (1995).*

L'anarchia è la filosofia della tolleranza.
(Camillo Berneri, 1924).

Agli inizi degli anni Novanta del Settecento William Godwin offrì ai suoi lettori il seguente commento sulle innovazioni istituzionali dei repubblicani francesi:

Il principio del consenso dei distretti ha un'immediata tendenza, forse con una gradualità salutare, a condurre verso la dissoluzione del governo. [...] Esso si fonda sulla stessa base del principio del giudizio privato, dal quale ci si può forse aspettare, mentre si imprime nelle menti degli uomini, che soppianti l'azione sociale in senso collettivo. È desiderabile che i più importanti atti dei rappresentanti nazionali siano soggetti

all'approvazione o al rifiuto dei distretti [...] esattamente per le stesse ragioni per cui è desiderabile che gli atti degli stessi distretti debbano [...] entrare in vigore solo in quanto relativi agli individui da cui questi atti sono approvati. [18, p. 609].

Godwin stava faticosamente ricombinando alcuni elementi della cultura illuminista e della tradizione del *dis-sent* protestante in una teoria «anarchica» del decentramento politico e dell'autonomia intellettuale. Tale teoria, oltre ad avversare i teorici dell'assolutismo, si contrapponeva sia al liberalismo riformista, sia al giacobinismo radicale, fautori di un progetto di rinnovamento politico e morale che passava per il rafforzamento degli enti statuali e governativi. Ai liberali l'autore di *Enquiry concerning Political Justice* rimproverava in particolare le semplificazioni contrattualistiche, l'acritica apologia della rappresentanza, l'idea che il governo potesse essere espressione reale e legittima della società, la giustificazione dell'obbedienza, e così via.

Nel momento in cui l'*ethos* libertario cominciava quindi ad assumere i tratti specifici del progetto anarchico il contrasto con i presupposti filosofici del liberalismo si rivelava uno dei suoi principi ispiratori più saldi e pregnanti. Tuttavia lo stesso atteggiamento di Godwin sembrava presentarsi come il frutto di una serie di esperienze profondamente radicate tra i libertari di lingua inglese del tardo Settecento: una sorta di consapevolezza storica dell'insufficienza del liberalismo, che era condivisa in forme differenti dal deista Thomas Jefferson, dall'ex quacchero Thomas Paine, dal mistico William Blake, dal populista William Cobbett. Nella coscienza di questi le contrapposizioni che avevano modellato l'esperienza della modernità in Inghilterra e nelle sue colonie del Nord America (tra Enrico VIII e i riformatori, Elisabetta e i puritani, i moderati e i radicali della Rivoluzione inglese, i whig e i repubblicani, sino al governo di William Pitt e le Corresponding Societies) avevano preso la forma lin-

guistica e concettuale di una radicale antitesi tra il riformismo gattopardesco delle élites, imposto dall'alto, paternalistico, «colto», che nascondeva sotto un ambiguo idioma dei diritti universali specifici interessi di ceto, e l'iniziativa rivoluzionaria dei gruppi subordinati, cui si univa, nell'ottica di questi pensatori profondamente influenzati dall'eredità della cultura protestante più radicale, una concettualizzazione dei diritti in chiave di difesa dell'individualità, dell'autonomia personale e dell'indipendenza intellettuale (ciò che Godwin indicava con il termine «private judgement»). Essi si contrapponevano così a qualsiasi forma di autorità e di gerarchia, e in particolare alle istituzioni positive tradizionali: «La società è una benedizione in qualsiasi senso», affermò Paine, «ma il governo, anche nel senso migliore, non è altro che un male necessario» [33, p. 135].

Uno dei momenti più emblematici nello sviluppo di questa antitesi è forse rintracciabile nel dissidio seicentesco sulla tolleranza religiosa. Già Paine, scrivendo alla fine del Settecento, aveva colto la natura ambigua dell'affermazione degli ideali di libertà di coscienza così come erano usciti dal crogiolo seicentesco, nella forma del *Toleration Act* britannico prima e nella propaganda filoinglese (più o meno illuminista) poi. Voltaire, per esempio, aveva celebrato con convinzione le virtù di un «popolo tanto eccezionale». L'Inghilterra era «il paese delle sette», dove «un uomo libero» andava «in cielo per la strada che gli piace», affermò, soffermandosi poi con sincero compiacimento antireligioso sul funzionamento del meccanismo istituzionale della concessione della tolleranza, che escludeva molti *dissenters* dal pieno godimento dei diritti civili e che in questo modo ne «convertiva tanti» alla religione di stato [47, pp. 229-230]. Di converso, Paine pronunciò una sferzante condanna delle implicazioni repressive ed elitarie dei principi «liberali» incapsulati nel *Toleration Act*: «la tolleranza non è l'opposto dell'intolleranza, ma una sua simulazione. Entrambi sono dispotismi.

La seconda si appropria del diritto di negare la libertà di coscienza, la prima di concederla» [34, p. 231].

Questi due opposti atteggiamenti relativi sia alla *British Constitution* sia al nodo tematico della tolleranza sono in certo modo riconducibili a due tradizioni intellettuali create negli infuocati dibattiti dell'Inghilterra seicentesca: da un lato coloro che intendevano «concedere» spazio alle coscienze in un quadro di controllo istituzionale e irregimentazione del dissenso, dall'altro coloro che concepivano la libertà religiosa come il prodromo di una complessiva liberazione del pensiero, in vista di un ampliamento degli ambiti della sperimentazione individuale e collettiva nella sfera dell'economia e della politica, del sesso e della famiglia.

Religione e convivenza civile

Per gli occidentali moderni, convinti di vivere in un mondo privo di incanti (di qualsiasi genere), è difficile immaginare come le istanze religiose, e a volte persino i dissidi finemente teologici ed ecclesiologici, possano aver costituito uno dei veicoli privilegiati dei modelli e dei paradigmi sociali e politici all'alba della modernità stessa. Eppure nelle dispute sulla transunstanziamento, sulla carne celeste di Gesù Cristo, sull'esercizio del potere nella congregazione, sui paramenti dei preti e su altri soggetti che sembrano oggi altrettanto irrilevanti e astrusi, non è difficile scorgere linguaggi, processi discorsivi, slittamenti semantici, analogie e assonanze concettuali che traslano la discussione dal terreno della dottrina a quello delle interrelazioni tra gli uomini, costituendo una delle più influenti basi operative per definire non solo le fonti dell'autorità e la legittimità dei poteri, ma la natura stessa dei fini della vita sociale.

La polemica sulla transunstanziamento, per esempio, riguardava sì la natura della consacrazione del pane e del vino (se cioè divenissero o no la carne e il sangue di Cristo), ma implicava differenti concettualizzazioni del

potere sacerdotale. Per i cattolici il clero investito da dio del potere di cambiare gli elementi naturali vantava diritti tali da divenire un agente sociale e politico autonomo, con un'ideologia in grado di giustificare l'imposizione di una logica sociale gerarchica e autoritaria. I riformati, al contrario, negavano al prete particolari poteri taumaturgici e particolare autorità, avviandosi a strutturare l'esperienza umana entro parametri puramente laici. La questione del potere all'interno della congregazione mostra implicazioni socio-politiche anche più marcate. Non pochi studiosi hanno sostenuto che il congregazionalismo (la dottrina secondo la quale il potere all'interno della chiesa viene esercitato dalla congregazione nel suo complesso, per mezzo del voto a maggioranza di tutti i maschi adulti) è stato uno dei principali vettori delle dottrine democratiche in epoca moderna. Le chiese in cui veniva adottata questa pratica (in senso più o meno pieno) divenivano palestre di esercitazione politica, in cui i rapporti tradizionali di autorità e dominio venivano messi a dura prova. Chi difendeva i privilegi clericali (ovvero la leadership degli anziani e dei ministri del culto) si faceva interprete di una concezione delle relazioni sociali di questo tipo. Per esempio Francis Johnson, uno dei separatisti inglesi del primo Seicento, così rinnegò la sua precedente scelta congregazionalista:

Se con questa parola (chiesa o congregazione) intendiamo indicare, come vorrebbe qualcuno, la moltitudine di uomini, donne e ragazzi, allora questi dovrebbero essere presenti di persona per impegnare se stessi e fornire il loro contributo nell'udire e giudicare le questioni che ogni giorno vengono sollevate tra gli uomini e i loro fratelli. E quando dovesse capitare un qualche provvedimento per il peccato di un padrone, un padre, un marito e simili, succedrebbe che i servi potrebbero accusare il padrone e lamentarsene, il figlio fare altrettanto con il padre, la moglie con il marito, persino i sudditi con il sovrano: gente a cui il Signore non ha affidato alcuna autorità o governo. [24, p. Br].

Invece il separatista Robert Browne, uno dei maestri di Johnson, dichiarò, immediatamente dopo aver offerto una descrizione «democratica» dei poteri della congregazione, di «aver dato queste definizioni in termini tanto generali perché possano esser applicate anche allo stato civile» [8, p. 339].

La consapevolezza delle potenzialità del discorso religioso, e le preoccupazioni che ne derivavano, erano quindi ampiamente diffuse. E la questione della tolleranza era probabilmente l'argomento in cui più immediate erano le implicazioni di tipo civile e politico.

Modelli di tolleranza

In genere le storie della tolleranza tracciano un quadro «eroico», in cui i «combattenti per la libertà» e i difensori dei diritti della coscienza si scontrano con le forze dell'assolutismo e del pregiudizio, costituendo nel processo i valori fondanti della civiltà occidentale moderna. In questa visione teleologica si fondono pensatori ed esperienze del tutto diverse, accomunate a volte soltanto dall'«anticipazione» della modernità. Così alcuni fautori della repressione (Georgius Cassander, Francesco Bacone, Wilhelm Gottfried Leibniz) possono comparire a fianco dei sostenitori di una tolleranza limitata (John Locke), dei teorici della supremazia dello stato «arbitrale» (Ugo Grozio, Baruch Spinoza) e dei difensori ad oltranza della libertà di pensiero nei suoi risvolti pratici e «sperimentali» (Jacopo Aconcio, Roger Williams, John Milton) [23]. Le differenti concettualizzazioni del ruolo della tolleranza esprimevano in realtà presupposti e fini assai diversi e si articolavano intorno a opzioni e ipotesi sociali e politiche palesemente contrastanti. In questo coacervo di elaborazioni possiamo distinguere quattro modelli principali: lo scettico, l'adiaforico, l'olandese e il fallibilista [2]. Occorre tuttavia tener presente che spesso, nei concreti confronti storici, gli individui usavano argomenti specifici tratti da tutti e quattro questi modelli generali.

Lo scetticismo, in grande ripresa nel Cinquecento,

modellò le istanze di non pochi «combattenti per la libertà» [35]. Possiamo anzi dire che tutti loro condividevano una certa misura di scetticismo: solo i più convinti assertori dell'esistenza di una verità universale afferrabile per le menti umane potevano permettersi di predicare l'intolleranza. Gli eredi di Cicerone, Pirrone e Sesto Empirico insistettero invece sulla natura fallibile della conoscenza umana: «le nostre facoltà intellettuali e sensibili sono senza fondamento e senza base», affermò Michel de Montaigne, «non fanno che galleggiare e vagare alla ventura» [30, p. 253]. Sebastiano Castellione, il principale nemico del dogmatismo calvinista a metà Cinquecento, si servì di argomenti filoscoettici per mettere in discussione le pretese autoritarie e le certezze epistemologiche dei suoi avversari: «sono numerose le cose [che] non possono essere sottoposte al giudizio dei sensi» [12, p. 137].

Per gli scettici le controversie religiose che insanguinavano l'Europa del Cinquecento erano quindi basate su una pretesa di infallibilità ingiustificata e irragionevole. Ma questo atteggiamento non li conduceva necessariamente alla tolleranza. Essi adottarono in genere la strategia della «sospensione del giudizio»: questa da un lato poteva condurre all'invito alla sopportazione reciproca (Castellione), ma dall'altro poteva indicare la preferibilità dello *status quo* (Montaigne). Il caso di quest'ultimo è particolarmente emblematico: il rifiuto della controversia, con il suo corollario della sfiducia nel dibattito e nel confronto, portò Montaigne a concettualizzare la tolleranza in chiave di puro espediente strumentale atto a impedire che la discordia tracimasse nella vita civile. In questo senso la libertà di coscienza non aveva in sé nulla di positivo: se non fosse stata necessaria per la pace civile, non vi sarebbe stato vantaggio alcuna nel concederla.

Se le giustificazioni scettiche della tolleranza facevano intravedere la possibilità di derive autoritarie, altrettanto si può dire, e con maggior decisione, per il modello adiaforico. *Adiafora* (letteralmente «cose indifferenti»)

erano secondo Paolo di Tarso gli elementi del culto e della dottrina non necessari alla salvezza. Tra Cinque e Settecento non pochi pensatori sostennero che i fedeli erano legati solo da pochissimi articoli di fede (la credenza in dio e in Cristo, il Credo). Le cervelotiche divagazioni dei teologi sulla transustanziazione, l'incarnazione, la trinità, e così via, erano solo *adiafora* che non riguardavano per nulla la profonda unità morale del mondo cristiano: per questo motivo i fedeli potevano vivere in pace tra loro, senza cominciare a combattersi ogniqualvolta spuntasse una novità o venisse enunciata una dottrina «indifferente». E tuttavia la teoria irenica degli *adiafora* celava una logica incentrata sull'esclusione. La definizione di una serie di articoli di fede necessari, per quanto larga, non poteva necessariamente includere tutti: per esempio gli atei, gli appartenenti ad altre religioni e gli «eretici» più impenitenti venivano in genere tagliati fuori ed esclusi dall'esercizio della libertà.

Non di rado i sostenitori di questo tipo di irenismo apparentemente tollerante si servirono della teoria per giustificare progetti profondamente intolleranti. Filippo Melantone, per esempio, cercò negli anni Trenta del Cinquecento un accordo «adiaforico» con i fedeli di Roma in chiave apertamente anabattista: luterani e cattolici dovevano trovare un accordo in modo da poter «separare la vera chiesa che custodisce il vangelo dalle conventicole delle altre sette» [29, p. 215]. E Leibniz, che nell'ultimo scorcio del Seicento tentò ripetutamente di costruire su base adiaforica un fronte comune tra cattolici, luterani e riformati «rispettabili», progettava la convocazione di un potente consiglio ecumenico che avrebbe potuto usare con efficacia le armi della repressione contro libertini, «materialisti» e «irreligiosi» vari [26, p. 215].

In quanto agli «olandesi», il loro modello era stato prodotto in modo quasi naturale dalla storia del loro stesso paese, dove convivevano, sin dalla proclamazione della repubblica (1581), confessioni religiose diverse. I dirigenti

delle Province Unite sostennero così il principio della libertà religiosa, opponendosi, con alterna fortuna ma con successo globale costante, ai tentativi di limitarne la portata da parte delle fazioni interne più autoritarie (in genere i calvinisti). Nel corso del processo il paese divenne noto come il «rifugio» di tutti i perseguitati, i dissidenti e gli «eretici» dell'epoca. Inoltre, lo straordinario successo economico della giovane repubblica costituì uno dei leit motiv della propaganda filolandese: allettate dalla prospettiva di un incremento dei profitti, le élite commerciali di mezza Europa sposarono con entusiasmo il modello di tolleranza delle Province Unite.

Sin dall'inizio gli olandesi identificarono nello stato l'ente che aveva maggiori probabilità di imporre il rispetto del principio della libertà religiosa: esso si configurava come imparziale e indifferente, e, in quanto tale, come il più adeguato arbitro delle controversie. Il suo intervento doveva indirizzarsi da un lato alla protezione dei cittadini dalle eruzioni dell'intolleranza, e dall'altro ad assicurare agli stessi il libero esercizio delle loro preferenze religiose [17]. Il modello si coniugava però con le ragioni dello stato-nazione creato tra Cinque e Seicento; la pretesa di centralizzazione «neutrale» degli olandesi rafforzava le nuove pratiche di gestione e controllo da parte delle élites urbane in ascesa, fondate su forme di esercizio del potere che si giustificavano appunto in virtù della loro impersonalità e imparzialità, ma che erano espressione di ceti e gruppi precisi, padroni dello stato e vestali delle sue funzioni.

Le ambiguità del modello sono palesi nel *Trattato teologico-politico* composto da uno dei suoi massimi esponenti, Spinoza. Questi, dopo aver celebrato le Province (dove «convivono in perfetta concordia uomini di tutte le nazioni e di tutte le religioni» e dove lo stato non si interessa affatto «della setta o della religione» cui gli uomini appartengono) e aver giustificato le ragioni della libertà di pensiero, demandò allo stato il potere di discriminare tra condotte conformi e non conformi alla «pace», senza

lasciare spazio alcuno agli individui («la somma potestà non è soggetta ad alcuna legge, ma tutti debbono a essa obbedire in tutto»). Spinoza (in ciò sta la sua particolarità) ammise che questo comportava il pericolo del totalitarismo statalista: le autorità potrebbero «regnare nel modo più dispotico», anche se ciò non «è compatibile con il giudizio di una sana ragione» [45, pp. 481, 488]. Nel modello olandese la resistenza di gruppi e individui è illegittima, mentre lo stato assume le minacciose sembianze di un potere assoluto e indiscutibile.

Ben diverse le conclusioni dei fallibilisti, che si concentrarono soprattutto sugli aspetti epistemologici del problema. Al centro del loro paradigma troviamo (al contrario degli altri (presunti) sostenitori della tolleranza) un apprezzamento incondizionato per la logica della controversia. Fu l'italiano Jacopo Aconcio, autore degli *Stratagemata Satanae* (1564), a dare piena forma e coerenza al modello. L'intelletto umano non poteva giungere con piena soddisfazione alla comprensione delle verità finali e ultraterrene, ma la ragione dell'uomo, pur essendo fallibile, non era del tutto impotente: essa era in grado, se non di ascendere alle vette ultime, per lo meno di avanzare costantemente verso la conoscenza, in modo graduale e infinito. Sposando la fiducia tutta umanistica nella superiorità della verità sull'errore, Aconcio sostenne che le controversie, i dibattiti e i confronti avrebbero quindi contribuito, sia se l'idea in discussione si fosse rivelata vera, sia se si fosse rivelata falsa, alla crescita della conoscenza, elevando quest'ultima a criterio etico supremo per l'uomo. Poiché nessuno poteva aspirare al possesso della verità assoluta, era impensabile l'imposizione di qualsivoglia ortodossia o che il magistrato dovesse «dirimere le controversie con la spada» [1, p. 217]; ogni idea, ogni esperimento e ogni pratica doveva di fatto esser messa alla prova e sottoposta al libero gioco dell'esame razionale. I cardini del modello (scetticismo parziale, progressivismo, elogio della controversia) sarebbero

ricomparsi, sebbene mai nella forma sistematica di Aconcio, in molti altri pensatori del periodo: e ad essi avrebbero fatto riferimento i «libertari» inglesi negli anni Quaranta del Seicento, che avrebbero tentato di imperniare sulla concezione della libertà di pensiero «sperimentale» presentata negli *Stratagemata Satanae* un progetto di ristrutturazione delle istituzioni e delle regole dell'associazione civile.

L'ethos radicale

La possibilità stessa di pensare in senso «libertario», ovvero di pensare in un quadro di critica del principio d'autorità e di rifiuto del dominio, con i suoi corollari di autonomia individuale, egualitarismo e rispetto per la differenza, era ardua conquista nel Seicento. In Europa e nelle sue propaggini americane la società era strutturata intorno all'idea di gerarchia e gli stessi gruppi subalterni accettavano in genere i valori tradizionali, in una cornice in cui innovazioni e mutamenti erano percepiti come una violazione dell'ordine naturale. Solo nei momenti in cui i meccanismi di controllo si allentavano, e all'epoca della rivoluzione in Inghilterra quasi scomparvero, è possibile intravedere l'emergere di forme di pensiero alternative.

Nel caso degli inglesi di metà secolo, alcuni dei quali processarono e giustiziarono il loro re, proclamando poi una repubblica, mentre altri si diedero a sperimentazioni libertine di massa e altri ancora proclamarono i diritti assoluti della coscienza, possiamo però rintracciare una tradizione intellettuale in cui sono ampiamente presenti sfumature libertarie, in alcuni momenti precisate con rara verve: il separatismo. Si trattava di coloro che, convinti della totale illegittimità della chiesa di stato, la abbandonavano fondando congregazioni autonome e indipendenti, non riconosciute in alcun modo dalle autorità. Paradossalmente, i primi appartenenti a questa tendenza (1580-1600) erano rigidi moralisti, convinti apologeti di una società organizzata in base alla *Bibbia*, teorici della

repressione di ogni «bestemmia» e ogni «perversione» (ovvero dell'eliminazione del dissenso), che accusavano gli antagonisti di eccessiva tolleranza e scarsa durezza nei confronti dei «peccatori». Tuttavia nel loro pensiero vi erano elementi che indicavano direzioni differenti e che sarebbero sfociati, mentre la concreta esperienza storica dei gruppi separatisti modificava le ambizioni massimaliste delle origini, in un vero e proprio ethos libertario.

La separazione era basata sull'assunto dell'esclusiva legittimità della congregazione come ente ecclesiale. Secondo i separatisti la partecipazione alla vita della chiesa doveva essere volontaria; sull'individuo non doveva essere esercitata coartazione alcuna da qualsivoglia autorità terrena. A questo tipo di volontarismo corrispondeva una concezione della responsabilità individuale che diveniva, quando si passava alla questione del governo della chiesa, di giustificazione della democrazia. Come abbiamo visto, ciò implicava il rifiuto della logica gerarchica: John Robinson, il pastore dei padri pellegrini, e l'iconoclasta battista John Smyth (il «qualcuno» del brano sopra citato di Johnson), giunsero a ipotizzare la non-necessarietà dei ministri e dei dirigenti della chiesa: nelle parole del primo, «essa può anche fare a meno di loro» [39, p. 9]. In un momento in cui la congregazione era considerata un microcosmo simbolico della società, non è difficile immaginare quali conclusioni si potessero trarre da questa apologia dell'«autogestione».

Nel momento in cui all'individuo venivano riconosciuti poteri decisionali e di controllo nell'ambito della congregazione gli si riconosceva analogamente la potenzialità di usare in modo responsabile la sua ragione. Data l'esperienza antagonista dei separatisti, perseguitati sia dalle autorità civili sia da quelle ecclesiastiche, e costretti a vivere in esilio nelle Province Unite, non c'è da sorprendersi se l'appello alla ragione individuale abbia preso l'aspetto di una rigida contrapposizione con le forme tradizionali dell'esercizio dell'autorità. Robinson, puntando a

valorizzare la funzione regolativa della ragione, compose una delle critiche del principio d'autorità più radicali dell'epoca: «situare il fondamento nell'autorità significa dipendere dalle persone; situarlo nella ragione significa dipendere dalla realtà», dichiarò, «esaminare la ragione delle cose è una specie di messa in stato d'accusa dell'autorità, e quindi è un pregiudizio per le possibilità della ragione rifarsi all'autorità per consiglio» [40, p. 65]. Il pastore di Leida denunciò tutti coloro che «restavano superstiziosamente attaccati alle tradizioni dei loro anziani e all'autorità della chiesa» e tutti coloro che sceglievano di seguire la «cieca tradizione», compresi alcuni tra gli stessi separatisti [41, p. 2].

Un simile linguaggio condusse non pochi a valutare con positività le innovazioni. Fu Smyth a offrire la più radicale apologia della chiesa come palestra di libera sperimentazione: «Qui sono adeguate le discussioni e le dispute [...]. In queste, nell'esame dei fatti e delle opinioni, si possono produrre prove di ogni genere per la ricerca della verità [...]: dichiarazioni personali, giuramenti, [...], libri di ogni sorta, [...] ovvero traduzioni, storie, cronache, commenti, eccetera. Tutto può essere portato nella chiesa come prova della verità» [44, pp. 274-275]. Idee di questo genere condussero a una logica apertamente fallibilista: John Robinson invitò i suoi seguaci in partenza per l'America a mutare idea se «dio avesse rivelato qualcosa per mezzo di un altro strumento», dichiarandosi convinto che «il Signore avesse altra verità e altra luce da rivelare per mezzo della sua santa parola» [52, pp. 97-98]. Il battista Leonard Busher compose un'impressionante apologia della libertà di stampa, esprimendo l'opinione che la diffusione di concezioni errate fosse strumentale alla crescita della conoscenza proprio perché si sarebbero stimulate le controversie: «Perché chi possiede la verità [...] dovrebbe aver timore dell'errore? [...] Gli errori si mostrano al mondo come fanno le rocce dell'oceano: più sono manifesti, maggiormente si avanza nella via per il cielo» [11, p. 23].

L'ethos separatista assunse a volte le forme di un linguaggio della liberazione che si contrapponeva radicalmente a ogni gerarchia e ogni autorità terrena: «noi siamo liberi da tutte le tradizioni degli uomini», affermò John Greenwood (destinato a salire sulla forca nel 1593), «non siamo più servi degli uomini o schiavi di ogni loro miserabile invenzione o iniziativa» [21, p. 91]. Quando i primi sommovimenti popolari della Rivoluzione (1640-1642) distrussero l'autorità delle corti ecclesiastiche (comprese quelle che esercitavano la censura) e «ammorbidirono» quelle civili, i separatisti e i loro «compagni di strada», i battisti e gli indipendenti (per i quali, al contrario dei separatisti «puri», erano leciti i contatti con la chiesa di stato), svilupparono i presupposti dei loro predecessori. Nei circoli dell'underground settario, dove fiorivano esperimenti di ogni tipo, ecclesiali e non, la teoria della democrazia congregazionale diede voce e senso di indipendenza agli artigiani e ai lavoranti a giornata, ai conciapelli e ai ciabattini, alle donne e ai giovani: ai «servi», ai «figli» e alle «mogli» che tanto temeva Johnson. Molto rapidamente in questi ambienti si diffuse uno spiccato spirito «eretico», che dalla religione trascinava al sociale e al politico: gli antinomiani sostenevano che non era più necessario rispettare la legge morale (ovvero le regole del decalogo), i libertini predicavano il libero amore, gli scettici mettevano in dubbio l'autorità delle Scritture, i repubblicani avanzavano progetti di abolizione della monarchia, i materialisti negavano l'esistenza dell'anima, alcuni si pronunciavano in favore della tolleranza universale [3; 22]. I conservatori lanciarono più volte l'allarme, lamentandosi della proliferazione di nuove sette, dello straordinario sviluppo dell'«eresia», della nuova baldanza delle «profetesse», delle violazioni dell'ordine naturale implicite nelle politiche egualitarie dei settari: «se una tale logica e teologia antimonarchica, antiparlamentare e anarchica, che recide i nervi e dissolve i fondamenti stessi di ogni governo e relazione naturale, civile o ecclesiastica, fosse inse-

gnata al mondo e approvata», esclamò uno di loro, «quanta orribile confusione produrrebbe!» [37, pp. 116-117].

Apologie della tolleranza

In questo contesto la battaglia sulla tolleranza prese presto a configurarsi per gli «eretici» come uno scontro per la sopravvivenza. A partire dal 1644, mentre il parlamento, i suoi alleati scozzesi e la fazione dei calvinisti ortodossi raggiungevano l'accordo su un governo ecclesiastico nazionale di carattere presbiteriano, i radicali intensificarono la propaganda in favore della libertà di coscienza, contrastati dai polemisti di parte avversa. Gli argomenti furono spinti sino alle estreme conseguenze logiche: le considerazioni tattiche e strategiche, pensate per il pubblico moderato, lasciarono il posto a speculazioni di vasto respiro, analisi innovative e proposte sovversive.

I «setтари» plasmarono così un *corpus* di argomenti fondato su una logica antiautoritaria, individualista e profondamente fallibilista. Lo stato, le istituzioni, la magistratura, vennero ridotti a enti puramente regolativi, attinenti alla sola convivenza civile. Gli apologeti della tolleranza sostennero compattamente che le autorità terrene e gli uomini che le guidavano, essendo fallibili come chiunque altro, non avevano diritto di imporre una scelta religiosa o l'altra: «non vedendo un'infalibilità di giudizio in alcuno, lo stato», dichiarò l'antinomiano John Saltmarsh, «non dovrebbe prendere le parti di un interesse piuttosto che di un altro» [43, p. 9].

I conservatori contrapponevano a questo argomento il diritto di pronunciarsi sull'eresia da parte della comunità, rappresentata dal parlamento. I radicali presero quindi a insistere sulla non pertinenza delle decisioni della maggioranza nei casi che riguardavano la coscienza individuale, usando il tema dell'irriconciliabilità tra la spiritualità del culto e il mondo terreno per allargare la critica all'ambito dei poteri più generali dei cosiddetti organi «rappresentativi». Secondo il teologo indipendente

John Goodwin, per esempio, il meccanismo della delega parlamentare non implicava la cessione alla comunità di ogni potere. «Gli elettori» non possedevano il potere di coartare in alcun senso la coscienza del cristiano: a un suo antagonista Goodwin chiese quindi come fosse possibile che questi «elettori» «trasmettessero poteri [di controllo sulle coscienze] di tal fatta ad altri, con titoli o deleghe legittime» [19, p. 93].

Il più generale umore dei settari mostrava sfumature di violenta contrapposizione con le istituzioni positive. Secondo Saltmarsh il processo di liberazione doveva passare per la distruzione delle «leggi, dei costumi e delle tradizioni» [42, p. 37] connesse all'esercizio del potere terreno. William Dell, il cappellano di Oliver Cromwell, se la prese con tutti coloro che intendevano la riforma come il frutto delle «leggi mondane» di «stati e repubbliche» [14, p. 2]. Goodwin, anticipando Henry David Thoreau, sostenne che le istituzioni positive non avevano diritto alcuno sulla coscienza: la disobbedienza dei singoli era quindi giustificata «anche se l'autorità che ordina è legittima, anzi anche se è legittima la cosa comandata» [19, p. 23]. Il ranter Abiezer Coppe allargò l'ambito di questo tipo di critica spiegando che il rinnovamento si sarebbe ottenuto con la distruzione completa non solo «del culto, delle cariche universitarie, delle chiese, delle ordinanze terrene, della santità, della virtù e delle religioni», ma anche dei «doveri familiari» [13, pp. 202-203].

Questi argomenti iconoclasti si basavano su un'applicazione alle sfere del sociale e del politico della concezione autonomista della ragione individuale tipica del separatismo. L'insistenza sull'irrinunciabilità al giudizio privato, con il suo corollario dell'ispirazione divina che si contrapponeva ai saperi degli uomini, assumeva i contorni di una giustificazione egualitaria del diritto d'espressione di ognuno: in questo senso debbono leggersi le apologie del diritto alla predicazione degli artigiani, delle donne, dei ragazzi, persino degli analfabeti. William Walwyn, futuro

leader dei livellatori, lodò la pratica delle congregazioni settarie, dove era usuale che tutti «obiettassero [...] e presentassero dubbi», perché ciò incoraggiava l'autonomia di giudizio dei singoli e migliorava le abilità dei «più deboli» [48, p. 10]. La necessità di proteggere l'autonomia individuale e la sfiducia nelle istituzioni positive si combinarono in una concettualizzazione dell'ordine politico che valorizzava il ruolo della differenza. Dell fornì un'interpretazione del tema straordinariamente moderna, unendo all'elogio della difformità e del dissenso una descrizione della condizione contraria che anticipa le distopie anti-totalitarie del Novecento:

Se l'intera creazione dovesse essere di una forma sola, o esteriormente uniforme, che cosa mostruosa sarebbe, con nulla di diverso dal caos originario. La varietà delle forme al mondo è la bellezza del mondo. [...] Costringere ognuno con una legge a un'uniformità di vita in tutti i giorni della settimana, o magari solo il martedì o la domenica, ad alzarsi alla stessa ora, mettersi nelle stesse posizioni, dire le stesse parole, mangiare lo stesso cibo, prendere le stesse medicine, sedersi, alzarsi, camminare e coricarsi nello stesso momento: chi ha mai sentito di una tale crudele schiavitù? Che cosa assurda e intollerabile è l'uniformità nella vita dell'uomo, che toglie ogni libertà all'anima. [15, pp. A4v-Br]

L'esigenza di proteggere le individualità e la loro sfera di libera espressione portò gli esponenti del settarismo a teorizzare la necessità del decentramento e dell'autonomia, giudicati gli strumenti più adeguati per determinare spazi sottratti al dominio delle autorità. Consapevoli dell'insufficienza delle soluzioni meramente istituzionali, i radicali tentarono un'audace operazione di intervento sull'immaginario collettivo: essi fondarono il loro schema su un'interpretazione fallibilista della tolleranza, che insisteva da un lato sulla desiderabilità etica dell'aumento della conoscenza, e dall'altro sulla necessità di lasciare libero gioco alla sperimentazione intellettuale e pratica. In quest'ottica marcatamente pluralista ogni manifesta-

zione del pensiero umano contribuiva alla crescita del sapere. I dissensi, i contrasti, persino le eresie erano necessarie: «sia per esercitare le doti individuali», scrisse l'anonimo autore di *The Ancient Bounds*, «sia per costituire un terreno per la scoperta della verità e la sua accettazione» [5, p. 30]. I persecutori non si limitavano a violare le norme dell'associazione civile, ma erano anche «nemici di ogni conoscenza spirituale», dichiarò il livellatore Richard Overton [31, p. 20]. Rileggendo uno dei brani biblici preferiti dai fallibilisti, l'indipendente Jeremiah Burroughes sostenne che «molti lampi di luce, molte verità sono prodotte dagli scontri tra gli spiriti degli uomini [...]. Molti correranno qua e là e la conoscenza aumenterà» [9, p. 244].

Il quadro epistemologico disegnato da questi radicali escludeva la coartazione: «nessun uomo, anzi nessuna specie di uomini, può presumere di possedere uno spirito immune dall'errore» [48, pp. 10-11], dichiarò Walwyn. I radicali gettarono il dubbio su qualsiasi forma di manifestazione dogmatica, compresa quella della ragione stessa, che spesso essi descrissero in modo sofisticato, come il concreto dispiegamento storico di paradigmi e modelli differenti. Secondo Goodwin, per esempio, poiché la verità ultima era inafferrabile per il limitato intelletto umano, si poteva giungere solo a «sicurezze [...] ordinarie» [20, p. 39], ovvero a verità valide localmente e per periodi limitati. Il mercante di simpatie separatiste Henry Robinson anticipò i sospetti verso la razionalità tipici del nostro secolo:

E se la stessa retta ragione non fosse una guida infallibile? Com'è successo che la ragione si sia offuscata e depravata? Come possiamo sapere quando è viziata? Come facciamo a recuperarla e mantenerla? [38, p. 4]

La vita associata si configurava così come un regno di incertezze e indecisioni, come un campo di battaglia tra opzioni diverse, in cui però nessun ente, nessun individuo

e nessun paradigma aveva il diritto di vantare infallibilità e certezza. Occorreva uno schema istituzionale che garantisse una situazione di fluidità e indeterminatezza, che non chiudesse possibilità alcuna né impedisse l'ascesa di idee innovative: i radicali lo trovarono nel modello congregazionalista, che era l'unico, sostenne Goodwin, «ad accettare con gioia il metodo [pluralista] di condurre questa battaglia» [20] contro gli errori e le eresie.

Liberali e libertari

Ma l'adozione di questo schema decentrato e autonomista non condusse tutti a medesime conclusioni. Il battista Roger Williams, convinto dell'irriducibilità del mondo spirituale a quello terreno, sostenne che la tolleranza era un diritto universale, da riservare ad analogo titolo a «pagani, ebrei, turchi e atei» [51, p. a2v]. Walwyn, equiparando la tolleranza al diritto di cittadinanza, la definì anch'egli in termini universali: «il titolo in questione non si basa su una qualche particolarità dell'opinione religiosa, ma sull'equità del fatto che ogni uomo è libero nello stato in cui vive» [49, p. 8]. I conservatori colsero le implicazioni di questa teoria universalistica della libertà di coscienza:

essa apre la strada a tutto, al libertinismo, a ogni opinione al mondo, cosicché tutti quelli che piombano in qualche nuova dottrina [...] possono [abbandonare la chiesa] e andarsene, in tre o quattro [...], scegliendo come pastori persone che sostengono le loro stesse opinioni e pratiche, in modo da poter continuare a vivere insieme in libertà, nei modi che piacciono loro. [...] Questa tolleranza non si limiterà a fomentare disordini e scismi [...], ma causerà inevitabilmente molto turbamento, scontento e divisione nelle famiglie stesse, [...] tra mariti e mogli, padri e figli, fratelli e sorelle, padroni e servitori, [chi di una chiesa chi dell'altra]. Tutte le relazioni e i doveri economici saranno molto turbati. [16, pp. 26, 34]

Thomas Edwards, l'autore di questo brano, smascherava così già nel 1641 la logica insita nell'apologia della tolleranza avanzata dai radicali. Essa non giustificava sola-

mente gli scismi e le separazioni ecclesiali, ma anche la nuova autonomia dei ceti subalterni nella sfera politica, il disconoscimento delle usuali relazioni sociali e di proprietà, le sperimentazioni familiari e sessuali dei «libertini»: nel contesto seicentesco la rivendicazione di una sfera di autonomia nell'ambito religioso implicava di per sé, come abbiamo visto, uno slittamento negli altri ambiti della vita associata. E ciò che stava succedendo nell'underground settario, per quanto limitato a poche migliaia di persone, sembrava avvalorare i peggiori sospetti dei conservatori.

Ma se le analisi di Walwyn, di Williams e degli altri sostenitori di una versione estremista del principio della libertà di coscienza parevano indicare direzioni sovversive, altri apologeti fallibilisti della tolleranza (soprattutto indipendenti e separatisti, con i primi nel ruolo di traino) andavano in direzioni differenti, ponendo un limite all'applicazione del principio. Burroughes, per esempio, dichiarò di non voler difendere «blasfemie o dannabili eresie. Quelli che in ciò sono contro la luce della natura dovrebbero sparire dalla faccia della terra», precisando poi che il termine «luce della natura» era analogo a «luce ordinaria del cristianesimo» [10, p. A2v; 9, p. 26]. L'autore di *The Ancient Bounds* specificò anch'egli che l'ateismo, il politeismo, l'idolatria, la bestemmia, l'antitrinitarismo, e così via, andavano puniti dal magistrato, in quanto riguardanti l'ordine sociale, ovvero «una cosa puramente civile» [5, p. 9]. John Owen, noto in seguito come l'«Atlante degli indipendenti», precisò di essere contrario a quella «concessione universale di una libertà senza limiti» che avrebbe permesso a chiunque di «scegliere la condotta che più lo convince nelle cose di dio» [32, pp. 57-58]. Questi moderati intendevano concedere la libertà di coscienza in un quadro di conservazione della società tradizionale: la loro strategia era costruita in primo luogo sull'identificazione tutta tomista di *lumen* naturale e cristianesimo e in secondo sull'identificazione

tra la società cristiana e le forme di vita e di associazione consolidate. La tolleranza era una pratica riservata ai buoni cristiani, ovvero a coloro che non intendevano servirsi dell'ethos radicale per fomentare sperimentazioni indebite: chi si sottraeva agli obblighi sociali consueti si metteva automaticamente al di fuori del consesso civile.

I radicali vinsero la loro battaglia contro l'autocrazia nella primavera del 1647, quando l'esercito di Cromwell occupò la capitale sconfiggendo i calvinisti ortodossi. Immediatamente si formò una nuova alleanza tra i conservatori e gli indipendenti moderati, stimolata dall'ascesa dei livellatori, che avevano dato coerenza strutturale e progettualità legislativa alle intuizioni dei sostenitori della tolleranza universale presentando nell'autunno del 1647 il primo Patto del Popolo, ovvero il piano di una costituzione democratica basata sul suffragio universale (o quasi), una rappresentanza proporzionale, parlamenti biennali. I limiti della delega erano indicati in emendamenti che precisavano le sfere dell'azione sociale in cui i «rappresentati» si riservavano pieni poteri. Il primo emendamento così recitava: «le questioni di religione e i modi del culto non sono da noi affidati ad alcun potere umano, perché non possiamo trasferire a chicchessia [...] ciò che la nostra coscienza ci dice essere le intenzioni di dio» [4, p. 227]. In altri termini, lo schema prevedeva che il magistrato non avesse diritto alcuno di intervenire in materia religiosa: si trattava della tolleranza universale.

Il percorso verso la rivoluzione del 1648-1649, che culminò con la «purga» del parlamento, l'esecuzione del re e la proclamazione della repubblica, fu scandito da una serie di confronti tra la fazione moderata e quella radicale nel gruppo dei rivoluzionari. Le rivolte dei livellatori nell'esercito furono schiacciate sia nell'autunno del 1647 sia nella primavera del 1649. Dopo la presentazione del Patto i due gruppi si incontrarono nella chiesa di Putney (ottobre-novembre 1647), impegnandosi in uno dei più celebri dibattiti dell'epoca, in cui si discussero le più

profonde ragioni della politica e dello filosofia pubblica moderna. I moderati avanzarono l'ipotesi di uno stato fondato sulla tradizione e la proprietà, in cui i diritti di cittadinanza venivano riservati a coloro che avevano un «interesse permanente» nella nazione, ovvero i proprietari, cui spettavano compiti di dirigenza e controllo dei subordinati, in un quadro in cui i poteri associati al governo e alla monarchia venivano affidati alla gentry e alle élites urbane. I radicali, guidati dai livellatori, contrapposero a questo schema l'idea di un ridisegnamento complessivo dell'associazione civile, obiettivo che i loro provvedimenti politici, insieme a quelli specificamente sociali (abolizione dei privilegi delle corporazioni e della tassazione indiretta, con potenziamento dei servizi pubblici), avrebbero indubbiamente prodotto.

Il momento forse più significativo di questo confronto ebbe luogo nel dicembre 1648, quando, immediatamente dopo la purga, i due gruppi tentarono di raggiungere un accordo sulla soluzione istituzionale, discutendo un'ulteriore versione del Patto (presentata nel settembre 1648). Non casualmente, il dibattito decisivo si imperniò sul tema della tolleranza, svelandone gli aspetti più salienti dal punto di vista sociale e politico. Gli indipendenti moderati tentarono di imporre la tesi secondo la quale il magistrato, pur non avendo il diritto di intervenire nelle faccende puramente ecclesiastiche o dottrinali (l'organizzazione delle chiese, il loro culto, la speculazione teologica, ecc.), conservava però la facoltà di imporre il rispetto delle norme cristiane di base, impedendone la flagrante violazione. Nei casi di bestemmia, ateismo, miscredenza, e così via (ovvero il terreno coperto dai primi quattro comandamenti), le autorità civili dovevano proteggere l'ortodossia cristiana, e insieme a questa l'organizzazione «naturale» della società tradizionale: si trattava palesemente di un tentativo di limitare gli spazi della sperimentazione. Henry Ireton, genero di Cromwell e portavoce dei moderati, così riassunse la questione:

[Qui si discute] se proporre o no una norma per gli uomini coscienziosi in modo che possano servire dio secondo la loro luce e coscienza, che necessariamente impedisca ogni tipo di restrizione su qualsiasi cosa un uomo decida di definire religione [e] se fare o no questa norma in modo tale da concedere a tutti gli uomini una tolleranza, senza alcun potere di controllarli, anche se praticassero idolatria, ateismo e qualsiasi altra cosa sia contro la luce di dio. [50, pp. 97-98]

Ireton stava dando forma teorica alle usuali invettive dei conservatori, che equiparavano alcune pratiche e princìpi che i settari traevano creativamente dalla loro teologia e dalle sue implicazioni (il libero amore e l'egualitarismo, l'ipotesi del livellamento della proprietà e la «democrazia» politica, l'abolizione della magistratura e la liberazione dei «sottomessi») alla violazione delle norme naturali e cristiane. A Whitehall il teologo Philip Nye, altro campione degli indipendenti moderati, denunciò il pericolo di una tolleranza illimitata [50, p. 102].

I radicali si erano già dichiarati disposti ad accettare l'intervento del magistrato nel caso di omicidio, furto, adulterio, anche perché nei circoli settari era in corso una riflessione articolata sul tema della famiglia, della sessualità e della proprietà, che puntava a ridefinire in senso «sovversivo» i criteri dell'azione legittima in questi ambiti. Essi tuttavia si opposero strenuamente all'idea che la protezione del cristianesimo avesse qualcosa a che fare con le relazioni sociali: queste ultime erano autonome, frutto di convenzione, slegate da definite norme morali. In altri termini, lo spazio della sperimentazione non doveva necessariamente chiudersi di fronte ai portali della cristianità e alle presunte «norme sempiternelle» indicate da dio nella sua legge e nella natura stessa. I moderati volevano che la violazione di queste «norme sempiternelle» (termine di Ireton) fosse considerata peccato contro dio e gli uomini; i loro antagonisti replicarono sostenendo che né dalla Bibbia né dalla natura si potevano trarre

giustificazioni a priori della società tradizionale, implicando che i fondamenti dell'associazione civile (la proprietà, la famiglia, ecc.) fossero rivedibili, sottoponibili a esame e prova, relativi a tempi e luoghi, frutto infine di libera scelta umana. Il «miscredente» John Wildman, portavoce dei livellatori, espresse il concetto con una terminologia religiosa, ma gli astanti ne compresero certamente le implicazioni e il senso recondito:

Cosa sia il peccato non è facile determinarlo per mezzo della luce della natura. E se qui si allude a cose tra uomo e uomo, a cose che tendono a distruggere la società umana, si va oltre il punto. Se si allude invece a cose riguardanti il culto, è difficile determinarle per mezzo della luce della natura. Non è facile determinare con la luce della natura che c'è un dio. Il sole potrebbe essere quel dio, la luna potrebbe essere quel dio. Elaborare una concezione o idea corretta dell'essere primo, in cui tutte le cose hanno la loro origine, non è dato dalla luce della natura. [50, pp. 120-121].

Verso la modernità

A Whitehall i sostenitori radicali della tolleranza universale persero la loro battaglia. Gli indipendenti moderati decapitarono il re e si impossessarono dello stato, legittimando l'uso della forza contro gli avversari. Nel 1650 fu promulgata una legge sulla blasfemia che sanzionava la loro interpretazione del tema: gli atei, gli appartenenti ad altre fedi, gli «eretici», i «libertini», gli antitritonitari, e così via, divennero passibili di multe, imprigionamento, esilio e condanna a morte [7]. Questo ideale di tolleranza limitata, con tutti i corollari sociali e politici che ho cercato di descrivere, non venne incapsulato solo nel *Toleration Act* del 1689, ma anche nell'ethos liberale britannico che doveva modellare la *British Constitution* settecentesca. La *Lettera sulla tolleranza* di Locke, che ha una immeritata fama di documento «rivoluzionario», era un abile trattamento della stessa versione del tema. Nel testo Locke ammetteva che «denunciare gli errori era il solo metodo di diffondere la verità», senza tuttavia pro-

porre alcun metodo per incoraggiare programmaticamente la discussione e il dibattito. Nella *Lettera* mancava insomma quell'apprezzamento per la differenza e la sperimentazione che tanta parte aveva negli argomenti dei sostenitori della libertà religiosa. Locke proscrisse dalla sfera d'intervento del magistrato le «opinioni speculative», fossero anche state offerte da «papisti, ebrei o pagani» (precisazione di per sé significativa). Cattolici e atei erano invece esclusi dall'ambito della tolleranza, i primi perché probabili «traditori» della nazione, i secondi perché i loro giuramenti, base del contratto sociale, non potevano vantare garanzia alcuna. L'indicazione più interessante dell'umore lockeano è dato dalla formulazione della prima clausola d'esclusione: «Il magistrato non deve tollerare nessuna credenza avversa e contraria alla società umana e ai buoni costumi necessari per conservare la società civile» [28, pp. 156, 173, 177]. E quali erano queste credenze e questi costumi? Quelli espressi dalla legge di natura, specificò Locke nel secondo dei *Due Trattati sul governo*, «vale a dire dalla volontà di dio» [27, p. 346]. Non solo l'ateo veniva escluso dalla società civile, ma era implicitamente accomunato a tutti coloro (ebrei e pagani compresi) che pretendevano di adottare forme di vita diverse da quelle cristiane, praticando per esempio la poligamia, l'incesto, l'idolatria, il libertinismo, e così via. Nella difesa della *British Constitution* di Voltaire ritroviamo in fondo questi stessi elementi, rivissuti da uno spirito scettico e irriverente che, insieme alle incrostazioni fideistiche, rimuove da Locke anche i rimasugli di spirito fallibilista, schiacciando l'idea della sperimentazione utopica sotto il peso della «razionalità» e del conformismo della borghesia in ascesa: di fronte all'estremo tentativo del «ricercatore» Pangloss di impostare una discussione, il suo Candido replica con le ragioni di un cieco e tranquillo produttivismo: «È vero, ma dobbiamo coltivare il nostro giardino» [46, p. 183].

Il confronto tra le due anime del radicalismo della

Rivoluzione inglese esplicita due divergenti concezioni del ruolo della libertà nella vita sociale e come agente del mutamento, due concezioni per certi versi assimilabili a quelle che oggi colleghiamo di solito ad alcuni tratti importanti del «liberalismo» e del «libertarismo». Semplificando, l'antropologia pessimista dei «liberali» ha spesso portato i suoi esponenti a teorizzare la funzione delle istituzioni positive in chiave di controllo delle forze sociali centrifughe e delle tendenze che avversano lo schema istituzionale consolidato. Questa progettualità basata su un'ipotesi coartante limitata trova ovviamente giustificazione in una precisa discriminante etica (e ovviamente ideologica), che identifica una serie di «valori» fondamentali da proteggere, in nome dei quali si legittima la repressione. Il mutamento si configura come un'interrelazione tra l'iniziativa individuale e di gruppo e l'esistenza positiva dell'istituzione, che ne smorza la tendenza alla «sovversione» dei fondamenti: il cambiamento viene quindi incanalato in direzioni «neutre», o comunque recuperabili all'interno del sistema di valori consolidato. Oltre questo limite, la «libera» sperimentazione non viene incoraggiata, quando non viene apertamente repressa. Non è un caso che i «liberali» maggiormente propensi a valorizzare l'impostazione fallibilista della ricerca e della sperimentazione siano anche i più disposti a teorizzare la massima restrizione possibile della sfera d'azione dello stato e delle istituzioni positive: Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Bertrand Russell (che alcuni sarebbero anche disposti a definire «libertari»). E non è un caso che alcuni esponenti del pensiero anarchico (la maggiore espressione moderna del principio della libera sperimentazione in chiave fallibilista) si siano a volte serviti *esplicitamente* del concetto di tolleranza per descrivere la necessità etica dell'esistenza dello spazio della ricerca, del confronto e della sperimentazione: per esempio Pierre-Joseph Proudhon [36], Gustav Landauer [25] e Camillo Berneri [6].

Riferimenti bibliografici

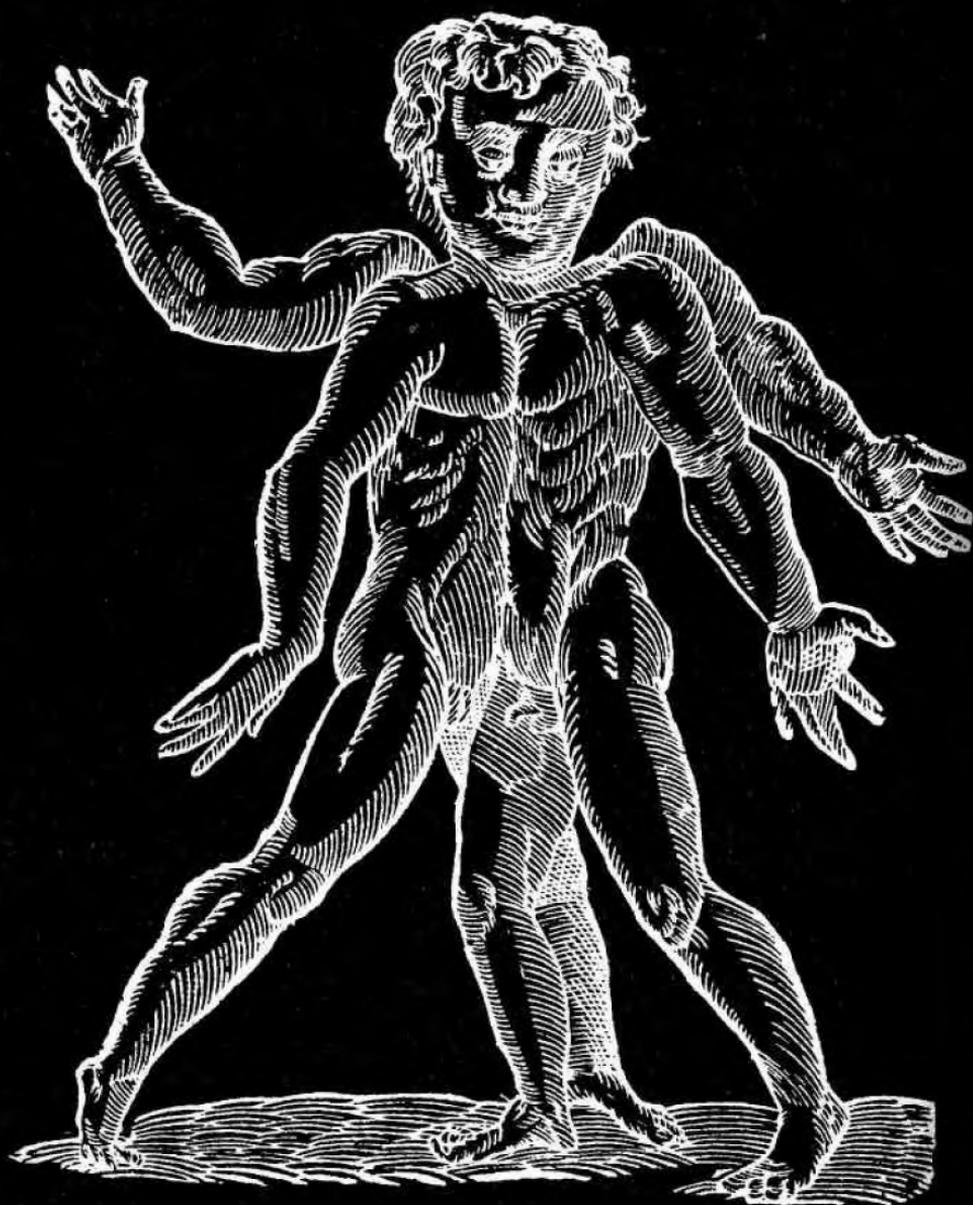
1. Jacopo ACONCIO, *Stratagematum Satanae Libri VIII* (1564), a cura di G. Radetti, Vallecchi, Firenze 1646.
2. Pietro ADAMO, *Le ambiguità della tolleranza: proposte ireniche ed ecumeniche nel Cinquecento e nel Seicento*, in *Il Pensiero Politico*, XXV, 1992.
3. Pietro ADAMO, *Il dio dei blasfemi. Anarchici e libertini nella Rivoluzione inglese*, Unicopli, Milano, 1993.
4. *The Agreement of the People* (1647), in *Leveller Manifestoes in the Puritan Revolution*, a cura di D.M. Wolfe, Frank Cass, New York, 1967.
5. ANONIMO, *The ancient Bounds*, M.S. for Henry Overton, Londra, 1645.
6. Camillo BERNERI, *Della tolleranza*, in *Fede*, 20 aprile 1924, ora in *Il federalismo libertario*, a cura di P. Mauti, La Fiaccola, Ragusa, 1992.
7. *Il Blasphemy Act* (1650), in P. Adamo, *Il dio dei blasfemi. Anarchici e libertini nella Rivoluzione inglese*, Unicopli, Milano, 1993.
8. Robert BROWNE, *A Booke which sheweth the Life and Manners of all true Christians* (1582), in *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, a cura di A. Peel e L.H. Carlson, Allen and Unwin, Londra, 1953.
9. Jeremiah BURROUGHES, *Irenicum to the Lovers of Truth and Peace*, Robert Dawlman, Londra, 1646.
10. Jeremiah BURROUGHES, *A Sermon preached before [...] the House of Peers*, Robert Dawlman, Londra, 1646.
11. Leonard BUSHYER, *Religions Peace* (1614), John Sweeting, Londra 1646.
12. Sebastiano CASTELLIONE, *Fede, dubbio e tolleranza*, a cura di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze, 1960.
13. Abiezer COPPE, *Un secondo rotolo volante e fiammeggiante* (1649), in P. Adamo, *Il dio dei blasfemi. Anarchici e libertini nella Rivoluzione inglese*, Unicopli, Milano, 1993.
14. William DELL, *Right Reformation*, R. White for Giles Calvert, Londra, 1646.

15. William DELL, *Uniformity examined*, Giles Calvert, Londra, 1646.
16. Thomas EDWARDS, *Reasons against the Independent Government of particular Congregations*, Richard Cotes for John Bellamie, Londra, 1641.
17. Massimo FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino, 1978.
18. William GODWIN, *Enquiry concerning Political Justice* (1793), Penguin, Harmondsworth, 1985.
19. John GOODWIN, *Innocency and Truth triumphing together*, Henry Overton, Londra, 1645.
20. John GOODWIN, *Theomachia. Ovvero la grandiosa imprudenza degli uomini che corrono il rischio di combattere contro Dio* (1644), in John Goodwin, *Theomachia e altri scritti sulla tolleranza*, a cura di P. Adamo, Edizioni del Cerro, Tirrenia, 1996.
21. John GREENWOOD, *An Answer to George Gifford...* (1590), in *The Writings of John Greenwood 1587-1590*, a cura di L.H. Carlson, Allen and Unwin, Londra, 1962.
22. Christopher HILL, *Il mondo alla rovescia*, Einaudi, Torino, 1981.
23. Henry KAMEN, *Nascita della tolleranza*,. Il Saggiatore, Milano, 1967.
24. Francis JOHNSON, *A short Treatise...*, s.e., Amsterdam, 1611.
25. Gustav LANDAUER, in Peter MARSHALL, *Demanding the Impossibile. A History of Anarchism*, Fontana, Londra, 1993.
26. *The LEIBNIZ-CLARKE Correspondence*, a cura di H.G. Alexander, Manchester University Press, Manchester, 1956.
27. John LOCKE, *Due trattati sul governo* (1690), a cura di L. Pareyson, Utet, Torino, 1948.
28. John LOCKE, *Lettera sulla tolleranza* (1689), in *Sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari, 1989.
29. Filippo MELANTONE, *La libertà cristiana* (1559), in *Scritti religiosi e politici*, a cura di A. Agnoletto, Claudiana, Torino, 1981.
30. Michel de MONTAIGNE, *Apologia di Raimondo Sebond*, in *Saggi* (1580), a cura di V. Errico, Mondadori, Milano, 1986.

31. Richard OVERTON, *The Araignment of mr. Persecution*, s.e., Londra, 1645, ristampa anastatica in *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, a cura di W. Haller, Octagon Books, New York, 1965.
32. John OWEN, *A Vision of unchangeable free Mercy* (1646), nei *Works*, The Banner of Truth Trust, Edimburgo, 1967.
33. Thomas PAINE, *Common Sense* (1776), in *Essential Works of the Founding Fathers*, a cura di L. Kriegel, Bantam, New York, 1964.
34. Thomas PAINE, *The Rights of Man* (1791-1792), in *The Thomas Paine Reader*, Penguin, Harmondsworth, 1987.
35. Richard POPKIN, *Storia dello scetticismo*, Anabasi, Milano, 1995.
36. Pierre-Joseph PROUDHON, *Lettera a Karl Marx*, 17 maggio 1848, in Domenico Settembrini, *Il labirinto rivoluzionario*, Rizzoli, Milano, 1979.
37. William PRYNNE, *Truth triumphing over Falshood*, John Dawson e Michael Sparke jr., Londra, 1645.
38. Henry ROBINSON, *An Answer to mr. William Prynne*, s.e., Londra, 1645.
39. John ROBINSON, *A Justification of Separation from the Church of England*, s.e., s.l., 1610.
40. John ROBINSON, *Observations Divine and Morall*, s.e., s.l., 1625.
41. John ROBINSON, *A Treatise of the Lawfulness of hearing of the Ministers of the Church of England*, s.e., s.l., 1634.
42. John SALTMARSH, *Dawnings of Light*, R.W. for Giles Calvert, Londra, 1646.
43. John SALTMARSH, *The divine Right of Presbyterie*, Giles Calvert, Londra, 1646.
44. John SMYTH, *The Differences of the Churches of the Seperation* (1608), nei *Works*, Cambridge University Press, Cambridge, 1915.
45. Baruch SPINOZA, *Trattato teologico-politico* (1670), Einaudi, Torino, 1980.
46. VOLTAIRE, *Candido, ovvero l'ottimismo*, Rizzoli, Milano, 1995.

47. VOLTAIRE, *Lettere filosofiche* (1733), in *Scritti Politici*, a cura di R. Fubini, Utet, Torino, 1964.
48. William WALWYN, *The compassionate Samaritaine*, s.e., Londra, 1645 ristampa anastatica in *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, a cura di W. Haller, Octagon Books, New York, 1965.
49. William WALWYN, *Tolleration justified*, s.e., Londra, 1646.
50. *The Whitehall Debates* (1648-1649), in *The Clarke Papers*, a cura di C.H. Firth, Royal Historical Society, Londra, 1992.
51. Roger WILLIAMS, *The bloody Tenent of Persecution*, s.e., Londra, 1644.
52. Edward WINSLOW, *Hypocrisie unmasked*, Richard Cotes for John Bellamy, Londra 1646.





Howard H. Harriott / *L'anarchia è difendibile?* ●

L'obiettivo del saggio di Howard H. Harriott è esplicito: è possibile utilizzare il corredo teorico dell'anarchismo per vincolare una società di individui secondo modalità cooperative e solidali e senza presupporre necessariamente un'antropologia politica? Harriott ricorre alle medesime categorie concettuali del pensiero liberale, comprese la teoria dei giochi e il dilemma del prigioniero, per rovesciare le assunzioni sfavorevoli alla possibilità libertaria di realizzare uno spazio societario in cui gli individui abbiano più opzioni di scelta ed i cui effetti decisionali pubblici siano produttivi di più ampie possibilità di vita per ciascuno e di modelli plurali di esistenza.

In questo saggio, intendo gettare le fondamenta di una teoria difendibile dell'anarchia. La dottrina politica dell'anarchia si pone in un certo senso all'esterno della corrente della filosofia politica. All'interno di quest'ultima, lo stato è l'evento da studiare: pretese, azioni e responsabilità sono oggetto di discussione. Se si prende lo stato per il dato di fatto su cui si fonda la teoria politica, allora l'anarchismo, che gli nega la possibilità di una legittimità *de jure*, sembra essere al contempo l'avversario della filosofia politica e della scienza politica. È proprio perché i principi del pensiero anarchico minacciano l'esistenza della teoria politica che gli studiosi sono stati

pronti a dare poco credito alla filosofia anarchica. Questi teorici hanno argomentato, naturalmente, la loro giustificazione di aver trascurato il pensiero anarchico; ma molte affermazioni intorno ad esso sono fuorvianti.

Una serie di esempi della rapida emarginazione della filosofia anarchica servirà a chiarire il punto. La falsa opinione della sua «cattiva fama» è il primo discorso fuorviante contro l'anarchismo. Tale idea, sovente espressa dai teorici della politica, afferma che il pensiero anarchico, per quanto sia stato affrontato da pensatori seri, non ha prodotto analisi filosofiche tali da competere con la ricchezza e la complessità a cui siamo abituati con i maestri della filosofia politica classica [15; 23; 24; 34]. I teorici dello stato, si dice, ci hanno dato Platone, Aristotele, Thomas Hobbes, John Locke, Niccolò Machiavelli, Friedrich Hegel e via continuando. Questi autori, si ripete spesso, hanno posto i canoni del lavoro della filosofia politica. Si vuole con ciò insinuare che i pensatori anarchici (con la possibile eccezione di William Godwin) siano stati non sistematici, poco raffinati, contraddittori e irreflessivi. Queste imputazioni al pensiero anarchico diventano sovente buoni motivi per trascurare il contributo anarchico al pensiero politico. Ma le imputazioni sono infondate, perché almeno le finalità degli anarchici e dei sostenitori dello stato sono diametricamente contrapposte: questi si sforzano di legittimare lo stato, quelli di negargli legittimità *de jure*. Poiché sono stati i signori della storia del pensiero politico, è difficile per i sostenitori dello stato resistere alla tentazione di giudicare i rivali direttamente e solamente dal punto di vista della tradizione. Un secondo genere di attacco all'anarchismo gioca sulla reazione negativa del pensiero che il termine «anarchismo» evoca in molte persone. Nel linguaggio quotidiano, il concetto di anarchia è stato frainteso e (scorrettamente) associato a «caos», «disordine», «sentimento anti-governativo senza-legge», e a determinati movimenti politici storicamente emersi in tempi diversi. La rappresenta-

zione dell'anarchia, manipolata dagli statalisti, lo priva di ogni dignità «teorica». Ma questa percezione è lungi dall'essere vera. Se nella tradizione occidentale il pensiero politico fortemente statuale risale a Platone, allora pure l'anarchismo (il concetto di società senza governo) risale ai greci. Zenone con i suoi seguaci abbracciò sentimenti anarchici nella visione stoica del mondo, celebrando le virtù dell'individualismo, del razionalismo e la nozione di una comunità libera senza governo.

Un terzo tentativo di screditare il progetto anarchico consiste nell'affermazione che il pensiero anarchico costituisce un insieme di dottrine interiormente incoerenti. I critici dell'anarchismo che pongono l'accento su questo tema ignorano sovente che, sebbene anarchia designi una società politica senza governo, ciò non indica il contenuto sostanziale dell'idea che essa racchiude. Anzi, prima di accusare di incoerenza il pensiero anarchico, sarebbe necessario comprenderlo nella rappresentazione dello spettro di posizioni e di possibili spazi di manovra. Che alcuni anarchici non concordino con il contenuto di un corretto pensiero anarchico non è quindi una valida obiezione alla posizione anarchica. È possibile individuare nella tradizione anarchica le seguenti correnti. Alcuni vedono lo scopo fondamentale dell'anarchismo nell'assicurare la libertà del singolo individuo senza vincoli sociali; per altri la libertà del singolo individuo nel quadro di una società di piccole comunità, o forse in una cornice «religiosa». In altri termini, esiste un'ampia varietà di anarchici, così come esiste un'ampia varietà di sostenitori dello stato. Una quarta sfida al pensiero anarchico è quella di essere semplicemente utopista e idealista. Qui l'affermazione consiste nel fatto che, siccome non esiste né è esistita in qualsiasi tempo una società senza governo, il progetto anarchico è un tentativo di promuovere un'idea che è in principio irrealizzabile; anche perché, proseguono i critici, ammesso che una simile società fosse plausibile, non potrebbe sopravvivere per lungo tempo.

Tali opinioni negative sono spesso espresse da realisti della politica che trovano i discorsi utopici assurdi e privi di dignità intellettuale. La risposta a questa accusa è che non è requisito necessario per una teoria putativa dell'anarchia offrire il piano di una società da realizzare praticamente. Data dunque la cancellazione dell'anarchismo da parte dei teorici della politica, è sufficiente che le tesi ragionevoli dimostrino: a) la non-legittimità dello stato; b) la possibilità reale e non meramente teorica di un'organizzazione sociale umana a cui non sia necessaria lo stato.

La questione anarchica qui presentata è dividibile in due parti. La prima classe di tesi, che chiamo negativa, cerca di sradicare tutti i discorsi della filosofia statale classica, con l'esigenza di un governo d'autorità centrale. Alcune tesi tentano di dimostrare che le soluzioni democratiche al problema della libertà individuale e il bisogno di governo si avviluppano in paradossi. Definisco positiva una seconda classe di tesi anarchiche. Esse cercano di dimostrare la plausibilità di una società senza governo. Il nucleo del discorso è che questa seconda classe di tesi anarchiche cerca di affrontare quelle statuali sul loro stesso terreno, con i medesimi strumenti logici e tecnici adoperati a vantaggio dello stato. Tale approccio esclude l'accusa di incommensurabilità contro l'anarchismo. In altri termini, anarchici e statuali adoperano lo stesso linguaggio discutendo le reciproche differenze. Diviene allora interessante che quegli strumenti tesi a perseguire le finalità statuali possano essere utilizzati con pari forza contro di esse e in difesa dell'anarchismo.

L'autorità dello stato

Problema centrale per il sostenitore dello stato è stato quello di fornirne una giustificazione. Si può cominciare, ovviamente, da una serie di interrogativi sul significato della parola «stato», poiché il suo senso, al pari di altri, è mutato nel corso dei secoli. Noi oltrepasseremo questa importante domanda convenendo di usare il termine

«stato», in un senso quasi weberiano, per definire quell'entità od organizzazione che esercita potere su un ambito determinato, che pretende per sé il monopolio dell'uso della forza, che esige obbedienza da tutti coloro che ricadono sotto il suo dominio, e che offre resistenza ai rivali che rivendicano quei diritti che lo stato pretende per sé. Lo stato rivendica non tanto un diritto *de facto*, bensì un diritto morale di essere obbedito e di affermare la propria autorità. Nel suo *Indagine sulla giustizia politica*, Godwin enuncia un principio centrale del pensiero anarchico: il singolo individuo ha il diritto di essere libero nella sua ragione, cioè libero di dare i propri giudizi, e che nell'ambito di questa ragione detenuta dagli uomini, nessuno troverà persuasiva un'argomentazione favorevole al governo. Con questa sfida enigmatica Godwin affronta i sostenitori dello stato.

Godwin dichiara: «I veri sostenitori del governo sono i deboli e gli ignoranti, non i saggi. Man mano che debolezza e ignoranza proporzionalmente diminuiranno, cadrà pure la base del governo. Ciò è però un evento che non deve essere contemplato con allarme. Una catastrofe di una simile descrizione sarebbe la vera eutanasia del governo» [12, pp. 247-248]. Ha ragione Godwin o si tratta semplicemente di uno scherzo da parte sua? Direi che la posizione di Godwin è sostenibile contro coloro che cercherebbero di dare legittimità allo stato attraverso la tradizione contrattualista, della quale Hobbes e Locke sono esponenti di rilievo.

Al fine di valutare la posizione di Godwin, dobbiamo ricordare che il punto è: un uomo di ragione sarebbe d'accordo di legarsi al contratto immaginato da Locke o da Hobbes? È ovvio che se si cerca seriamente di giustificare lo stato facendo riferimento a un contratto originario, allora, come per qualsiasi contratto, ci si deve chiedere: a chi lega il contratto? Se non sono stato parte del contratto originario, in che modo mi lega la forza del contratto? In che modo io, singolo individuo, sono obbligato a obbedire

e sottomettermi alla coercizione quando non sono stato in alcun modo parte di un contratto originario? Questi sono imbarazzanti questioni per i sostenitori dello stato e per quei teorici i quali, sulla scia della tradizione contrattualista, cercano di usare le tesi del «contratto originario» per dimostrarne la legittimità. Per i contrattualisti, una presunta via d'uscita dal problema dei «teorici dell'origine» è quella di sostenere che l'autorità statale proviene da un tacito consenso. Di fronte alle assurdità di presupporre un contratto originario, alcuni teorici della politica si ritirano su questa specie di discorso. È possibile ipotizzare che un individuo, che vive in pace sotto un determinato stato, in virtù della sua sottomissione, ha dato consenso a essere governato da chi detiene autorità; quindi la sottomissione dà le fondamenta dell'autorità statale. Ma se una simile ipotesi è plausibile, qualora sviluppata in una maniera qualsiasi, essa allora mina la reale possibilità di giustificare l'autorità politica dello stato, poiché se l'autorità *de jure* dello stato risiede nella sottomissione dei cittadini, il tiranno potrebbe giustamente rivendicare il proprio diritto di governare *de jure* sulle basi dell'assenza di segni di opposizione da parte dei suoi sudditi. La tesi del tacito consenso ha il vantaggio di non ricorrere alla finzione del contratto originario, ma non funziona per via di un'impropria identificazione della sottomissione (in tacita complicità) con il tacito consenso. Accettare con sdegno un pezzo di terra in Ruritania non significa necessariamente dare consenso ai propri governanti. Il concetto di tacito consenso autorizza pertanto i tiranni a rivendicare autorità *de jure* rinunciando così alla distinzione fondamentale tra stati legittimi e stati non legittimi. Godwin dà una immagine scettica del tacito consenso: «la sottomissione frequentemente non è niente di più di una scelta da parte del singolo individuo di ciò che ritiene il male minore. In molti casi non è nemmeno così, nella misura in cui il contadino e l'artigiano, che costituiscono la grande maggioranza di una nazione comunque insoddi-

sfatta del governo del paese, raramente hanno la forza di recarsi da un'altra parte» [12, p. 213]. Ora in molte teorie contrattualiste della filosofia politica il contratto non solo impegna alla costituzione di norme già redatte, ma anche a tutti gli emendamenti e aggiunte successive. Quanto è razionale il fatto che si dovrebbe convenire con un sistema di governo e di norme che, siccome una volta ci si è detti d'accordo, preclude la possibilità di rivedere e ripensare i propri impegni? Godwin critica una irrazionalità del genere, poiché se non si consente di mutare i propri giudizi alla luce di informazioni ed esperienze più ampie, allora il consenso è una vera ipocrisia. Il contratto sembra precludere la possibilità di autonomia, senza la quale sarebbe impossibile la libertà, nel senso in cui è importante per le ragioni politiche.

Nella teoria contrattualista di Hobbes, gli individui stipulano un contratto tra loro stessi al fine di mettere sul trono un sovrano il quale non può essere esautorato una volta chiuso il contratto. Ciò impedisce un ritorno a una condizione pre-politica. Il sovrano ha il diritto di esigere obbedienza e di coartare. Eventuali giudizi, deliberazioni o sentimenti posteriori di un individuo non sono di alcun vantaggio una volta messo sul trono il sovrano. Una persona razionale, sia pure nell'ipotetico stato di natura raffigurato da Hobbes, troverebbe soddisfacente la soluzione hobbesiana? Per dirlo con il linguaggio di Godwin: converrebbe la persona saggia con un simile contratto? Chiaramente no, dice Godwin, giacché così facendo l'individuo ha rinunciato al diritto di dare giudizi. [5; 20; 25; 28].

In tema di emergenza degli stati, il passaggio seguente di un articolo di Murray Rothbard (*L'anatomia dello stato*) riassume se non tutta, buona parte della realtà: «Lo stato non è mai stato creato da un contratto sociale. Esso è sempre nato dalla conquista e dallo sfruttamento. Il classico paradigma è stato quello di una tribù assalitrice che indugia nel metodo, onorato con il passar del tempo, di depredate e sterminare la tribù assalita, finen-

do con il comprendere che il tempo del saccheggio sarebbe più lungo e più sicuro se alla tribù asservita si concedesse la possibilità di vivere e produrre, e i conquistatori si ponessero tra di loro da governanti, esigendo un tributo fisso annuale. È possibile raffigurare un metodo di nascita dello stato così: sulle colline di Ruritania, una banda cerca di ottenere il controllo fisico del territorio, e infine il capobanda si proclama re del governo sovrano e indipendente di Ruritania meridionale, e se egli e i suoi uomini sono capaci di conservare tale dominio per un po' di tempo, si aggiunge un nuovo stato alla famiglia delle nazioni e gli ex capibanda sono trasformati in nobili rispettabili del regno» [29, p. 130]. E in merito alle tecniche usate dagli stati ancora esistenti, non è necessario dare qui una descrizione dettagliata del modo in cui le organizzazioni statali hanno cercato con diversi mezzi di assicurarsi la continuità nel tempo. Come ha indicato Godwin insieme a tanti altri, ogni governo ha bisogno del sostegno attivo della maggioranza, e così in appoggio dei propri interessi lo stato si dedica all'ideologia. Il regime totalitario può, ad esempio, chiamarsi «democratico»; uno stato può sforzarsi di convincere i propri cittadini che i veri nemici sono all'esterno o è lo stato Y, creando così una base di sostegno per se stesso con il metodo del capro espiatorio, rivalutato nel tempo.

Lo stato può cercare di preservarsi alleandosi pragmaticamente con la religione, la scienza o il misticismo, oppure ricorrendo ai pregiudizi diffusi tra i cittadini, al patriottismo, oppure alla minaccia di pretesi nemici interni ed esterni. Lo stato ha avuto infatti la capacità di andare oltre la nobile bugia di Platone. Se tali attività fanno parte delle attività globali dello stato (e così è), allora è difficile vedere perché non dovremmo essere attratti all'idea che lo stato è una entità a cui fa intimamente difetto la moralità. Se la sua sopravvivenza dipende dall'attuazione delle attività di quel tipo, allora abbiamo due opzioni. Possiamo correggere i nostri giudizi di

valore in modo che quelle attività divengano permissibili se non moralmente accoglibili; oppure possiamo dichiarare quelle attività moralmente non consentibili e cercare quindi di rimuovere le istituzioni che si comportano in tal senso.

La prima scelta mi sembra piena di difficoltà. Perché? Una difesa delle attività statuali di cui è nota la dubbia moralità esigerebbe la sospensione dei giudizi di valore quotidiani intorno ad azioni ed eventi proprio perché sono attività tipiche dello stato. Ciò chiaramente implica una specie di ipocrisia morale e di incoerenza; o peggio, accogliamo le attività dello stato moralmente consentibili sulla scorta di una specie di giustificazione mezzi-fini. Innanzitutto, noi sappiamo che la prima scelta, se accettata, ci condurrebbe a un'idea di doppiezza dei principi morali, che ci sembra, a giudicare dalle apparenze, priva di principi. Saremmo costretti ad ammettere che le vessazioni su singoli individui da parte dello stato possono essere giustificate. Gli stessi atti, però, compiuti da individui comuni verrebbero biasimati con censura morale e con disapprovazione.

Se qualcuno si trova a proprio agio in una morale doppia, allora questi può arrivare ad accettare il fatto che morale e politica sono due sfere non coincidenti. Nessun anarchico accetta tale idea. Di più, sono rari i filosofi della politica che l'accettano. Ma tanti di essi sembrano sostenere che la giustificazione mezzi-fini può essere adottata per lo stato ed essere al contempo moralmente non problematica.

Mentre pochi filosofi invocano un vero machiavellismo, sorvolano il problema della legittimità morale. Noi sappiamo tuttavia che le ragioni morali dell'agire non hanno bisogno di coincidere con le ragioni strumentali. Per esempio, nel contesto del dissidio tra anarchici e statualisti, un argomento in favore del governo espresso da quest'ultimi suona così: i singoli individui per natura non hanno motivi per contribuire all'offerta di beni pubblici

senza la forza coercitiva dello stato; dato che la sopravvivenza dello stato è una buona cosa in sé, allora governare tutti i suoi lati negativi è una necessità pragmatica.

Evidentemente gli anarchici non concordano con questa opinione. Godwin fa una forte e paziente polemica contro i sostenitori dello stato: che il discorso contrattualista tradizionale di giustificazione dello stato e i diversi stadi del neocontrattualismo (John Rawls) non sono idonei sia in vista di una ricostruzione razionale, sia di una tipicizzazione in grado di offrire riflessioni intorno al mondo empirico dei vari stati. L'argomento prioritario di Godwin che risuona nei suoi scritti è che i sostenitori dello stato non possono dare né valutare la legittimità morale dello stato.

La svolta democratica

Ci siamo mossi nella filosofia della politica dal ricco lavoro di Godwin. L'idea democratica ha avuto un'enorme influenza sulla cultura politica, e anche oggi esercita una enorme influenza morale su tutti i tipi di stati nazionali. Tuttavia le profonde radici morali che la democrazia sembra detenere oggi sono solo di origine recente.

Gli anarchici e i teorici democratici insieme convergono che gli stati tirannici, totalitari e quelli che sopprimono la possibilità di sviluppo umano hanno poche se non nessuna legittimità morale. Un teorico democratico, tuttavia, potrebbe convenire sul fatto che, dato l'interesse anarchico per la giustificazione morale, lo stato democratico offre proprio il giusto contrappeso alla posizione anarchica. Si ricordi che quanto soggiace alla perplessità anarchica intorno allo stato, qualunque sia il suo colore, è l'impossibilità, per ciascun individuo, di raggiungere l'ideale di autonomia all'interno di una struttura d'autorità di cui lo stato si appropria. I teorici democratici, pur convenendo con l'illegittimità morale di molti tipi di stati, ipotizzano che una variante di teoria democratica possa essere un contrappeso alla teoria anarchica. Gli anarchi-

ci, però, hanno una lucida obiezione anche nei confronti delle democrazie.

Prima di presentare il discorso anarchico in merito, è necessario fronteggiare ed esplorare un problema non insignificante. L'idea di «democrazia» è proteiforme, densa di implicazioni normative e descrittive. Come ha sottolineato un critico, la democrazia è una specie di «borsa di concetti à la Gladstone» [4, p. 4] che può essere usata per giustificare e difendere quasi ogni genere di tesi politica. Esistono numerosi modi di definire la democrazia, e la bibliografia in merito è naturalmente vasta. Le idee di democrazia che proporrò si sforzano di mettere in gioco il nucleo anarchico dell'attenzione verso la democrazia. Chiaramente, a motivo del modo in cui definirò la democrazia e accennerò in maniera generale alla posizione anarchica, ne può scaturire una certa difesa della democrazia (definita in qualche modo) che può adattarsi a una certa lettura dell'anarchia, in cui si potrebbe dimostrare che il punto di vista democratico è giustificato dal punto di vista morale in modo migliore della posizione anarchica. Nulla di quanto dirò può eliminare questa remota possibilità, ma quel che sono impegnato a difendere in questa sede è l'idea secondo la quale, dato che il progetto democratico è del genere che indicherò, non è possibile dimostrare la sua difendibilità, anche nei suoi stessi termini.

Due importanti elementi della democrazia sono di interesse. Il primo, noi supponiamo che la democrazia rappresenti un ideale morale. Si dice che la democrazia sia valutabile perché è un metodo di organizzazione politica che garantisce ideali quali la tolleranza, l'eguaglianza, la possibilità di libertà individuale a date condizioni, e di conseguenza la possibilità di perseguire una vita buona. Questo è un ideale morale che è rimasto immutato dall'*Orazione funebre* di Pericle alle concezioni di Andrew Jackson, James Madison e John Dewey. Esiste altresì la questione della democrazia in quanto metodo. Si dice che

esso faccia onore a quegli ideali. Attraverso il meccanismo elettorale, si risolve il problema della legittimazione e dell'autorità. È il «governo del popolo, per il popolo e dal popolo». Attraverso il voto diamo espressione alla volontà generale (la *volonté générale* di Jean-Jacques Rousseau). Autorità e legittimità provengono dai singoli individui della comunità. Sono i singoli individui a scegliersi i propri leader. Il flusso di potere è dal basso verso l'alto. Qualunque cosa il governo scelga di fare, resta legittimo riflettendo la volontà del popolo registrata con il meccanismo elettorale e attraverso un sistema di rappresentanti. Dal punto di vista filosofico, la difesa della democrazia non può essere semplicemente una difesa dei suoi ideali, ma deve essere sostanzialmente una difesa del matrimonio della teoria con la pratica. Entrambe sono legate. L'incapacità della teoria democratica di offrire un'analisi razionale di questo rapporto offre una solida base alla sfida anarchica.

È importante notare che la forza dell'obiezione anarchica si fonda in parte su questo rapporto tra teoria e pratica. Per quanto siano coinvolti gli anarchici, ciò esclude ogni considerazione di quella specie di difesa della democrazia effettuata da autori quali Joseph Schumpeter [32], il quale considera la democrazia un sistema che si sforza di dare un governo autorevole attraverso un sistema elettorale e che assicura una transizione ordinata di governo. Tale approccio non fa alcun tentativo di discutere gli ideali democratici di eguaglianza e libertà. Esso scinde ogni riflessione morale dalla pratica.

Il secondo punto da tenere in mente è che gli anarchici intendono la loro obiezione in generale. Essa non è rivolta a una determinata forma di stato democratico, ma piuttosto alla logica del discorso di coloro che approvano la democrazia. A questo punto nascono due tipi di interrogativi: i mezzi democratici offrono un percorso di garanzia delle finalità democratiche? E in secondo luogo: le elezioni possono essere un veicolo di proposizione di norme

democratiche che al limite hanno effetti nella difesa degli ideali democratici?

Gli anarchici risponderanno «no» a entrambi gli interrogativi. Una strategia di elaborazione delle risposte potrebbe essere quella di prendere in considerazione diversi modelli di democrazia. Spesso sono stati segnalati tre generi di modello democratico, e io seguirò la prassi di definirli: a) democrazia diretta, b) democrazia rappresentativa, c) democrazia maggioritaria.

In democrazia diretta, la legittimazione dello stato si conserva grazie al fatto che ciascun individuo vota su ogni questione significativa e la scelta sociale è determinata dal principio di unanimità. La si potrebbe chiamare democrazia referendaria. Così, se si deve fare una scelta tra X e Y, e X è l'opzione preferita dalla società nel suo complesso, allora X è l'opzione preferita da ogni membro della società. Obbedire ai principi in uno stato democratico rimane legittimo sin quando tutti gli elettori convergono su una determinata opzione da un insieme di opzioni possibili prese in considerazione da tutta la cittadinanza. Il modello di democrazia diretta conserva importanti aspetti del modello greco di democrazia. Esso implica partecipazione e metodo consultivo. Evidenti sono i risvolti di legittimazione morale e di responsabilità morale delle decisioni assunte. Ma la vera difficoltà di innestare questo modello di democrazia nelle nostre società è che non viviamo nella medesima società del tempo dei greci, a misura di conoscenza reciproca, in cui il consenso che nasceva dalla familiarità e la piccola dimensione della società rendevano poco problematica la scelta di una politica da un insieme di opinioni.

Il problema di estendere l'ideale greco di democrazia alle nostre società più grandi è stato, allora, quello di riuscire a immaginare come utilizzare più opportunamente le migliori caratteristiche della democrazia diretta.

Un'opzione è quella di indirizzarsi verso la democrazia rappresentativa in cui la mia volontà o preferenza è

espressa dal mio delegato in un corpo parlamentare. Il rappresentante eletto ha il diritto di agire nel mio interesse, e ha il diritto di formulare leggi (giuste). Ciò però non può essere realmente comparato con l'idea di individuo a cui è permesso esprimere il proprio giudizio poiché, a meno che il delegato esprima la volontà espressa dall'elettore in ogni momento, egli non riesce a soddisfare con precisione la funzione democratica. Nelle democrazie rappresentative il delegato non rappresenta la mia volontà in ogni occasione, né si consulta con gli elettori che lo hanno eletto alla carica pubblica. In un linguaggio per certi versi oscuro, Rousseau perviene a problemi molto affini quando afferma che la volontà generale non può essere rappresentata. Io esiterei, tuttavia, a dare in questa sede un'interpretazione della *volonté générale* di Rousseau; è però interpretazione plausibile supporre che la riflessione di Rousseau fosse che la democrazia rappresentativa tramite elezioni non potesse fedelmente trasmettere l'ideale democratico. È interessante notare che Godwin trova perplessità nei confronti della democrazia rappresentativa esattamente per motivi simili a quelli di Rousseau, definendola una soluzione molto superficiale. Oggi la teoria democratica, come sovente la intendiamo, fa uso di concetti «maggioritari», cioè adottiamo la regola secondo la quale va adottata, o candidata a essere scelta, quella politica che incontra la maggioranza degli elettori. Molti sistemi elettorali selezionano i «vincitori» in virtù della regola della decisione a maggioranza semplice. Se dobbiamo scegliere tra i candidati A e B, vince il candidato che prende più voti.

Ma una volta accettato che possono esserci tre o più candidati e almeno tre elettori, è fortemente controversa quale preferenza della maggioranza conti, perché non è affatto chiaro se un sistema elettorale può riflettere in modo vero e affidabile la preferenza della maggioranza.

Per considerare questo punto sarà necessario introdurre brevemente alcune idee sull'estensione delle intuizioni

retrostanti alla votazione a maggioranza semplice a quei casi in cui abbiamo almeno tre candidati alle elezioni. Un metodo di estensione è rappresentato dal criterio di Jean-Antoine Caritat, marchese di Condorcet, che a prima vista sembra ragionevole. La regola di Condorcet è la seguente: se ci sono «n» candidati da cui selezionarne uno, e gli elettori possono disporre i candidati in ordine di preferenza, allora il candidato selezionato sarà quello che in maniera evidente supera a maggioranza semplice tutti gli altri candidati in un confronto a due. Prendiamo l'esempio di tre elettori e tre candidati, e ipotizziamo che i nostri tre elettori dispongono i candidati in ordine di preferenza. Si consideri adesso i due casi nello schema. «A, B e C» vuol dire che per un dato elettore, A viene preferito a B e B a C.

Elettore	Primo caso	Secondo caso
Elettore 1	A, B, C	A, B, C
Elettore 2	B, C, A	A, C, B
Elettore 3	C, A, B	A, B, C

Nel secondo caso, abbiamo un vincitore secondo il criterio di Condorcet, poiché in un confronto a due A sconfigge B ed A sconfigge C con voto a maggioranza semplice. Ma nel primo caso, non c'è nessun vincitore. Il problema può essere considerato come un caso speciale del Teorema di impossibilità generale di Kenneth Arrow, che afferma che non esiste alcun modo per aggregare coerentemente preferenze individuali in una scelta sociale e al contempo soddisfare alcuni criteri molto generali e plausibili che potremmo auspicare in un sistema democratico.

Il paradosso ha fatto esitare i teorici della democrazia che hanno ricercato diversi modi di elusione, ad esempio, sostenendo che il risultato ha scarso significato pratico. Ma tale dichiarazione non regge perché, ammesso che sia vera, non invalida la forza logica del risultato di Arrow.

Esiste un secondo risultato pericolosamente significati-

vo per i teorici democratici che talvolta è trascurato. Immaginiamo di dover scegliere una regola elettorale (il criterio di Condorcet o un altro). Come disporre l'insieme dei candidati può fare la differenza in vista del risultato sociale, e ciò è funzionale a erodere ancora di più la possibilità di rappresentazione della volontà generale.

Un semplice esempio chiarirà la faccenda. Prendiamo in considerazione una procedura elettorale rispettata, detta procedura per successione. Qui si dà un numero di candidati $A_1... A_n$. La procedura elettorale è la seguente: se la maggioranza preferisce A_1 a un concorrente nell'insieme residuo ($A_2... A_n$), allora si sceglie A_1 . In caso contrario, A_1 è scartato e si prende A_2 contro le alternative residue. È possibile così definire ricorsivamente la procedura per successione che, qualora unita a una regola elettorale quale il maggioritario, conduce a un unico vincitore.

Prendiamo in considerazione adesso una situazione con tre elettori e tre candidati, e immaginiamo che le preferenze degli elettori siano le seguenti: per elettore 1 (A, B, C); per elettore 2 (B, A, C); per elettore 3 (C, B, A). Immaginiamo che nella procedura per successione, un abile stratega disponga una presentazione dei candidati nell'ordine seguente: A è il primo a essere contrapposto a B, e il vincitore va schierato contro C. È facile vedere che con la regola maggioritaria il vincitore definitivo sarà B (B sconfigge A e poi sconfigge C). Immaginiamo che il nostro abile stratega ridisponga adesso l'ordine dei candidati come segue: B è primo ad essere contrapposto ad A, e il vincitore va schierato contro C. Se gli elettori hanno le medesime preferenze per i candidati, ritorna a essere vincitore A. L'esito di questo tipo di esempio è che i sistemi elettorali sono manipolabili [17; 18]. La massa di risultati oggi disponibili sulla teoria elettorale sembra indicare questa conclusione inesorabile. I teorici della democrazia che tentano di usare i metodi elettorali come segmenti di difesa della legittimità degli stati democrati-

ci, devono rivolgersi altrove per giustificare la funzione del voto [27].

L'offerta di beni pubblici

Le opere dei teorici della scelta sociale danno tanti spunti alla critica degli anarchici intorno alla legittimità democratica. Esiste tuttavia un'altra tesi di interesse preminente per anarchici e statuali che segnalo brevemente. Si tratta della tesi sull'offerta di beni pubblici. Probabilmente essa rappresenta la carta più forte per i sostenitori dello stato, ed è una tesi importante perché le sue premesse si incentrano su temi sui quali gli anarchici intendono costruire il loro lato propositivo.

La genesi del discorso moderno sul bene pubblico rintraccia le proprie radici in economia, ma si può risalire sino a Hobbes. Lo sviluppo pertiene a un'area della teoria politica detta scelta pubblica, quell'elaborazione recente della teoria politica che intende applicare la teoria economica a ogni questione relativa alla filosofia politica. Nella sua forma classica la tesi si definisce in questo modo.

Premessa 1: nell'offerta di beni pubblici gli attori non contribuiranno volontariamente alla produzione.

Premessa 2: l'offerta di beni pubblici è auspicabile per lo sviluppo della società.

Conclusione: lo stato è lo strumento necessario per costringere le persone a contribuire all'offerta di tali beni.

Il discorso sembra avere a prima vista una sua plausibilità, ma non suona bene per la problematicità della prima premessa. Essa è infatti falsa. Dirò che non c'è dubbio che un bene pubblico sia quel bene che, una volta prodotto, possa essere usato da ciascuno, anche da coloro che non contribuiscono ai suoi costi di produzione.

Esistono diversi modi in cui si è difeso il discorso. Siccome la sua genesi proviene dall'economia, centrale al ragionamento dei sostenitori dello stato è l'idea degli esseri umani come uomini economici razionali. Gli attori economici razionali agiscono semplicemente per massi-

mizzare efficacemente le proprie utilità.

Facile esempio per presentare il problema dell'offerta del bene pubblico è immaginare un mondo con due attori, A e B. Ognuno può cercare di produrre un bene o dividerne i costi. Supponiamo che produrre il bene in questione costi sei unità, chiunque lo faccia, e che il ricavo che matura per ciascuno, una volta prodotto il bene, sia di cinque unità. Se condividono i costi, ognuno ricava due unità nette. Se nessuno dei due decide in tal senso, naturalmente il ricavo è zero per ciascuno. Se A produce il bene da solo, il suo ricavo netto è meno uno mentre B gode cinque unità senza aver affrontato alcun costo. Abbiamo la medesima matrice dei ricavi se capovolgiamo i ruoli. In ogni caso ciascun attore ha la possibilità di perseguire il proprio interesse personale comportandosi da «free rider»* [26].

I sostenitori dello stato affermano che senza la forza di costrizione statale ogni singolo individuo troverà più opportuno comportarsi da «free rider» invece di produrre.

Esistono due modi importanti in cui i sostenitori dello stato hanno difeso questa affermazione. Una interpretazione dice che gli attori che si comportano unicamente in vista del proprio interesse sono privi di quella necessaria motivazione pre-sociale che fa risolvere il dilemma del prigioniero. Si presume che l'attore si comporti sempre per massimizzare il proprio interesse, e sarà così indotto a non produrre e di conseguenza assumerà il ruolo dell'opportunisto e del predatore.

Una seconda variante del discorso, lievemente differente dalla prima, tenta di evitare la presunzione dell'interesse proprio come pura condotta naturale dei singoli individui nel dilemma del prigioniero. Questa seconda versione dice che anche se l'attore è pre-socialmente motivato, cioè disposto altruisticamente, le sue motivazioni di offerta del bene pubblico potrebbero essere erose. Egli potrebbe scoprire che un notevole numero di altri attori sociali sia motivato ad assumere una condotta predatrice, e venendo-

lo a sapere, il nostro altruista potrebbe sottrarsi dal versare il suo contributo, calcolando razionalmente che i suoi sforzi vanno a incanalarsi meglio in altra direzione.

Aggiungo immediatamente che esistono altre versioni del medesimo discorso, avanzate dai sostenitori dello stato [16]. Ma le due varianti ricordate sono di particolare rilievo perché ognuna cerca di sostenere la prima premessa del discorso del «free rider» che ho esplicitato all'inizio della discussione. Sono del parere che, contro entrambe le varianti, esistono forti argomentazione da parte anarchica.

Confutazioni anarchiche del free rider

È possibile raffigurare lo scontro tra anarchici e statuali come una contesa sull'ipotesi che gli attori razionali siano capaci senza costrizioni di trovare una soluzione cooperativa nel tipico scenario del dilemma del prigioniero. Sono stati fatti tanti sforzi per dimostrarlo, utilizzando in pieno il repertorio matematico della teoria dei giochi. Generalmente si ammette che in un dilemma del prigioniero a una probabilità non si può dimostrare che attori razionalmente guidati dal proprio interesse riescano a trovare una soluzione cooperativa. Si può però dimostrare che, in determinate condizioni in cui è possibile ripetere i giochi del dilemma del prigioniero, e in cui gli attori possano imparare dalle scelte compiute, è possibile ottenere una soluzione cooperativa.

Immaginiamo che due attori siano impegnati in un dilemma del prigioniero da giocare ripetutamente e forse per sempre in futuro. Se ogni attore adotta la strategia «colpo su colpo» in cui ognuno coopera nel primo round ma poi fa quello che l'altro attore ha fatto nel giro precedente, si può dimostrare che una tale strategia, nella sequenza di mosse ripetute, porta alla stabilità della soluzione cooperativa. Lavori recenti di modellizzazione dell'interazione sociale, sostanzialmente estensioni dei giochi del dilemma del prigioniero di Robert Axelrod e di

Michael Taylor [2; 35; 37], dimostrano come sia possibile l'emergenza di soluzioni cooperative in situazioni dilemmatiche senza bisogno di un'autorità centrale.

Un anarchismo raffinato può ricevere una certa misura di soddisfazione da tali risultati a cui ho solo accennato sin qui. I modelli sofisticati che usano i giochi reiterati del dilemma del prigioniero sono parte del prodotto filosofico che gli anarchici desiderano [1]. Quell'anarchismo può dimostrare con quei risultati che, pur ipotizzando la motivazione sostanzialmente egoista degli attori, il razionamento individuale può altrettanto condurre a una soluzione cooperativa e *questa* soluzione può stabilizzarsi, nel senso che gli attori non cercheranno di allontanarsene.

Usando il dilemma del prigioniero per replicare ai sostenitori dello stato, l'anarchismo presume insieme allo statalismo che l'ipotesi dell'uomo in quanto individuo razionale sostanzialmente guidato dal proprio interesse è un'ipotesi accettabile. Presa in carico questa ipotesi sulla natura umana, gli anarchici riescono a replicare alla prima variante del discorso del «free rider».

I sostenitori dello stato sono sconfitti sul loro terreno. Come la mettiamo con il secondo discorso in cui l'offerta di beni crolla anche se si ipotizza la motivazione altruista degli attori? Il caso non è facilmente affrontabile con la teoria dei giochi, ma la critica alla statualità, qui come nel primo discorso, è quella di sottolineare la formidabile presunzione attivata intorno al modo in cui si concepisce razionalmente la motivazione psicologica degli individui dei quali si analizza l'agire. Nel primo caso, si immagina che siano così rivolti verso il proprio interesse da smarrire la necessaria lungimiranza per essere coinvolti in qualcosa di più dell'immediata gratificazione dei loro desideri. Nel secondo caso, si ritiene piuttosto volatile la natura dell'altruismo degli attori; sotto una sottile vernice di altruismo si cela ancora il nostro attore teso al proprio tornaconto. Perché, se l'attore è considerato nel secondo caso, le ragioni per cui si allontana dalla sua

motivazione pre-sociale nei confronti dell'offerta di un determinato bene pubblico verso un altro uso sono un mero sforzo di massimizzare i propri interessi egoistici. L'altruismo qui inteso è semplicemente una variante del comportamento reciprocamente cooperativo.

I sostenitori dello stato legittimamente leggono in tal senso il discorso del «free rider». Essi possono dire che abbiamo bisogno del governo proprio perché potrebbe verificarsi la seconda situazione. Bisogna ammettere che persino i discorsi più acuti che adoperano la teoria dei giochi non riescono a rendere poco credibile questa interpretazione, qualora la motivazione alla cooperazione in un dilemma del prigioniero sia l'effetto di attori che calcolano semplicemente il comportamento reciproco degli altri attori. Sono così propenso a sostenere che la teoria formale dei giochi possa offrire solo un aiuto parziale alla causa anarchica. La risposta anarchica al secondo discorso del «free rider» è che non esiste fondamento per presupporre la volatilità della natura altruista degli attori tale che la sola esistenza di *alcune* persone, le quali intenzionalmente intendono comportarsi da predatori, provocherà la ritirata dall'offerta di beni pubblici degli attori altruisti che scelgono razionalmente. Propongo di difendere più oltre questo punto poiché tale difesa serve a confutare i sostenitori dello stato e al tempo stesso a presentare gli elementi propositivi dell'anarchismo.

La natura umana

Potrebbe sembrare desolante la prospettiva di respingere la natura della «natura umana» avanzata dai sostenitori dello stato. Dopo tutto, è opinione convenzionale tra i sociologi e gli altri studiosi della natura umana che gli esseri umani siano egoisti e egocentrati per natura. Rara e precaria sarebbe quindi la possibilità di cooperazione senza costrizione, specialmente quando gli attori hanno magari interessi conflittuali. Se la concezione statutale della natura umana è corretta, quella anarchica,

più fiduciosa, non è altro che un pio sogno. Vediamo innanzitutto quali prove porta l'idea statuale di natura umana. Senza dubbio, molti scienziati e sociologi accettano l'immagine egoista dell'uomo. Dietro di essa, troviamo un'ampia serie di dati etnologici, sociobiologici ed economici, e persino le ipotesi di teoria morale ispirate a Kant. Tuttavia questa rappresentazione della motivazione umana potrebbe essere nel falso. Se fosse così, l'idea della necessità dello stato per regolare gli affari umani sarebbe messa in dubbio. Non bisogna negare che la cura del proprio tornaconto sia importante per gli individui, bensì che il grado di questo interesse sia smisurato. La risposta anarchica si sforza di correggere la concezione pessimista della natura umana che molti danno per rivelata da scienza ed esperienza. Gli esempi che segnalerò non riescono a provare in via definitiva il taglio anarchico, ma portano alla luce un corpo differente di dati che pone serie perplessità sul grado in cui siamo veramente egoisti.

Di recente, nel campo delle scienze sociali, c'è stata una crescita di attenzione verso la ricerca intorno all'altruismo. Consideriamo innanzitutto l'esperienza quotidiana della condotta cooperativa, che si compie prevalentemente senza l'intervento dell'autorità centrale. Le persone sono spesso interessate a dare un contributo alla televisione pubblica che offre una produzione di programmi qualitativa per tutti. Il servizio richiede costanti abbonamenti volontari da parte degli utenti. Anche se è noto che si avrebbe un beneficio pur senza pagare, alta è quella frazione di persone che lo fanno. Non si può spiegare questo comportamento con l'altruismo reciproco o condizionato che specifica i modelli tipo degli attori razionali massimizzanti. La decisione di adottare una posizione altruista, da parte dei contribuenti, sfida le previsioni degli economisti. Ed esiste una vasta gamma di condotte quotidiane che lo testimoniano, dai gruppi di sostegno che la gente costituisce nelle varie comunità per ogni sorta di problema, ai tanti versamenti volontari per i

fondi contro la fame in cui è chiaramente evidente che chi partecipa non lo fa per promuovere il proprio benessere materiale.

Prendiamo in considerazione adesso i lavori più recenti di psicologia sociale, di economia e di sociobiologia. C'è stata una riflessione di alcuni economisti attenti, tra cui Robert Frank [10], secondo la quale i modelli economici, spesso adoperati per prevedere il comportamento umano nella sfera economica e nella progettualità delle istituzioni, non sono in grado di essere buoni profeti e di offrire una spiegazione. Ad esempio, la gente spesso rifiuta palesemente affari disonesti anche quando vive in ragione del profitto. Non si può confrontare una dimensione sensibile ai canoni di equità con la previsione economica secondo cui la gente spesso reagisce alla luce di motivi legati fondamentalmente al proprio tornaconto. Nonostante i fallimenti previsionali della teoria economica, gli economisti insistono sull'ipotesi dell'interesse proprio come caratteristica della natura umana.

La bibliografia degli studi socio-psicologici intorno all'altruismo non dà grande aiuto ai pessimisti. Gran parte è di natura sperimentale [33]. Una parte notevole di tali esperimenti indica che la motivazione alla cooperazione, all'altruismo e alla considerazione dell'altro non è affatto un evento raro, anche in contesti in cui ci si potrebbe attendere un *ethos* minimo di cura e comportamento solidale. Esperimenti sul «comportamento di un passante che interviene» e sulla «vittima in pericolo», condotti in metropoli tipo New York, respingono sistematicamente le previsioni degli esperimenti stessi (e delle anticipazioni) intorno alla misura in cui l'interesse proprio motiva le persone in situazioni sociali. La disponibilità all'altruismo e alla cooperazione si rivela chiaramente a livello della psicologia sociale.

Nel campo della sociobiologia, ultimo bastione degli integralisti della concezione pessimista della natura umana [7], è emerso che si trattava di «cattiva sociobiolo-

gia» [31] quella che ispirava i sostenitori dell'egoismo umano innato. Critiche filosofiche recenti delle tesi della sociobiologia dimostrano la possibilità della buona compatibilità tra l'immagine dei fatti della sociobiologia umana e dei primati con la concezione della nostra natura profondamente altruista [38]. Ad esempio, si può vedere la natura altruista nei confronti della famiglia e degli amici come prolungamento delle cure amorevoli, naturali, involontarie e non calcolate, che diamo ai nostri discendenti. È plausibile sostenere che sia possibile riscontrare tale predisposizione altruista persino in neonati di tre giorni.

La portata dei punti probatori che ho solo delineato in questa sede deve essere ancora digerita e valutata dagli studiosi della natura umana. E mentre i risultati sono ovviamente sottoponibili alla discussione, sostengo che esistono dati difficilmente negabili [3]. Lo statuto di queste affermazioni a favore dell'anarchismo è ovvio quanto meno su due fronti. La tesi anarchica secondo la quale può determinarsi, nell'ambito del dilemma del prigioniero e delle sue situazioni ricorsive, la natura cooperativa degli individui, non avrebbe nessuna credibilità a meno che la natura altruista sia realmente più radicata nel nostro interno di quanto ci è stato ripetuto dalle teorie tradizionali della politica da Hobbes in poi. E serve a fornire una parte di risposta ai fautori dello stato che sostengono l'impossibilità per una comunità di funzionare senza strutture coercitive. Nonostante la portata delle argomentazioni teoriche che gli anarchici possono portare, è una critica ancora radicata dell'anarchismo che, per quanti discorsi teorici convincenti esso possa fare, occorre sempre dimostrare il modo in cui un tale contesto possa funzionare e se si possa sostenere nel tempo la dinamica di una società anarchica così raffigurata.

L'utopia e le riflessioni utopiche hanno spesso goduto di una cattiva stampa. Esse sono considerate pericolose perché vengono sovente associate a ideali che, in ultima analisi, tendono alla repressione. Lo stato ideale di

Platone, ad esempio, viene attaccato da autori contemporanei, tra i quali Karl Popper, perché in fin dei conti nemico del progresso umano. Molti credono che l'idea di anarchismo non è per principio realizzabile e, data l'organizzazione vigente della società, non esiste alcuna ragione per ritenere di poterla riorganizzare senza il controllo oppressivo dello stato. I suoi sostenitori possono altresì dire che non si è in realtà dimostrato praticabile nessun tentativo di comunità anarchica. Le comunità sperimentali tentate con entusiasmo nel diciannovesimo secolo [13; 21], non sono riuscite a evolversi dinamicamente in modelli credibili.

Ho accennato prima come una fonte rilevante del discorso anarchico attinga alla dimostrazione della possibilità di una comunità priva di autorità centrale. Dato che, però, nel nostro discorso contro la democrazia la critica principale è quella del fallimento degli ideali democratici realizzati nella sua pratica, c'è un onere della prova a carico dell'idea anarchica: dimostrare come essa possa funzionare nella realtà. I sostenitori dello stato possono legittimamente dire che anch'essi sono tenuti al medesimo discorso di dimostrazione della coerenza tra teoria e pratica.

È possibile dare una tale immagine che dimostri ai sostenitori dello stato il loro errore nel ritenere praticamente irrealizzabili le società anarchiche, per quanto progettate in teoria? Io credo che, mentre non si è vista una società anarchica pienamente riuscita, abbiamo buoni motivi per ritenere praticabili alcune concezioni anarchiche di società se si produrranno le condizioni di agibilità e di emergenza. A mio parere è insostenibile un'idea che affermi l'irrealizzabilità di una società anarchica.

La contropesi avversa ai sostenitori dello stato che si aspettano il collasso dell'ordine e infine il degrado sociale, è quella di osservare le società in modo altrimenti differente da quello tipico, al fine di apprendere come le cose potrebbero andare diversamente. Non c'è nulla di inevita-

bile nel concetto di società in cui l'interesse proprio sia il costume ipoteticamente dominante. In questa specie di società in cui l'egoismo sia profondamente radicato nello sviluppo caratteriale e nell'istruzione, la risposta spesso si basa sull'ipotesi che gli altri siano predisposti a comportarsi in tal senso.

Le relazioni sociali che sviluppano inevitabilmente il senso di auto-stima e di dignità di sé si basano sovente sul potere e sui rapporti autoritari che derivano da realtà e aspettative sociali. Si può osservare, inoltre, come in società siffatte, azioni e motivazioni che non si concentrano su di sé (la filantropia o la carità) vengano considerate con forte sospetto in quanto, in ultima analisi, funzionali a se stessi. Tale è l'equilibrio tra competitività e interesse proprio all'interno della nostra cultura.

Prendiamo però adesso in considerazione i due poli del *continuum*, una società totalmente cooperativa e una che considera puramente l'interesse proprio. A un capo della retta della non cooperazione, possiamo immaginare un gruppo di attori fortemente concentrato su di sé le cui azioni di cooperazione e altruismo (se mai se ne danno) sono compiute non per favorire tutti, ma piuttosto nell'unico intento di obbligare gli altri a garantire loro benefici futuri. In una società siffatta, la condivisione potrebbe essere esclusa e una persona potrebbe fare di tutto per nascondere agli altri i propri beni esterni, anche se potrebbe ricavarne per sé più di quanto ne abbia bisogno. In tale società, non si potrebbero mai conseguire né vincoli di fiducia, che seguono inevitabilmente dall'interazione cooperativa, né benefici sociali che derivano dalla cooperazione. All'altro capo della retta, possiamo immaginare un gruppo per il quale la pratica della cooperazione e dell'interazione non autoritaria facilita la cooperazione. Possiamo immaginare, inoltre, che la disponibilità alla condivisione è molto apprezzata e incoraggiata, e che un tale tratto caratteriale si cristallizza sino a diventare una virtù molto desiderata in cui si cercherebbe di primeggia-

re. Come sanno gli studiosi di antropologia, i due casi estremi dei contesti che ho delineato somigliano tanto a quanto viene riferito intorno alla società «cooperativa» del popolo !Kung San e intorno alla società «egoista» del popolo Ik [19; 22]. Siccome non è osservabile nessuna società esistente pienamente anarchica, possiamo prendere in esame la società dei !Kung San per riscontrare, sia pure imperfettamente, la possibilità di una società in cui i ruoli di autorità e costrizione sono minori. E non si compie alcun salto induttivo sostenendo, grazie a questo esempio dei !Kung, che è possibile eliminare da una società la costrizione, persino la costrizione democratica, e che quindi la società priva di essa sia, da un punto di vista dinamico, possibile e praticabile. Pertanto, per quanto i sostenitori dello stato possano auspicare l'impensabilità di una società anarchica, abbiamo ragione di ritenere che gli esseri umani possiedano le capacità e gli strumenti per istituire organizzazioni sociali prive di apparato di autorità centrale. In un certo senso ciò non dovrebbe stupire dato che per un lungo lasso di tempo l'esistenza sociale e storica dell'umanità è fiorita senza stato. Per di più, siccome quanto ho detto intorno ai !Kung è altrettanto vero rispetto ai Nuer [9] e ad altre società «volontarie», l'esempio non è affatto unico o curioso.

Tuttavia non si può pensare di riprodurre semplicemente le condizioni quasi anarchiche di quelle società nelle attuali condizioni. Alcuni elementi peculiari di quelle comunità senza stato inverano spunti che indicano il tipo di condizioni che devono emergere se bisogna realizzare l'anarchia e se, una volta istituita, essa intende restare praticabile nel tempo [36]. In quelle società senza stato che sembrano incarnare l'ideale anarchico, ovvio è che esse facilitano certi tipi di relazioni che sono troppo facilmente erose nell'ambito dei più grandi stati nazionali. Per fare un esempio, associazioni e interazioni intime rendono possibile quello che alcuni psicologi sociali definiscono «equo contatto di reciprocità».

Il contatto previene l'insorgenza di sentimenti vendicativi e crudeli al cui interno si vede l'altro meno degno e meno stimato. In mancanza di un equo contatto di reciprocità, vizi quali l'invidia, il rancore, l'odio e la disegualianza trovano un clima favorevole. La conclusione è ovvia quando osserviamo oggi lo stato nazionale.

Contrariamente all'idea statutale, non è incompatibile con la natura umana il fatto che persone, le quali possiedono più di quanto abbiano bisogno, saranno disponibili a scegliere l'alternativa della condivisione se sarà presente quel contesto anarchico che ho delineato. Tutte queste cose, tipiche di una comunità, sono scomparse nella società politica contemporanea. Ma è proprio per i motivi suddetti che il progetto di una comunità anarchica non è un mero sogno.

L'autonomia

Tanti critici dell'anarchia, ammesso che le comunità anarchiche siano eventualità realistiche, hanno ancora una residua obiezione di ordine filosofico, a cui è necessario replicare, e ciò concerne il valore di una vita comunitaria. Si potrebbe sostenere che la sostituzione dello stato con una piccola comunità decentralizzata non sia desiderabile, anche se possibile. L'essenza dell'obiezione consiste nel fatto che, siccome nessuna comunità può funzionare senza un vincolo, una comunità astatuale deve adoperare altri metodi per sostituire la forza coercitiva dello stato. Solamente in un mondo utopico e irrealistico potremmo immaginare una natura umana così perfettamente mutata grazie alla comunità che non sorgerebbero mai più conflitti di interesse o la gente non sarebbe più mossa da odio o invidia. Nella piccola comunità, i meccanismi di controllo quali la vergogna, il biasimo e il pettegolezzo hanno l'effetto di regolare altrimenti il comportamento socialmente distruttivo. Si è sostenuto, però, che l'anarchia abbia semplicemente rimpiazzato una forma di coercizione con un'altra: una costrizione psicologica.

Alcuni la ritengono persino più nociva. Si è anche ritenuto che la vera natura di comunità anarchica, in cui si usano meccanismi simili, è tale da scontrarsi con una specie importante di libertà, ed esattamente l'autonomia. La comunità anarchica è considerata in disaccordo con l'autonomia, valore che sia gli anarchici sia i sostenitori dello stato democratico apprezzano. L'obiezione è onesta, ma irrilevante, perché il concetto di autonomia è solitamente vago nei diversi contesti in cui viene evocato. In questa sede posso rispondere in termini generali sia all'obiezione relativa alla costrizione psicologica nella comunità anarchica, sia alla presunta perdita di autonomia. Ritengo però che resti indimostrata l'incompatibilità asserita tra autonomia individuale e vita comunitaria.

Abbiamo la propensione a considerare cose come il pettegolezzo un evento puramente negativo. Esso evoca in molti di noi una disapprovazione generale. Ma a una riflessione più profonda, è chiaro che esso svolge un ruolo utile nell'esistenza, ad esempio per evitare scontri violenti; esso ci consente di verificare la credibilità di affermazioni che altri fanno su se stessi, e ci offre un luogo ove poter verificare concetti e intuizioni morali. Esiste dunque un lato positivo del pettegolezzo che è moralmente significativo [14; 30].

L'affermazione secondo la quale la comunità anarchica è ostile alla libertà individuale si fonda su una lettura totalmente irrealistica del tipo di autonomia cui molti anarchici aspirano. Essere autonomi significa per molti pretendere di poter fare ed essere tutto ciò che vogliamo, persino scegliendo i nostri valori indipendentemente da tutti gli altri. Questa è una caricatura troppo forte.

Il pensiero contemporaneo è andato avanti nell'interpretare facilmente l'autonomia per «autenticità» e «indipendenza». Detto grossolanamente, essa consiste in ciò: l'autenticità pretende che l'attore identifichi come proprie le scelte e le azioni che compie, che agisca in base a scelte proprie, in ciò pretendendo una capacità di auto-valuta-

zione dell'attore stesso. Indipendenza indica che il pedigree di tali scelte sia importante. Scelte e valori dell'attore sono liberamente adottate. Egli non le ha acquisite, né in modo irriflessivo o acritico, né attraverso indottrinamenti o manipolazioni.

Talvolta si è pensato che queste condizioni debbano comprendere una forte idea di autonomia, in cui si percepisce un attore letteralmente creatore di se stesso. In effetti è una simile idea di autonomia come autodeterminazione a far sembrare non plausibili alcune difese dell'anarchia, come quella ben nota di Robert Paul Wolff [39].

Una lettura debole dell'autonomia, compatibile con l'idea secondo cui non siamo esseri totalmente auto-creati, è naturalmente più vicina alla verità. Senza cercare di darne una nuova teoria, pur nondimeno riconosciamo autonomia anche a quelle persone che, come noi, sono state influenzate dai genitori e da altri fattori sociali. Recentemente su questa medesima linea d'onda sono state difese altre letture deboli [8; 11]. Si ricordi che lo scetticismo sulla comunità anarchica si fonda sulla convinzione che, sia una comunità siffatta, sia alcuni gradi di conformismo, sono ostili all'autonomia personale. Se accogliamo però che il sé è in parte determinato dalla comunità, vale a dire che è un effetto parzialmente sociale, e che troviamo realmente congeniali quei valori che interiorizziamo, si può dire allora che non siamo meno autonomi *solo perché* siamo influenzati dalla tradizione e da altri valori. Possiamo altresì dire che, anche se una concezione forte dell'autonomia fosse la sola corretta lettura, potrebbe essere virtuoso non auspicarla in tal senso, giacché, se prendiamo sul serio un'autonomia in senso forte, essa contrasterebbe con bisogni e desideri di noi creature biologiche (l'amicizia, ad esempio). Resta pertanto indimostrato il discorso contro la comunità distruttrice della preziosa autonomia.

traduzione di Salvo Vaccaro

Riferimenti bibliografici

- * Nell'ambito degli studi sociologici sull'azione collettiva, si intende con «free rider» la partecipazione volontaria alla produzione di beni pubblici, a cui si contrappone l'azione cooperativa [Ndt].
1. Robert J. AUMANN, *Repeated Games*, in George R. FEIWEL, *Issues in Contemporary Microeconomic Theory and Welfare State*, University New York Press, Albany, 1985.
 2. Robert AXELROD, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984.
 3. Daniel BATSON, *The Altruism Question*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, 1991.
 4. Carl BECKER, *Modern Democracy*, Yale University Press, New Haven, 1941.
 5. John CLARK, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
 6. Robert A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma, 1990.
 7. Richard DAWKINS, *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna, 1979.
 8. Gerald DWORKIN, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
 9. Edward EVANS-PRITCHARD, *I Nuer*, Angeli, Milano, 1985.
 10. Robert FRANK, *Passions Within Reason*, Norton, New York, 1988.
 11. Harry FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
 12. William GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice*, Penguin, Harmondsworth, 1976.
 13. Carl J. GUAMERI, *The Utopian Alternative*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
 14. Agnes HELLER, *Il potere della vergogna*, Editori Riuniti, Roma, 1985.
 15. Wilhelm von HUMBOLDT, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello stato*, Editori Riuniti, Roma, 1974.

16. Anthony de JASEY, *Social Contract, Free Ride*, Oxford University Press, New York, 1989.
17. Jerry S. KELLY, *Arrow Impossibility Theorems*, Academic Press, New York, 1978.
18. Jerry S. KELLY, *Introduction to Social Choice Theory*, Springer, New York, 1988.
19. Richard B. LEE, *The !Kung San*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
20. Don LOCKE, *A Fantasy of Reason*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980.
21. Maren LOCKWOOD, *The Experimental Utopia in America*, in Franck E. MANUEL (a cura di), *Utopias and Utopian Thought*, Houghton Mifflin, Boston, 1966.
22. Lorna MARSHALL, *The !Kung of Nyae Nyae*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.
23. Robert NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981.
24. Paul NURSEY-BRAY, *Anarchist Thinkers and Thought. An Annotated Bibliography*, Greenwood Press, New York, 1992.
25. Mark PHILP, *Godwin's Political Thought*, Duckworth, Londra, 1982.
26. Anatol RAPOPORT e Albert M. CHAMMAH, *The Prisoner's Dilemma*, Univ. of Michigan Press, Ann Arbor, 1965.
27. William H. RIKER, *Liberalism against Populism*, Freeman, San Francisco, 1982.
28. Frederick ROSEN, *Progress and Democracy. William Godwin's Contribution to Political Philosophy*, Garland, New York, 1987.
29. Murray ROTHBARD, *The Anatomy of the State*, in Terry PERLIN (a cura di), *Contemporary Anarchism*, Transaction Books, New Brunswick, 1979.
30. John SABINI e Maury SILVER, *Moralities of Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
31. Marshall SAHLINS, *The Use and Abuse of Biology*, Tavistock, London, 1977.
32. Joseph SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas, Milano, 1977.

33. Ervin STAUB, *Positive Social Behavior and Morality*, Academic Press, New York, 1978.
34. John STUART MILL, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1981.
35. Michael TAYLOR, *Anarchy and Cooperation*, Wiley & Son, London, 1976.
36. Michael TAYLOR, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
37. Michael TAYLOR, *The Possibility of Cooperation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
38. Laurence THOMAS, *Living Morality*, Temple University Press, Philadelphia, 1989.
39. Robert Paul WOLFF, *In difesa dell'anarchismo*, Isedi, Milano, 1973.



Alan Ritter / *L'individuo comunitario*

Autore di Anarchism. A Theoretical Analysis (1980), Alan Ritter insegna alla University of Connecticut Law School. In questo intervento, Ritter si inserisce nel dibattito su liberalismo e comunitarismo che tanta parte ha oggi nella discussione teorica della politica. Ritter si pronuncia per una riconciliazione libertaria di individuo e comunità, respingendo sia le tesi liberali del primato individualista, sia le tesi comunitariste del primato di un'appartenenza identitaria costitutiva dell'individuo.

Nonostante il loro apprezzamento per la libertà, gli anarchici ammettono il ricorso a una censura¹, almeno parzialmente coercitiva. Ciò può suscitare qualche perplessità, e ha ricevuto spiegazioni diverse. Per alcuni imbarazzati amici dell'anarchismo, come George Woodcock, un simile abbinamento è da considerarsi una svista. «Gli anarchici accettano troppo acriticamente l'idea

1. Il vocabolo censura (*censure*) è qui usato in una accezione assai meno «repressiva» di quella che ha normalmente in italiano, per indicare l'azione attiva che la pubblica opinione è in grado di esercitare sul comportamento individuale, limitandolo e condizionandolo. Il vocabolo è stato però mantenuto, nella traduzione, per evitare complicazioni fraseologiche che avrebbero appesantito il testo (NdT).

di una pubblica opinione attiva». Essi «non hanno attribuito sufficiente considerazione al pericolo che la disapprovazione del vicino di casa possa diventare temibile al pari della sentenza di un giudice». Se avessero preso in esame con maggiore attenzione la censura, osserva qui implicitamente Woodcock, non l'avrebbero mai accettata, perché si sarebbero accorti di quanto sia rischiosa. Henri Arvon, più distaccato nei suoi giudizi, spiega questo matrimonio tra libertà e censura pubblica come un infortunio. Agli anarchici va imputato di voler lanciare una strana sfida, perché «vogliono mantenere l'autonomia individuale mantenendo nel contempo la disciplina sociale». E l'acido marxista George Plekhanov, nell'ambito della sua campagna di discredito degli anarchici, rileva che, aspirando alla libertà e ricorrendo contemporaneamente alla censura, essi tentano «di sfuggire a una insormontabile difficoltà logica» [17, pp. 84-85; 1, p. 77; 11, pp. 51-52].

Tali spiegazioni del perché gli anarchici sposino sia l'idea di libertà sia quella di una censura almeno in parte coercitiva, pur essendo plausibili, non soddisfano completamente perché mettono in discussione l'integrità dell'anarchismo in quanto pensiero sistematico. Se anche una sola di esse è valida, significa che l'abbinamento di amore per la libertà e uso della censura manca di supporto teorico, cioè non è teoricamente sostenibile, è una svista, un infortunio, un errore. Prima di accettare queste spiegazioni, di per sé screditanti, è il caso di verificare la possibilità di spiegare l'abbinamento anarchico di libertà e censura nell'ambito della teoria anarchica stessa. La tesi di questo testo è che non la libertà, ma la comunità e l'individualità² sono i fini principali degli anarchici, e tali fini richiedono la censura. In una società anarchica, dove questi fini sono

2. Nel testo originale, l'autore adotta i termini di *community* e di *individuality*, attribuendo ad essi un significato difficile da rendere in italiano senza far ricorso a neologismi o giri di parole. *Community* indica la condizione dell'essere comunitario (così come «libertà» indica la

realizzati, è necessaria la libertà, certo, ma anche la censura. Censura e libertà non sono opposti inconciliabili, bensì elementi complementari che riuniscono i fini dell'anarchismo in un unico, complesso, valore, che può essere definito come individualità comunitaria.

Soggetto e comunità

Gli elementi caratteristici propri dell'individualità così come viene concepita dagli anarchici sono quelli di una personalità ben sviluppata. In merito alla natura di tali elementi, a quali di essi siano comuni a tutti e quali unici, non c'è accordo tra gli anarchici. Per William Godwin e Pierre-Joseph Proudhon, l'individualità è genericamente definita da tratti della personalità caratteristici di tutta l'umanità, come il raziocinio e la sensibilità emozionale [3, p. 500; 14, p. 253]. Michail Bakunin condivide tale opinione, ma a volte vede l'umanità anche definita a livello di persona. Ciò è presente anche in Pëtr Kropotkin, in modo più articolato, il quale descrive l'individualità come «la piena espansione di ciò che è originale nell'uomo», «una infinita varietà di capacità, umori ed energie individuali» [8, p. 141 e p. 123]. La mancanza di un accordo tra gli anarchici in merito agli elementi particolari dell'individualità significa che non tutti hanno il medesimo obiettivo. Ma poiché tutti credono che l'individualità, comunque specificata, comporta lo sviluppo della personalità, non c'è motivo che proprio questo, nel senso di un autosviluppo, non possa essere ritenuto il loro scopo. Le concezioni della comunità avanzate dagli anarchici sono altrettanto varie-

condizione dell'essere libero) e potrebbe forse venir tradotto come «comunitarietà». *Individuality*, parallelamente, è il termine astratto corrispondente ad *individual* (individuo) ed esprime quindi il senso dell'individuo, l'individuo inteso come valore. Potrebbe essere tradotto, ma orrendamente, con «individuità». Per tali evidenti difficoltà traspositive, si è preferita una versione «letterale» dei termini, fidando che la presente nota sia sufficiente al lettore per una corretta interpretazione (NdT).

gate quanto le loro concezioni dell'individualità. Per Godwin il modello di una comunità è una conversazione. Per Proudhon e Bakunin è una impresa produttiva. Il modello kropotkiniano abbraccia anche ogni tipo di associazione cooperativa.

Le differenze tra questi modelli di comunità sono determinanti e non possono essere ignorate. Forniscono una base per lo schema di cui si tratterà nel prossimo paragrafo, allo scopo di stabilire una tipologia dell'anarchismo. Ma le differenze non devono occultare le simiglianze.

Sebbene i contesti delle comunità pensate dagli anarchici siano differenti, le relazioni che essi immaginano tra i membri di esse sono praticamente identiche. Godwin descrive i membri di una comunità come impegnati «in una apertura dell'animo libera e senza restrizioni», una «lettura reciproca delle menti» [4, p. 310]. Nella comunità proudhoniana ogni membro «riconosce il suo io in quello degli altri» [15, p. 414]. Nella comunità concepita da Bakunin, non è possibile partecipare senza scoprire che «la personalità di ciascuno si riflette, come in una serie di specchi, nelle diverse personalità di coloro che ci circondano» [2, pp. 321-322]. E i membri della comunità di Kropotkin sono immersi «nella percezione dell'unicità di ogni essere umano» [7, p. 222]. Ciò che queste descrizioni mostrano delle relazioni in una comunità anarchica è che tutte implicano la consapevolezza reciproca. Ogni membro di simili comunità non solo conosce ciò che gli altri pensano, ma sa anche che gli altri conoscono ciò che lui sta pensando. La consapevolezza, in una comunità anarchica, è reciproca perché ciascuno comprende coloro che gli stanno vicino allo stesso modo con cui comprende se stesso [16, pp. 180-185]. Come il tema dell'autosviluppo unifica le varie concezioni anarchiche dell'individualità, così il tema della consapevolezza reciproca unifica le diverse concezioni della comunità. È praticamente impossibile sostenere che gli anarchici aspirano tutti ad una stessa forma di comunità, ed è anche impossibile affermare che aspirino

tutti ad uno stesso tipo di individualità. Ma poiché essi hanno in comune l'opinione che la comunità implica la consapevolezza reciproca, la comunità così concepita, appunto come consapevolezza reciproca, può essere ritenuto il loro scopo comune.

L'individualità e la comunità, definite come sviluppo di sé e consapevolezza reciproca, non sono semplicemente due scopi possibili dell'anarchismo. Essi, e non la libertà, sono gli scopi realmente perseguiti dagli anarchici. Il modo più semplice per dimostrarlo è di verificare quale relazione normativa sia presente, nella teoria anarchica, tra individualità, comunità e libertà. Il profondo apprezzamento che gli anarchici tributano alla libertà fa apparire questa come il loro fine principale. Ma se esaminiamo quanto è stato scritto a tale proposito, si può constatare che, nella realtà, la libertà viene trattata come subordinata. Gli anarchici apprezzano la libertà, ma più come un mezzo per la realizzazione dell'individualità e della comunità, che come scopo a se stante, ultimo.

Godwin e Proudhon esplicitamente subordinano la libertà all'individualità. «Essere libero è una circostanza di scarso valore» dice Godwin, «senza la grandezza d'animo, l'energia e la fermezza», valori che egli associa all'individualità; «la libertà ha valore principalmente in quanto mezzo atto a procurare e mantenere tali qualità intellettuali» [3, pp. 258-259]. Anche per Proudhon la libertà ha la stessa posizione subordinata, poiché anch'egli la vede come un sussidio per la realizzazione della personalità, piuttosto che come un bene in se stessa. «Io non ho fatto della libertà il mio motto, perché la libertà è una forza indefinita, assorbente, che può essere distrutta». «La funzione della libertà è quella di portare l'individuo al di là di tutti i condizionamenti, di tutti gli appetiti, di tutte le leggi [...] per dargli ciò che potrebbe essere definito un carattere soprannaturale» [12, p. 301; 15, p. 411]. Bakunin e Kropotkin sono meno espliciti a proposito della relazione normativa tra libertà e individualità, ma anch'essi lascia-

no intendere con certezza la subordinazione della libertà. Così, Bakunin apprezza la libertà perché permette all'uomo di divenire «il creatore di se stesso» e Kropotkin la rappresenta come una storica sorgente di «originalità individuale» [2, p. 353; 8, p. 139 e p. 167]. In effetti, non viene detto esplicitamente che l'individualità ha maggiore valore, ma entrambi assegnano alla libertà lo status di un mezzo per la realizzazione dell'individualità, e le attribuiscono quindi un valore minore.

Gli anarchici subordinano la libertà anche alla comunità. Così, benché l'anarchia significhi per Proudhon «provvedere tutta la libertà che si vuole», essa deve anche dare «qualcosa di più importante della libertà: una illuminazione sincera e reciproca» [14, p. 155]. Allo stesso modo, Bakunin mette in guardia circa l'attribuzione di eccessiva importanza alla libertà in una società anarchica. Essa non deve usurpare la «richiesta superiore di solidarietà, che è e rimarrà la maggiore fonte di benefici sociali». [2, p. 149 e p. 187] E Kropotkin [8, p. 63] si allinea con i suoi predecessori proponendo che «la libertà individuale, in una società anarchica, sia limitata dalla [...] necessità, da chiunque avvertita, di trovare cooperazione, aiuto e simpatia tra coloro che lo circondano»³.

Poiché gli anarchici danno la precedenza, come scopo finale, all'individualità e alla comunità rispetto alla libertà, non possono essere definiti libertari nel senso tradizionale di difensori della libertà al di sopra di tutto. Nella loro società ideale, la libertà può risultare massimiz-

3. Il fatto che per gli anarchici la libertà sia subordinata all'individualità e alla comunità, non prova con totale certezza, di per sé, che queste siano i fini principali, in assoluto. Infatti potrebbero esserci anche altri fini, ancora superiori all'individualità e alla comunità. Ma ciò non è mai stato detto e quindi, poiché la libertà è frequentemente considerata come il fine principale e invece risulta avere un valore inferiore all'individualità e alla comunità, è ragionevole concludere che a queste spetti il primo posto.

zata, ma ciò non è il loro intento principale. Però, prima di verificare in che misura gli anarchici, nonostante il loro intento non sia libertario, massimizzano la libertà, è necessario affrontare il problema della coerenza interna del loro pensiero. Riferendosi in egual misura all'individualità e alla comunità, gli anarchici fanno sorgere dubbi circa la reciproca compatibilità dei loro scopi principali. Infatti, mancando un principio di scelta tra i due scopi, individualità e comunità, quale deve essere il comportamento nelle situazioni in cui tali ideali determinano effetti contrastanti?⁴ Di fronte a tale obiezione, gli anarchici rispondono negando la possibilità di conflitto. Essi considerano i loro due scopi principali ciascuno come dipendente dall'altro, per quanto concerne la loro piena realizzazione. Bakunin, ad esempio, ritiene che «la causa reale, la base principale, della solidarietà degli individui è la loro infinita diversità» e che la solidarietà serve, a sua volta, come «madre dell'individualità» [2, p. 150 e p. 159; e p. 385]. Gli altri pensatori anarchici sono del medesimo avviso, più o meno esplicitamente. Per essi, la consapevolezza comunitaria sorge dall'individualità realizzata, e quest'ultima dipende a sua volta da una vita comunitaria strettamente tessuta. Per tutti gli anarchici, la comunità e l'individualità, sviluppandosi, si rafforzano reciprocamente e cooperano [3, p. 486; 15, pp. 304-305 e p. 421; p. 253; p. 302; 14, p. 222; 8, p. 5 e p. 96]. Questo reciproco rafforzamento dell'individualità e della comunità non è semplicemente affermato dagli anar-

4. Il problema della risoluzione del conflitto, così spinoso per gli anarchici, tra l'affermazione dell'individualità e quella della comunità, è un aspetto del problema generale, in filosofia morale, della relazione tra l'affermazione dell'io e quella degli altri. La posizione anarchica, di riconciliazione tra individualità e comunità, potrebbe quindi essere un'alternativa a concezioni più familiari, come l'utilitarismo o la concezione kantiana, che si propongono di risolvere il conflitto tra l'io e gli altri. Da tale punto di vista, che non è quello di questo mio scritto, si potrebbe attribuire all'anarchismo il valore di una teoria etica.

chici, ma di esso vengono fornite motivazioni. Secondo Godwin, l'individualità, sotto forma di indipendenza intellettuale, fa da sostegno alla comunità, spingendo le persone le une verso le altre. È la «grande seduzione, che ci rende preda dei cuori di chi ci sta intorno» [3, p. 356]. Una persona intellettualmente indipendente ha più fascino di una con idee convenzionali. L'attrazione che gli altri provano nei suoi confronti li spinge a capire il suo pensiero e a rivelare il proprio. In una società dove sia ben sviluppata una individualità del tipo godwiniano, si forma così una consapevolezza reciproca, e la comunità se ne avvantaggia. Bakunin, la cui concezione di individualità tiene in maggior conto le caratteristiche proprie di ogni individuo, motiva diversamente questo sostegno offerto alla comunità. Le personalità sviluppate, per Bakunin, sono diversificate: ognuno possiede caratteristiche che mancano ad altri. Questa diversificazione spinge gli individui in un «tutto collettivo, in cui ciascuno completa gli altri e da essi è completato» [2, p. 150; 15, p. 264]. Avendo personalità varie, gli individui sviluppati sono più reciprocamente dipendenti, per il soddisfacimento dei loro bisogni, di quanto non siano gli individui con personalità simili. I legami di mutua dipendenza incoraggiano gli individui sviluppati a esplorare il carattere altrui e favoriscono così la coscienza comunitaria. Anche Proudhon e Kropotkin si occupano di quale sostegno l'individualità possa offrire alla comunità, e anch'essi fanno riferimento all'attrazione e alla dipendenza tra individui sviluppati come motivazione dell'intensa consapevolezza reciproca che tra essi viene ad instararsi [15, p. 253; 9, p. 297]. Ma Kropotkin fornisce anche un'altra motivazione. Tra le caratteristiche dell'individualità che egli menziona ci sono «le inclinazioni sociali e gli istinti di solidarietà» [6, p. 332], per effetto dei quali gli individui ben sviluppati sono naturalmente portati a una esistenza comunitaria. Per usare le parole di Marc Guyeau, che Kropotkin stimava come «incosapevolmente anarchico», tali individui «vivono troppo per vivere soli».

Essi racchiudono in sé «una forza espansiva, sempre pronta a prorompere dalle anguste protezioni dell'essere» [5, p. 96 e p. 98; 8, p. 108].

L'altro aspetto della tesi del reciproco rafforzamento di individualità e comunità, è l'asserzione che la comunità fa da sostegno all'individualità. Anche in questo caso gli anarchici offrono motivazioni. Una di esse, che si deve a Kropotkin, è che la consapevolezza reciproca è un elemento dell'individualità. Anche una personalità forte come Johann Wolfgang Goethe avrebbe trovato nella comunità un arricchimento. «Non avrebbe perduto alcunché della sua grande poesia o filosofia», al contrario «avrebbe guadagnato [...] un nuovo aspetto del genio umano (con che gioia avrebbe scoperto il mutuo appoggio!). Se tutto il suo essere e tutta la sua personalità si fossero sviluppate in questa nuova direzione, egli avrebbe aggiunto un'altra corda alla sua lira» [10, p. 274].

Polemizzando a favore della comunità come supporto dell'individualità, gli anarchici sostengono che essa non è solo un costituente dell'essere, ma anche una fonte di crescita, di sviluppo, per l'essere. Così Godwin dà per certo che la reciproca consapevolezza presente in una comunità favorisce la fiducia mutua, la quale a sua volta incoraggia lo sviluppo intellettuale. I membri di una comunità sono reciprocamente tanto fiduciosi da «mettere a confronto le proprie idee, estrinsecare i propri dubbi, esaminare le proprie reciproche difficoltà», in modo aperto, cosicché tutto ciò migliora la comprensione [3, p. 209 e p. 505]. La consapevolezza reciproca tra i membri di una comunità è vista da Godwin anche come fonte di arricchimento emozionale. «È raro che le emozioni siano veramente intense, elettriche, se manca un qualche sentimento sociale» [3, p. 311; 8, p. 96].

Poiché tali sentimenti sarebbero assai forti in una comunità, la vita emozionale ne risulterebbe arricchita. Gli argomenti con cui gli anarchici sostengono il reciproco rafforzarsi di individualità e comunità possono essere suf-

ficienti a controbattere l'obiezione di una presunta conflittualità di questi due fini. Ma una cosa è la coerenza del pensiero anarchico nel ricercare l'individualità comunitaria, un'altra l'idoneità della loro società ideale a realizzare tale scopo. Il riferimento all'individualità comunitaria comporta di necessità il ricorso, nella loro società ideale, a quella strana amalgama di libertà e censura che viene, così frequentemente, considerata scandalosa.

Libertà e censura

Sebbene gli anarchici non mirino alla libertà sopra ogni cosa, essa è tuttavia importante come mezzo per raggiungere gli scopi che si prefiggono. In particolare, la libertà gioca una parte fondamentale nella realizzazione dell'individualità. Molti sono i pensatori anarchici che sostengono che la libertà promuove l'individualità, ma Godwin meglio di tutti ne spiega l'utilità a tal fine [2, p. 235 e p. 253; p. 248; 15, p. 253; 3, p. 409]. Egli nota che l'indipendenza intellettuale, che tutti gli anarchici associano all'individualità, richiede la libertà, perché è irrealizzabile se non quando pensiero e azione individuale sono sostanzialmente liberi da vincoli.

La libertà è anche necessaria come sostegno, nell'individualità, all'elemento emozionale, che implica la capacità di sentimenti intensi e non rozzi, e la volontà di esprimerli. In una atmosfera di libertà, «le affezioni più delicate [...] hanno modo di manifestarsi» [3, p. 486]. Inoltre, in tale situazione, avremmo un forte desiderio di esprimere tali sentimenti, non solo perché sono vigorosi, ma perché la libertà di cui gode ne rende l'espressione priva di pericoli. «I nostri pensieri, le nostre parole», non più «costretti da ogni parte da minacce e sanzioni», possono venire apertamente comunicati [3, p. 316].

Ma la libertà non è l'unica condizione che gli anarchici identificano come capace di favorire l'individualità. Essi mettono in evidenza anche la necessità di una censura pubblica: per stimolare la coscienza di sé, per arricchire la

personalità, per dirigere le emozioni in canali adatti a rafforzare l'io. È Godwin a fornire le motivazioni più chiare dell'affermazione, condivisa da diversi anarchici, che la censura pubblica favorisce l'individualità perché stimola la coscienza di sé. «Non ci rendiamo pienamente conto» delle caratteristiche della nostra personalità «se non allorché esse ci vengono confermate dal suffragio di chi ci sta attorno». Se non esiste nessuno che deliberatamente si dispone a comunicarmi cosa pensa del mio comportamento, io avrò una debole immagine di me stesso, perché il senso di sé dipende «dall'accordo tra l'opinione degli altri esseri umani e il giudizio che diamo di noi stessi» [3, pp. 329-330]⁵. Poiché non è possibile avere la piena consapevolezza di sé, come individui, se non assoggettandosi al giudizio esplicito altrui, e poiché tale giudizio, quando è sfavorevole, equivale alla censura, quest'ultima è indispensabile per l'individualità. Senza di essa, nessuno è in grado di conoscere se stesso completamente.

Secondo gli anarchici, la censura fa da supporto all'individualità anche in un altro modo, e precisamente fornendo una ricca fonte di pensieri e di sentimenti che costituiscono il materiale su cui l'io si sviluppa. Le persone soggette a censura pubblica affrontano idee e emozioni con una vivacità, una immediatezza, che andrebbe persa in isolamento, o anche in una società dove prevalga una influenza sociale spontanea, al posto della censura. Tali idee ed emozioni sono un tesoro psicologico cui si può attingere per l'arricchimento della propria personalità [13, pp. 1-12; 2, p. 290].

La terza, e più sofisticata, delle argomentazioni anarchiche a favore della censura e dei vantaggi apportati all'individualità, riguarda gli effetti di essa sulle emozioni. Gli anarchici si preoccupano del danno che emozioni

5. Una qualche immagine di sé, comunque, è sempre possibile, in quanto la pressione sociale spontanea, anche in assenza di censura deliberatamente espressa, è sufficiente a dare origine all'io. Si veda anche [15, p. 366] e [2, p. 181 e p. 277, nonché p. 321].

incontrollate possono provocare nella formazione della personalità, e ritengono che la censura pubblica possa prevenirli. Una persona non sottoposta al condizionamento sociale non può essere un individuo, dice Bakunin, perché senza di esso egli «non è in grado di subordinare i suoi istinti e i movimenti del proprio corpo alle indicazioni della mente» [2, p. 278]. Ma l'influenza sociale, spontanea o deliberatamente esercitata sotto forma di censura, è soprattutto un controllo delle passioni, che vengono tenute fuori dal percorso della ragione. Chiunque sia ad essa assoggettato, come dice Proudhon [13, pp. 1-7], «si libera della sua animalità primitiva», questo è certo, ma sviluppa anche la sua individualità. «Non perde totalmente la sua animalità, ma la rende invece più delicata e più bella [...] e contemporaneamente si eleva da una condizione di asservimento alle passioni ad una condizione morale, [...] amplia il proprio io, accresce e vivifica le sue facoltà»⁶. L'influenza sociale e la censura pubblica sono così viste dagli anarchici come in grado di promuovere lo sviluppo dei nostri sentimenti. Ci aiutano a crescere come individui, affrancandoci dalla stretta di emozioni limitanti, che vengono da esse reincanalate in direzioni atte a favorire lo sviluppo di una personalità indipendente.

Sostenendo che all'individualità è utile sia la censura sia la libertà, gli anarchici propongono che nella loro società ideale siano presenti entrambe. Una simile proposta non comporterebbe, in una società anarchica, una limitazione della libertà, se la censura fosse in grado di esercitare la propria azione nei riguardi dell'individualità attraverso la semplice presentazione delle proprie motivazioni. Ma la censura non può favorire l'individualità, nel modo propugnato dagli anarchici, solo attraverso l'argomenta-

6. È doveroso ammettere che questa parte dell'argomentazione anarchica non riesce a dimostrare con certezza che la censura deliberata è in grado di fornire all'individualità un supporto maggiore della pressione sociale spontanea.

zione ragionata. Non può stimolare la coscienza di sé nelle persone cui è rivolta senza anche manifestare il proprio biasimo per la loro condotta, e quindi limitarla coercitivamente. Non può arricchire la loro personalità o ingentilire le loro emozioni senza anche influenzare coercitivamente le loro menti. Deve comminare sanzioni ed essere interiorizzata, per poter promuovere l'individualità cui gli anarchici tendono, e di conseguenza deve limitare la libertà alla quale aspirano. In una società anarchica, la censura limita la libertà al fine di far fiorire l'individualità.

Gli anarchici sostengono che la censura deve limitare la libertà non solo per massimizzare l'individualità, ma anche per massimizzare la comunità. Dal loro punto di vista, la censura favorisce la comunità perché offre l'opportunità di introdursi nella mente altrui. La consapevolezza reciproca non può esistere tra persone che celano i propri sentimenti, perché le menti schermate sono impenetrabili alla vista pubblica. Invece, poiché la censura comporta la franca manifestazione delle opinioni, coloro che vi sono coinvolti hanno la possibilità, di giungere a capire la propria controparte, e su ciò si basa la possibilità di comprensione reciproca [3, pp. 273-274; 8, p. 173].

Ma anche tra coloro che non nascondono i propri sentimenti può venire a mancare la comprensione reciproca, perché tali sentimenti sono espressi in modo parziale, o impreciso, oppure perché gli interlocutori equivocano sul significato di quanto viene detto. In simili casi, la comprensione non è mai mutua, perché ciascuno capisce gli altri in modo diverso da come capisce se stesso. La precisione nell'esporre pensieri e sentimenti, e nell'interpretarli, quindi, è fondamentale per gli anarchici, al fine di raggiungere il loro ideale comunitario. La censura pubblica è il mezzo cui essi si affidano per assicurare questo livello di precisione.

Poiché le persone abituate alla censura reciproca esprimono i propri punti di vista con speciale sincerità, esse diventano particolarmente abili nel notare le discrepanze

tra le proprie parole e i propri pensieri. La coscienza di tali discrepanze serve non solo a spingere gli individui a superarle: rende anche difficile la loro conservazione. Infatti, l'unico sistema di mantenere una differenza tra quanto viene detto e quanto viene pensato è, verosimilmente, l'occultamento deliberato della verità, che richiede «una grande padronanza dell'arte dell'ambiguità e del sotterfugio, nonché un perfetto controllo dell'espressione, in modo da impedire che essa divenga un indice dei sentimenti reali» [3, p. 340]. Tale occultamento è sempre difficile, ma in una società che pratica la censura è virtualmente impossibile, perché ogni membro di essa è sempre sotto il costante controllo degli altri. Né è verosimile che, in una simile società, l'espressione delle opinioni possa essere travisata. Infatti ciascuno può fare affidamento sugli altri per quanto concerne l'accuratezza della comunicazione, e quindi è assai limitata la necessità di interpretare quanto viene detto. La confidenza che si origina tra persone che si trattano reciprocamente in modo onesto, incoraggia la comunità, rendendo possibile la disponibilità generalizzata all'espressione fedele dei sentimenti.

Per quanto riguarda il contributo che la libertà offre alla comunità, gli anarchici la vedono sia come un sostegno indiretto, perché incoraggia la formazione di personalità che aiutano la consapevolezza mutua, sia come un sostegno diretto. Tra gli elementi della personalità che risultano favorevoli alla comunità, il principale è forse la capacità di raziocinio che, secondo gli anarchici, usando la classica argomentazione liberale a favore della libertà di espressione, viene favorita dalla libertà. Meno nota, invece, è la spiegazione che modo in cui la libertà fornisce alla comunità un sostegno diretto. A tale proposito, gli anarchici affermano che, quali che siano le intenzioni di sincerità, è impossibile entrare con gli altri in relazione di mutua consapevolezza se i limiti posti al pensiero e alla comunicazione sono troppo numerosi. Se pensiero e comunicazione sono in qualche misura impediti, risulta impedi-

ta la conoscenza dei sentimenti altrui e l'espressione dei propri. Sulla base di tale considerazione, gli anarchici attribuiscono grande valore alla libertà di espressione, non solo perché fa da sostegno alla capacità di raziocinio, ma anche perché, fatto troppo spesso dimenticato, apre la via a relazioni comunitarie. La consapevolezza reciproca tende a divenire maggiore, quando le persone godono della libertà di pensiero e di parola [3, p. 497].

Ma gli anarchici non si limitano a sostenere i vantaggi arrecati alla comunità dalla libertà, constatano anche che la libertà, per poter dare tali vantaggi, deve essere limitata dalla censura. Infatti, se è giusto affermare che la censura favorisce la comunità perché apre le menti e impedisce l'inganno, ciò significa che essa deve necessariamente interferire, in qualche modo, con la libertà d'espressione. Ecco che la strana adesione anarchica sia alla censura sia alla libertà, viene spiegata con l'esigenza di mantenere sia la comunità sia l'individualità. La censura non è in grado di raggiungere nessuno di questi due obiettivi, se non è unita alla libertà; e la libertà consente di raggiungerli solo se su di essa è imposta la censura, a limitarla.

Quanto è libera l'anarchia?

Abbiamo dunque riconosciuto che lo scopo principale degli anarchici è l'individualità comunitaria. Possiamo ora affrontare il problema, fin qui irrisolto, se sia più libertario un governo legale o l'anarchia. Il fatto che scopo degli anarchici sia l'individualità comunitaria spiega esaurientemente perché la loro società ideale faccia ricorso alla censura, e indica anche come sia possibile misurare, con relativa precisione, ora, l'entità della limitazione posta dalla censura alla libertà. In una società anarchica pienamente sviluppata, dove sia completamente realizzata l'individualità comunitaria, la censura necessaria a prevenire comportamenti scorretti permette maggiore libertà che non un governo legale, perché sia l'individualità sia la comunità riducono l'effettivo bisogno di una censura coer-

citiva. Teniamo presente che, dei tre modi in cui la censura anarchica controlla il comportamento, essa è coercitiva solo quando applica sanzioni e quando viene interiorizzata. Ed è vero che, in una società anarchica, la censura «lavora» in parte attraverso le sanzioni che impone e la sua interiorizzazione, ma deve la massima parte della sua efficacia alla propria capacità, non coercitiva, di fornire motivazioni, perché l'individualità e la comunità che caratterizzano una società anarchica rendono insolitamente efficace il controllo del comportamento attraverso l'argomentazione ragionata. Tutti gli anarchici accettano questa o quella versione della tesi che un individuo bene sviluppato è più sensibile all'argomentazione ragionata, più cooperativo, che non una persona con scarsa individualità. Godwin, per il quale l'individualità consiste principalmente «nell'esercizio [...] della comprensione», crede evidentemente che ciò sia in grado di renderci accessibile al potere della ragione [3, p. 500].

Meno ovvia è la sua fiducia che l'individualità possa favorire la cooperazione. Un individuo sviluppato, egli dice, ha una «generosa consapevolezza della sua indipendenza», che, ben lungi dall'isolarlo, lo porta a identificarsi con gli altri [3, p. 137]. Gli anarchici posteriori a Godwin hanno accettato la sua idea che l'individualità è razionale, ma non le hanno attribuito particolare evidenza, perché più interessati a elaborare la sua concezione di una individualità che stimola la cooperazione. Proudhon si sofferma sul modo in cui la considerazione di una persona per gli altri diviene più profonda al crescere della sua individualità. L'individualità è «un sentimento che sovrasta l'io, e sebbene sia intimamente connesso con la nostra personalità, contemporaneamente la unifica alla personalità di tutti gli uomini» [15, p. 175; p. 316, p. 395, p. 423, e p. 264]. Così, gli individui di una società anarchica, essendo particolarmente razionali e cooperativi, possono venir controllati con maggiore efficacia, senza far ricorso alla coercizione, di quanto non possano essere controllati gli indivi-

dui con personalità poco sviluppata.

La consapevolezza reciproca tra i membri di una società anarchica, nonché la loro individualità, spiegano come l'argomentazione ragionata sia in grado di controllare efficacemente il loro comportamento. Dove manca la comunità, il controllo deve forzatamente essere più coercitivo, perché in tal caso è più difficile una collaborazione volontaria. Ogni persona che non ha considerazione dei sentimenti altrui, o di quanto gli altri pensano di lui, guarda a chi gli sta intorno con una diffidenza che genera falsità e odio [3, p. 333; 8, p. 140].

Ma se è presente reciproca consapevolezza, «l'odio verrebbe a mancare, perché verrebbe a mancare il suo ingrediente fondamentale, la doppiezza e l'impenetrabilità delle azioni umane» [3, p. 335]. La reciprocità della consapevolezza favorisce la reciprocità della fiducia, che tende ad evolversi in reciproca benevolenza [8, p. 53 e p. 95]. La confidenza e la gentilezza tra i membri di una comunità anarchica hanno, verso le relazioni cooperative, il medesimo positivo effetto esercitato dall'individualità.

I membri di una comunità anarchica, essendo in sintonia psicologica reciproca, sono più idonei a regolare la propria condotta sulla base del ragionamento, senza bisogno, se non limitatamente, di sanzioni e di interiorizzazione, di quanto non lo siano persone tra le quali non intercorrono legami di natura comunitaria.

Finalmente, avendo viste le implicazioni degli obiettivi anarchici nei riguardi della quantità e della qualità di censura nella società ideale, possiamo affrontare il problema se sia più libertaria l'anarchia o un governo legale. Nel paragrafo precedente abbiamo concluso che l'anarchia è più libertaria se la censura che in essa viene adottata è in grado di funzionare ricorrendo all'argomentazione ragionata, in modo da compensare gli aspetti più negativi della sua coercitività, e cioè la non prevedibilità delle sue sanzioni e la capacità di interferire, attraverso le sue interiorizzazioni, con il pensiero. Ora, sulla scorta dell'analisi sin

qui condotta, è possibile affermare che l'individualità comunitaria presente nell'anarchia riduce la necessità di controllare il comportamento individuale per mezzo di sanzioni imprevedibili e condizionamento interiorizzato del pensiero. Favorendo fiducia reciproca, atteggiamento cooperativo e sensibilità all'argomentazione ragionata, essa permette alla censura di funzionare principalmente con la ragione, al fine di garantire quel certo controllo del comportamento che potrebbe risultare necessario. Quindi nella società anarchica è presente una libertà nettamente maggiore che in qualsiasi governo legale, dove esisterebbero comunque funzionari che svolgono una attività coercitiva attraverso leggi generali e permanenti, una attività mediata e quindi più rigida.

Una simile conclusione potrebbe venire contestata sostenendo che un governo legale potrebbe essere perfettamente compatibile con l'individualità e la comunità. Poiché questi sono gli attributi che rendono l'anarchia più libertaria, se essi potessero essere presenti in un governo legale, questo risulterebbe altrettanto libero.

In altri termini, se l'individualità comunitaria risultasse realizzabile tanto in un governo legale che in situazione d'anarchia, l'affermazione della maggiore attitudine libertaria di quest'ultima sarebbe falsa. Ma i governi legali soffrono di mali che frenano lo sviluppo dell'individualità comunitaria. Intanto, essi usano sanzioni fisiche che, determinando l'insorgere di maggiore ostilità e risentimento di quanto non facciano le sanzioni psicologiche usate dall'anarchia, impediscono un adeguato sviluppo dell'individualità comunitaria [3, pp. 179-180; pp. 340-341 e p. 374; 15, p. 371]. Le caratteristiche dei governi legali rendono difficile, sotto di essi, l'espansione dell'individualità comunitaria. Il fatto che i funzionari siano «distanti», separati, e che il tipo di controllo esercitato sia permanente e generale, fa sì che i sottoposti vengano trattati al pari di stranieri astratti. Un simile trattamento è esattamente il contrario di quello amichevole, perso-

nalizzato, che sviluppa al meglio l'individualità comunitaria. Ma non sarebbe corretto limitare la dimostrazione del carattere più libertario dell'anarchia al confronto tra una società anarchica pienamente sviluppata e un governo legale pieno di difetti. Se è concesso all'anarchico verificare la coercitività della censura in un assetto ideale, anche l'efficacia della legge va controllata in una società legale altrettanto bene sviluppata, dove regnino allo stesso modo forte individualità, comunitarismo armonioso e grande sensibilità all'argomentazione ragionata. In una società ideale anarchica, poiché l'individualità comunitaria è completa, è possibile affidarsi all'argomentazione ragionata fino al punto di escludere quasi totalmente l'interiorizzazione coercitiva e la sanzione. Perché alla legge, in una società legale ideale, non può essere ugualmente possibile sostituire la coercizione fisica con un simile ricorso all'argomentazione ragionata?

Se il controllo esercitato da un governo legale non fosse così incurabilmente mediato, permanente e generale, forse ciò sarebbe possibile. La separazione tra controllati e controllori potrebbe certamente essere apprezzabilmente diminuita aumentando il numero dei funzionari rispetto a quello dei sottoposti e portando i due gruppi a un contatto più ravvicinato. Ma anche i funzionari che avessero rapporti stretti con i propri sottoposti dovrebbero, in un governo legale, esercitare il proprio controllo attraverso le leggi, ed è quindi impossibile che tali rapporti siano sufficienti a consentire una discussione a tu per tu, particolareggiata, in merito a fatti specifici. Il governo legale, quando motiva il suo diritto a essere obbedito, lo fa riferendosi alla necessità che vengano seguite le sue regole fisse, generali. Un suddito eventualmente dissenziente, anche se giudicasse pericolosa un'azione legalmente prescritta, dovrebbe compierla ugualmente, per il valore generale a essa attribuito. In altri termini, un governo legale, a causa dell'inevitabile generalità e permanenza dei suoi controlli, non potrebbe avvantaggiarsi pienamente del potenziale

offerto dall'individualità comunitaria, come invece accadrebbe in una società anarchica, al fine di diminuire la coercizione fornendo ragioni specifiche al comportamento. Dobbiamo quindi concludere che, anche nel caso di un confronto tra le due situazioni condotte su di un terreno ugualmente ideale, la società anarchica deve essere considerata più libera.

In sostanza, quindi, la connotazione di libertari normalmente attribuita agli anarchici, pur essendo inesatta, richiama l'attenzione sull'importanza che essi attribuiscono alla libertà nel modello di società ideale. Dove la connotazione insufficiente risiede nel fatto che tale importanza viene fatta derivare dall'aver dato alla libertà il carattere di valore fondamentale. L'analisi della teoria anarchica fin qui svolta chiarisce in che senso essa possa essere considerata libertaria. Nella loro società ideale, gli anarchici realizzano una libertà maggiore di quella del governo legale (che è l'alternativa più immediata), ma ciò non è il frutto di una scelta deliberata. La maggiore libertà non è un bene fondamentale, ma solo un risultato della realizzazione di ciò che rappresenta il loro interesse principale, l'individualità comunitaria. Dunque, poiché essi considerano la libertà come un prodotto secondario, però importante, della loro ricerca dell'individualità comunitaria, non è del tutto errato descriverli come libertari. Ciononostante, il loro libertarismo va visto nella sua vera luce, che è quella di un libertarismo non intenzionale, un effetto obliquo. Coloro che hanno seguito William Proby nel denunciare gli anarchici come segreti nemici della libertà si sono lasciati fuorviare, è vero, ma non perché la libertà sia per gli anarchici il bene più prezioso. Allo stesso modo, è errato considerare il loro interesse per la libertà come maniacale e univoco. Gli anarchici non sono certamente nemici della libertà, ma la loro amicizia per essa è mediata e indiretta.

traduzione di **Roberto Ambrosoli**

Riferimenti bibliografici

1. Henri ARVON, *L'anarchismo*, D'Anna, Firenze, 1972.
2. Michail BAKUNIN, *Oeuvres*, Parigi, 1895-1913.
3. William GODWIN, *Enquiry Concerning Political Justice*, Toronto, 1946.
4. William GODWIN, *Thoughts on Man*, New York, 1969.
5. Marc GUYEAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Parigi, 1983.
6. Pëtr KROPOTKIN, *La science moderne et l'anarchie*, Parigi, 1913.
7. Pëtr KROPOTKIN, *Mutual Aid*, New York, 1925. Edizione italiana, *Il mutuo appoggio*, Salerno, Napoli, 1982.
8. Pëtr KROPOTKIN, *Revolutionary Pamphlets*, New York, 1968.
9. Pëtr KROPOTKIN, *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, a cura di Martin MILLER, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
10. D. NOVAK, *Une lettre inédite de Kropotkine à Nettlau*, in *International Review of Social History*, numero 9/1964
11. George PLEKHANOV, *Anarchism and Socialism*, Minneapolis, s.i.d.
12. Pierre-Joseph PROUDHON, *Correspondance*, Parigi, 1874-1875.
13. Pierre-Joseph PROUDHON, *Cours d'économie politique*, in P. HAUPTMANN, *La philosophie sociale de Proudhon*, tesi di laurea, Faculté des lettres, Parigi, 1961.
14. Pierre-Joseph PROUDHON, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Parigi, 1924.
15. Pierre-Joseph PROUDHON, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, Utet, Torino, 1968.
16. Robert Paul WOLFF, *The Poverty of Liberalism*, Boston, 1968.
17. George WOODCOCK, *L'anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1979.



Richard A. Falk / *Ordine mondiale e federalismo* ●●

È pensabile un pianeta dalle dimensioni e dalle risorse finite capace di ospitare una proliferazione infinita di stati nazionali? È possibile che non si riesca a trovare una forma non statale alle istanze di autonomia e di indipendenza delle popolazioni? È auspicabile superare gli angusti orizzonti nazionalisti verso una solidarietà tra differenze che si dispongono in senso orizzontale e non più gerarchico? Sono questi gli interrogativi proposti da Richard Falk, studioso di relazioni internazionali all'università di Princeton. Tra i suoi libri: On Human Governance (1995).

L'anarchismo ha prevalentemente rivolto il pensiero e le azioni contro lo stato sovrano, cercando in primo luogo di provocare la ricostruzione radicale dell'economia, della politica e della vita sociale nell'ambito della singola sfera interna¹. A ciò si aggiunge, però, che al pari di ogni movimento radicale che lancia una sfida alle strutture e alle norme organizzative fondamentali, l'anarchismo ha risvolti più ampi. Tali risvolti prolungano la critica dello

1. Si tenga presente che il termine *interno* (domestic), in tale contesto è correlativo all'altro termine estero, in una bipolarità tipica degli studi di politica internazionale e di relazioni internazionali (NdT).

stato, in quanto nesso istituzionale interno, verso una critica della statualità o del sistema statale che rappresenta la cornice globale dell'organizzazione politica. Nondimeno, stranamente scarsa attenzione si è rivolta all'anarchismo nella sua rilevanza progettuale della riforma globale [15; 4]. La disattenzione è oltremodo sorprendente perché gli anarchici valutano il grado di realizzazione dei loro scopi soltanto attraverso la trasformazione dello scenario mondiale nel suo complesso. Diversi fattori, comunque, possono spiegare tale disattenzione. In primo luogo, ciò riflette quel che si è notato poc'anzi: la centralità degli elementi fondanti dell'anarchismo, meglio, di tutta la teoria rivoluzionaria moderna. In secondo luogo, ciò riflette probabilmente l'associazione diffusa di anarchia con disordine, mentre in quasi tutte le definizioni il disordine è precisamente l'opposto degli auspici principali di riforma globale, ed esattamente un salto quantitativo delle capacità di mantenere l'ordine. Anche un'autrice progressista e antistatale come Doris Lessing sembra associare le potenzialità anarchiche della nostra cultura e le minori capacità dei governi a reggere l'ordine elementare e la loro affidabilità persino entro i confini nazionali, con una ancora maggiore frantumazione. [11, p. 81]

L'identificazione dell'anarchismo con il disordine è contrapposta all'opinione generalmente accolta secondo cui la riforma globale comporterà la globalizzazione delle strutture di governo, invece della disintegrazione dei governi nazionali. Generalmente si valutano, da un canto, positivamente le esperienze della Lega delle nazioni e delle Nazioni unite poiché hanno costituito i primi passi verso un governo planetario, e dall'altro, negativamente poiché hanno rappresentato troppo poco a causa dell'accentramento burocratico [14]. Di contro, un anarchico potrebbe dire che la Lega e l'Onu offrono buoni pretesti per smantellare le strutture burocratiche a livello statale *senza* erigere in compenso un superstato a livello planetario [12, p. 134].

In terzo luogo, c'è una pervicace tendenza, a cui si dà credito grazie alla pervasività del terrore nongovernativo della vita contemporanea, a liquidare l'anarchismo sul piano morale come un'ammissione più o meno esplicita di terrorismo, e sul piano politico come una posizione assurdamente romantica, di sentimento nichilista il cui unico effetto è il rafforzamento della repressività dei governi. La convinzione che gli anarchici glorifichino il terrore rintraccia le proprie radici storiche nel diciannovesimo secolo, specialmente in Russia, e ha ricevuto larga diffusione nel grande romanzo *I demoni* di Fjodor Dostojevski, che ripresentò in forma narrativa il nichilismo di Serge Netaev, seguace estremista di Michail Bakunin [2, pp. 75-76]. Jean-Paul Sartre evitò proprio per queste ragioni di ammettere la propria vicinanza all'anarchismo: «attraverso la filosofia, venni allora a scoprire l'essere anarchico in me. Ma quando lo scoprii, non lo esplicitai perché oggi l'anarchia non ha più nulla a che vedere con l'anarchia del 1890» [13, p. 14].

Senza dubbio, una forma di resistenza individuale al potere statale è l'uso di una violenza episodica da parte di sedicenti rivoluzionari anarchici allo scopo manifesto di mostrare la vulnerabilità di singoli individui o della comunità nel suo complesso. Non è un caso che i radicali antiburocratici si identificavano con l'anarchismo per registrare il loro dissenso nei confronti delle forme egemoni di socialismo di stato; tipico in tal senso fu lo sventolio di bandiere nere sugli edifici della Sorbona liberata durante i moti studenteschi del maggio 1968 [7, pp. 155-159]. Tuttavia, il terrorismo non ha rapporti strutturali con il pensiero anarchico: alla tradizione anarchica di pensiero sono stati associati tanti pacifisti, tra cui Lev Tolstoj, Mahatma Gandhi e Paul Goodman [8, pp. 572-581].

Viceversa, la semplice adozione di tattiche terroriste non comporta necessariamente di abbandonare le finalità statuali, come hanno testimoniato gli esempi evidenti di terrorismo dei «gruppi di liberazione»; l'Olp, con obiettivi stata-

li, abbracciò il terrore indiscriminato per ragioni apparentemente opportuniste: dar risonanza alle ingiustizie e dare altresì ad esse quella forza che si supponeva non conseguibile tramite le forme meno estremiste della persuasione o addirittura tramite la guerra convenzionale.

Il terrorismo è una strategia disperata di rivendicatori senza potere (o senza immaginazione), ma non è un elemento costitutivo della progettualità anarchica.

In questo articolo, considero la posizione anarchica principalmente nella sua specificità di opposizione ai centralismi burocratici di ogni sorta e di difesa di un socialismo libertario. Questo sforzo di configurare la posizione anarchica è meno drastico della definizione etimologica di anarchismo come assenza di governo. Il modo in cui comprendo l'anarchismo (interpretazione personale, lo ammetto) indica che la spinta anarchica di fondo è in qualche modo positiva, e precisamente verso una struttura minimalista di governo in un contesto che incoraggi la piena realizzazione delle potenzialità umane di cooperazione e felicità. In tal senso, la ricerca è quella di un governo a misura d'uomo, e quindi un corrispondente rifiuto di grandi istituzioni impersonali che danno priorità all'efficienza e si affidano alla forza e all'intimidazione, anziché ai modelli volontari di cooperazione per gestire l'ordine. Questa ricerca pone gli anarchici in opposizione allo stato moderno.

Su questa base, ritengo che la tradizione anarchica ha qualcosa di importante per contribuire al dialogo in atto sulla tattica e sulle forme di riforma globale. Il contributo si fonda su una risposta a ciascuno dei tre temi qui presi in considerazione. Infatti, 1) bisogna elaborare compiutamente una concezione anarchica di riforma globale; 2) bisogna sottolineare le idee anarchiche sulla «sicurezza» e sulla «organizzazione»; 3) bisogna chiarire il pensiero anarchico sul peso della violenza in rapporto ai suoi effetti pratici e morali. Questo articolo si sforza di intraprendere passi costruttivi in tal senso, dopo aver preso in con-

siderazione due ulteriori interrogativi preliminari: quale «idea» propongono gli anarchici per il futuro? Perché l'anarchismo è un antidoto (o complemento) seducente alla vasta corrente di pensiero sulle riforme globali?

In un saggio sulla valenza complessiva del pensiero anarchico, Irving Louis Horowitz ha osservato che «non occorre un grande scatto d'ingegno per dimostrare come la moderna vita industriale sia incompatibile con l'istanza anarchica di soppressione dell'autorità statale. L'anarchismo non può andare oltre a una petizione, non può essere una posizione politica praticabile» [8, p. 26]. La validità di una simile affermazione dipende da ciò che si intende per «moderna vita industriale» e per «istanza anarchica di soppressione dell'autorità statale». Ad esempio, esponenti di varie e diverse discipline sostengono adesso che, indipendentemente da ogni rapporto con l'organizzazione statale, lo stile industriale moderno, per come lo conosciamo, non sia sostenibile su basi ecologiche. La rinascita di interesse verso una tecnologia «dolce» o «proficua» e verso stili di vita estranei all'economia monetaria getta ulteriore chiarezza sulla possibilità di ribaltare i processi della cultura industriale.

Anzi, si potrebbe rovesciare l'affermazione di Horowitz sostenendo che qualsiasi prospettiva politica che non proponga un esodo dalla vita industriale moderna è destinata al fallimento e alla vacuità, oltre a essere un esercizio di malafede. Inoltre, l'istanza anarchica non è tesa a sopprimere tutte le forme di autorità presenti nella vita dell'umanità, bensì al loro inveramento distruttivo in istituzioni di sfruttamento combinate allo stato burocratico.

Contrariamente a quanto solitamente si pensi, nulla nel pensiero anarchico preclude una minima presenza istituzionale a ogni livello di organizzazione sociale, a patto che tale presenza derivi da spinte *popolari* anziché *elitarie*, e che la configurazione sia deliberatamente progettata per proteggere completamente la libertà di tutti i membri, muovendo e focalizzandosi sul singolo individuo.

Persino Bakunin, con la sua ammirazione del federalismo americano del diciannovesimo secolo [3, p. 107] e con la sua difesa di una confederazione universale di popoli, ha dato un contributo anarchico all'approccio globale dell'ordine planetario. Come scrisse nel 1866: «È assolutamente necessario che ogni paese intenda unirsi in libere federazioni di popoli per sostituire le organizzazioni centraliste, burocratiche e militari con una organizzazione federale fondata sulla totale libertà e autonomia di regioni, province, comuni, associazioni e singoli individui» [3, p. 98]. In sostanza, gli anarchici propongono di scardinare lo stato burocratico e di ricostituire una società mondiale dal basso verso l'alto (che Bakunin chiama «federazione universale mondiale» e «rivolta dal basso verso l'alto, dalla periferia al centro»), con una costante responsabilità dal basso. Paul Goodman ha espresso in linguaggio moderno l'idea anarchica di riordinamento creativo: «Il mio desiderio è quello di decentralizzare e rendere locale dovunque sia possibile, perché ciò consente alternative e una vita più intima e vitale [...]. Con l'indebolimento dei poteri, e la sostituzione della funzione del potere, sarebbe possibile altresì organizzare la comunità mondiale, anche attraverso le agenzie funzionali dell'Onu (l'Unicef, l'Unesco, l'Oms); e promuovere forme di cooperazione ad hoc del tipo l'Anno geofisico, l'esplorazione dello spazio, l'alimentazione dei cinesi, e così via» [6, p. 127]. Infine, il pensiero anarchico possiede una rilevante dimensione antiterritoriale che tende a sbeffeggiare le frontiere nazionali per la loro assurdità e pericolosità artificiale in rapporto alla complessità sociale.

Ma ritornando ancora una volta alla definizione di Horowitz, un approccio anarchico alla riforma globale va ben oltre l'orizzonte di possibilità? E poi, è possibile considerare ragionevolmente l'anarchismo una possibilità praticabile che si concretizza nella nostra epoca? Diversi sono i modi in cui è possibile rispondere a questi interrogativi. Per citare ancora una volta Bakunin, quando valu-

ta gli insuccessi dei moti rivoluzionari nell'Europa del 1848: «Dobbiamo dubitare [...] del futuro stesso, e della forza attuale del socialismo? Il cristianesimo, che ha posto per propria meta la creazione del regno della giustizia nei cieli, ha avuto bisogno di diversi secoli per trionfare in Europa. C'è motivo di meravigliarsi se il socialismo, che ha posto per propria meta un problema più difficile, la creazione del regno della giustizia in terra, non abbia trionfato in pochi anni?» [3, pp. 121-122]. In questa ottica, la posizione anarchica non è meno coerente o importante solo perché non sono immediati i suoi progetti di realizzazione. Il socialismo burocratico, che cercava di conquistare il potere statale invece di abbatterlo, ha liquidato in modo arrogante il socialismo anarchico o libertario come utopico, o peggio, reazionario [9, pp. 495-499; 7, pp. 41-69; 12, pp. 22-23]. La risposta anarchica è però più credibile della sfida posta. Gli anarchici hanno affermato abbastanza correttamente che conquistare semplicemente il potere significava abbandonare il contenuto umanista del socialismo per creare una nuova forma di dittatura. La vera rivoluzione non può essere accelerata, ma non è neanche possibile farne a meno. Ritengo, in tal senso, che Herbert Read abbia torto quando dice dell'anarchismo che «[...] se la concezione di società a cui arriva sembra pertanto utopica e addirittura chimerica, ciò non ha importanza, perché ciò è dato con un giusto ragionamento che non può svendersi all'opportunismo» [12, p. 129]. Penso invece che abbia importanza, e di solito gli anarchici agiscono come se l'avesse, sia attraverso i discorsi sulle capacità cooperative della società umana (che, detto per inciso, Read appoggia con forza), sia attraverso la fede nella possibilità rivoluzionaria latente nella coscienza di massa. Naturalmente, Read indica correttamente l'elemento peculiare del pensiero anarchico: la resistenza a corrompere i propri valori sull'altare del mero potere. Questa nobiltà distingue l'anarchismo dal socialismo burocratico nella teoria e rivendica la purezza etica nella

pratica. Il conflitto appariva particolarmente acuto di fronte al regolare tradimento degli ideali socialisti in ogni nuova occasione (non solo l'Unione Sovietica, ma anche Cina e Cuba). In tal senso, gli anarchici respingono sia il radicalismo superficiale del marxismo tradizionale (che non faceva altro che sostituire una forma di repressione e sfruttamento con un'altra), sia il gradualismo superficiale del liberalismo (che si adegua a una struttura di repressione e sfruttamento, a patto di ridurne gradatamente gli aspetti più crudeli).

Altra risposta anarchica ai consigli di prudenza è quella secondo cui la possibilità rivoluzionaria è occultata nei processi evolutivi della coscienza popolare. Secondo Bakunin, le rivoluzioni «si fanno; sono prodotte dalla forza delle circostanze, dal movimento di fatti ed eventi. Esse ricevono una lunga preparazione nelle masse, poi scoppiano, spesso partendo da cause apparentemente banali» [3, p. 155].

Il momento rivoluzionario può pertanto essere più vicino di quanto si pensi; può scoppiare tra poco; e può fare ingresso nel terreno della storia con una furia e una rapidità impreveduta. La Comune parigina del 1871 è un tipico esempio di tale possibilità [10, pp. 119-132; 1, pp. 163-176].

Tempi di crisi intensificano prospettive rivoluzionarie, creando una ricettività a nuove e radicali idee, palesando l'ingiustizia esistente e producendo una disponibilità a correre rischi. Beninteso, però, non esiste un calcolo utilizzabile per determinare il momento più propizio per istituire un programma anarchico di distruzione dello stato e di sostituzione del sistema internazionale di stati con una confederazione planetaria.

Infine, gli anarchici non sono obbligati ad attendere il giorno del trionfo. Sebbene il concetto di futuro sia visionario e vitale alla loro posizione, non è scisso temporalmente dalle possibilità attuali di realizzazione [10, pp. 47-116]. Come scrive Howard Zinn: «L'anarchico vede il cambiamento rivoluzionario come qualcosa di immediato,

qualcosa che dobbiamo volere ora, dove siamo, viviamo e lavoriamo. Ciò significa far partire da subito l'eliminazione dei rapporti autoritari e brutali tra uomini e donne, tra figli e genitori, tra un lavoratore e un altro. Una simile azione rivoluzionaria non può essere schiacciata come una sommossa armata» [12, p. XVIII]. Goodman rende in maniera brillante lo stesso punto, attraverso il suo ben noto impegno pacifista: «In principio, la cosa migliore è la politica che Dave Dellinger sposa e cerca di vivere, vivere in comunità e senza autorità, lavorare in modo utile e sentirsi bene con tutti, sostituendo quindi in maniera positiva una sfera di potere con un agire pacifico» [6, p. 136]. Vivendo in questo modo, gli anarchici possono inaugurare un processo di trasformazione virtualmente invulnerabile a pressioni, critiche e minacce esterne. La posizione anarchica si radica pertanto nell'esperienza, acquisendo credibilità intorno alla serietà delle idee sul futuro. A differenza dell'utopia che tende a rendere dicotomico il presente e il futuro, considerando l'uno conveniente dati gli aspetti pratici del momento, e l'altro desiderabile dati i desideri futuri, gli anarchici integrano invece il comportamento attuale nelle speranze future. Essi percepiscono correttamente che il futuro è il culmine finale del presente e che la libertà è una condizione esistenziale che consente gradi di realizzazione immediata.

Gli anarchici coniugano quindi l'azione immediata con il programma di una drastica riforma societaria. Read esprime il duplice compito così: «La nostra attività pratica può essere una graduale approssimazione all'ideale, oppure può essere l'istantanea realizzazione rivoluzionaria di questo ideale, ma non deve essere mai un compromesso» [12, p. 129].

Prendiamo in considerazione adesso il secondo interrogativo preliminare: perché l'anarchismo è un antidoto (o complemento) alla vasta corrente di pensiero sulla riforma globale? Molte proposte di riforma globale hanno confermato con scarso senso critico i contributi di ordine por-

tati dagli stati alla vita interna, sforzandosi, in un modo o in un altro, di rendere disponibili tali contributi al mondo intero. Anzi, il discorso di una riforma globale, almeno dalla prima guerra mondiale, ha assunto i toni stridenti della necessità. Dopo la bomba su Hiroshima le pretese di necessità hanno raggiunto livelli apocalittici e si sono allargate sino a ricomprendere la sopravvivenza biosociale alla luce della presunta profonda crisi ecologica: la sovrappopolazione, l'inquinamento e l'abuso delle risorse planetarie. La premessa non analizzata del pensiero d'ordine è che *solo* soluzioni governative possono organizzare la vita del pianeta, che solo le strutture di governo attuali e i loro leader possono avere l'autorità sufficiente per una impresa così essenziale.

Generalmente, tale difesa del centralismo burocratico è coniugata con la fiducia delle capacità di moderazione di norme e istituzioni. L'ordine mondiale ideale consisterebbe in un regno di stati, ma con l'odio prodotto dalla sostituzione del «diritto» con la «forza». I conflitti rimarrebbero, ma la guerra scomparirebbe. I metodi pacifici di risoluzione dei conflitti sarebbero accettati nella misura in cui tutti gli stati si impegnassero all'unanimità a sorreggere l'edificio federalista.

Questo genere di corrente «idealista» convive spesso con quella «realista». Finché si ricostruirà il sistema mondiale vigente secondo i principi dell'architettura legale, saremo ricacciati indietro nel sistema di stati con le logiche di potere e il ricorso alla forza per conseguire «sicurezza» e «gestire» il mutamento. L'idealista del nuovo ordine mondiale del domani può agevolmente giustificare il suo machiavellismo odierno. Il tema della «transizione» emerge quindi nella sua criticità, ed è un segno avvincente di questa corrente di pensiero il fatto che non si è prestata alcuna attenzione doverosa alla sfida centrale di questa transizione, vale a dire l'accesso e la trasformazione del potere statale.

Gli anarchici propongono un insieme di idee abbastan-

za differente, facilmente adattate al dibattito sull'ordine mondiale: primo, uno sguardo scettico sullo stato e una indisponibilità ad accoglierlo da «modello» per conseguire un ordine giusto a ogni livello di organizzazione sociale; secondo, una fiducia positiva nelle capacità di diversi altri collettivi (comunità, città, province, regioni, associazioni) di imprimere un impulso creativo alla riorganizzazione dell'impresa umana; terzo, una tendenza a decentralizzare saperi, autorità e capacità, coniugata con una insistenza sull'autonomia di piccole unità e sullo statuto assoluto di libertà individuale; quarto, una critica strutturale dell'organizzazione vigente del potere, della ricchezza, e del prestigio, coniugata con un blocco radicale di istanze che gli attuali leader della società non affronteranno mai di loro volontà; quinto, una visione progressiva del futuro, basata sull'assunzione dell'idea di nuovo ordine nell'agire immediato personale e politico; sesto, la sostituzione della «giustizia» all'«ordine» come test prioritario dell'idoneità di un dato assetto di potere nella società planetaria; settimo, un rifiuto di programmare il futuro in modo da precludere la creatività nell'eventuale configurazione che darà luogo alla stessa possibilità rivoluzionaria [1; 12, p. 23].

Questi sette elementi del pensiero anarchico possono adeguarsi positivamente al movimento di riforma globale. Ciò che impressiona maggiormente nel pensiero anarchico, colto da una prospettiva di ordine mondiale, è la combinazione di critica, di visionarietà e di strategia di transizione. Ecco cosa dice George Woodcock: «Storicamente l'anarchismo è una dottrina che pone una critica alla società esistente, una idea di società futura desiderabile e i mezzi per passare dall'una all'altra» [17, p. 9].

Spesso, proposte di riforma globale sono state sterili perché mancavano di uno o più di tali elementi essenziali (il più tipico, la strategia di transizione), oppure presentavano uno di essi in forma inaccettabile (l'idea come programma). Nonostante il fascino complessivo dell'anarchi-

simo in quanto progettualità di ordine mondiale, la posizione anarchica pone anche alcune difficoltà che vanno prese in considerazione nel corso della valutazione della sua potenziale importanza in vista di una riforma globale [4, pp. 7-55].

Tre interrogativi

Sono insormontabili le condizioni per il successo anarchico?

I più grandi eventi anarchici storicamente positivi sono stati episodici e brevi: la Comune parigina del 1871, le collettività anarchiche in alcune zone della Spagna degli anni trenta, il maggio parigino del 1968. Da nessuna altra parte gli anarchici hanno avuto un periodo prolungato di successi.

Di solito, i successi hanno generato una reazione repressiva, come quando la soldataglia mercenaria di Versailles schiacciò e massacrò i comunardi parigini nel marzo 1871 solo alcune settimane dopo il loro straordinario trionfo. Gli anarchici hanno considerato le sconfitte inevitabili «prime prove»; Kropotkin definisce la Comune di Parigi «figlia di un periodo di transizione [...] destinata a morte», ma altresì «antesignana della rivoluzione sociale» [10, p. 127]. Murray Bookchin e Daniel Guérin dicono la stessa cosa nei riguardi delle rivolte del maggio '68, considerando l'evento come una prova della critica anarchica, e il collasso come segno che «il movimento molecolare di base che prepara le condizioni necessarie della rivoluzione» non è stato portato avanti con sufficienza [1, p. 169].

A un livello più profondo, gli anarchici comprendono che il prerequisito per un successo *da qualche parte* è il suo successo *da ogni parte*. È tale preconditione vitale a essere al contempo convincente e formidabile in maniera da porre in questione se la posizione anarchica possa essere in effetti presa sul serio come alternativa di progresso al socialismo di stato.

Bakunin ha espresso con chiarezza l'istanza e la ragio-

ne anarchica: «Federalista sul piano interno essa invoca una confederazione internazionale, innanzitutto per spirito di giustizia, e secondariamente perché è convinta che la rivoluzione economica e sociale, trascendendo ogni barriera artificiale e nociva tra gli stati, può essere soltanto intrapresa, quanto meno in parte, dalla solidarietà diretta, se non di tutti, almeno della gran maggioranza delle nazioni che costituiscono il mondo della civiltà odierna, cosicché prima o poi tutte le nazioni si uniranno insieme» [3, p. 118]. O come dice Guérin: «Una rivoluzione nazionale isolata non può riuscire. La rivoluzione sociale diventa inevitabilmente una rivoluzione mondiale» [7, p. 69].

In buona sostanza, non solo è difficile per gli anarchici «arrivare al potere», ma anche che, una volta organizzati per farlo, le «istituzioni organiche» sembrano inadatte a mantenerlo. I movimenti sono liquidati brutalmente da sostenitori dello stato di «sinistra» o di «destra» [17, pp. 275-424]. Data tale fragilità, può anche rappresentare tradimento dei propri seguaci esporli al massacro lanciando una sfida alle forze coalizzate dello stato senza la volontà o la capacità di proteggere gli sfidanti.

In una affascinante conversazione tra Kropotkin e Lenin nel maggio 1919, Lenin avanza un discorso siffatto in due modi. Il primo, esprime un argomento a lui familiare, secondo cui «non si può fare una rivoluzione con i guanti bianchi. Sappiamo perfettamente bene che abbiamo fatto e che faremo tanti errori [...]. Ma è impossibile non fare errori durante una rivoluzione. Non farli significa rinunciare totalmente alla vita e non fare nulla. Ma abbiamo preferito fare errori e quindi agire [...]. Vogliamo agire e, nonostante tutti gli errori, vogliamo condurre la rivoluzione socialista alla vittoria finale che sarà inevitabilmente vittoriosa» [10, p. 328]. Lenin ammette qui in effetti gli errori che nascono dall'uso del potere statale al fine di garantire la vittoria rivoluzionaria contro i nemici esterni e interni, e confuta l'idea anarchica della dissoluzione del potere statale. La seconda confutazione leninia-

na della posizione anarchica concerne l'idea accondiscendente del potere rivoluzionario: «Pensi veramente che il mondo capitalista si piegherà al cammino del movimento cooperativo? [...] Mi scuserai, ma non ha proprio senso! Abbiamo bisogno dell'azione diretta delle masse, dell'azione rivoluzionaria delle masse, azione che afferra il mondo capitalista per la gola e lo abbatte» [10, pp. 329-330].

Dei concetti anarchici di «rivoluzione sociale», Lenin dice che «sono giocattoli per bambini, chiacchiere futili, che non hanno alcun terreno realistico sotto i piedi, alcuna forza, alcun mezzo, e quasi nulla che si avvicini ai fini socialisti [...]. Non abbiamo bisogno della lotta e di azioni violente di singole persone. È tempo che gli anarchici lo comprendano e la smettano di disperdere la loro energia rivoluzionaria per cose assolutamente inutili» [10, p. 330]. In definitiva, Lenin dice che i fini degli anarchici devono essere perseguiti con la rivoluzione violenta di massa e ottenuti attraverso il potere statale. La replica anarchica, naturalmente, è che la scelta di tali mezzi distorce e condanna quei fini. Più volte è stato rivendicato l'antagonismo degli anarchici verso la rivoluzione bolscevica [5]. Sul piano della conversazione, sembra che sia Lenin sia Kropotkin avessero ragione, Lenin nel dire che non esiste altra via per vincere, gli anarchici ribattendo che tale successo è una sconfitta brutta, se non pessima.

Tuttavia, a mio parere, resta ancora da dimostrare il punto più ostico della possibilità della posizione anarchica. Esso è implicito forse nelle stesse parole di Kropotkin sulle origini dello stato moderno e sugli antecedenti feudali delle città europee dell'undicesimo e dodicesimo secolo [10, pp. 211-264].

Il discorso di Kropotkin si basa sull'affermazione dal punto di vista storico che è esistita anteriormente una società vitale di comuni e città libere create dall'iniziativa individuale, dalle gilde, dalle associazioni: «Una immensa documentazione di diverse fonti mostra che mai, primo e dopo, l'umanità ha conosciuto un periodo di relativa felicità

generale come al tempo delle città medievali. La miseria, l'insicurezza, lo sfruttamento fisico del lavoro che esistono ai nostri tempi allora era sconosciuto» [10, p. 231].

Prendendo poi le mosse dall'esperienza non occidentale, Kropotkin sostiene che il benessere della società e la sicurezza fondata sui concetti anarchici di istituzioni organiche (di segno cooperativo) avevano pieno successo su un vasto territorio geografico e culturale, schiacciato solamente dagli stati emergenti nel quindicesimo e sedicesimo secolo. Così, esiste una plausibilità del modello anarchico, anche se in contesto prestatuale.

Secondo me è possibile estrapolare questa plausibilità in un contesto poststatuale. Il mio discorso, suffragato da fonti tanto diverse come Saul Mendlovitz e Harry Kissinger, è che stiamo attraversando una profonda trasformazione storica che distrugge la matrice organizzativa di un sistema globale articolato su stati territoriali. Vale a dire stiamo inaugurando un sistema post-statuale, anche se la fisionomia resta molto congetturale. Qualsiasi sia l'esito, tuttavia, l'enfasi anarchica su associazioni non-territoriali e sulla coscienza comunitaria sembra molto importante a causa della compatibilità di fondo con la mutazione inevitabile del rapporto di forze.

In ultima analisi, il punto anarchico sulla riforma globale (cioè la rivoluzione sociale) era *chimerico nei limiti* delle frontiere del sistema statale. Oggi, però, il sistema statale sta per essere superato. In tal senso, una forma di possibilità plausibile è la globalizzazione della vita sociale in un modo che consente lo sviluppo di forme organizzative cooperative. Vale a dire, la visione anarchica (riassunta negli scritti di Bakunin) di una fusione tra una confederazione universale e forme di società organica di segno comunitario si pone al centro reale dell'*unico* progetto auspicabile del futuro ordine mondiale [4, pp. 417-437]. Manco a dirlo, tale progetto ha scarse possibilità di successo, ma almeno la sua possibilità non è più chimerica, dato il mutamento di circostanze oggettive. Il sistema

di stati non è un nemico implacabile, poiché molte forze economiche, politiche, tecnologiche e sociologiche erodono dappertutto la sua base di forza, sebbene irregolarmente e a un tasso incerto [14].

Nonostante la preconditione politica di scala posta dall'anarchismo resti notevole, può però dimostrarsi storicamente sormontabile. E può essere sormontabile perché i processi propedeutici in atto nel mondo in questo scorcio di tempo stanno creando condizioni globali più favorevoli per la causa anarchica rispetto a quelle mai esistite lungo svariati secoli. Questo giudizio nasce da diversi e distinti fattori. Forse il più significativo è il disincanto incalzante dei valori, degli scopi e dei metodi della società industriale. Il senso di disincanto viene condiviso da un numero crescente di cittadini, in special modo nelle nazioni sviluppate dell'occidente, e trova varie forme di espressione che rispecchiano nuovi concetti di necessità fondati sui «limiti della crescita», concetti di benessere fondati sulla tecnologia intermedia e su istituzioni di piccola scala, e concetti di trascendenza personale fondati su una nuova energia spirituale che ripudia sia la religione tradizionale sia l'umanesimo secolare. In questa trama, la ricerca di una politica idonea converge piuttosto drammaticamente con i contenuti centrali della fede anarchica. La sensibilità moderna comprende infine che lo stato è, al tempo stesso, *troppo grande* per soddisfare i bisogni umani, e *troppo piccolo* per avere a che fare con le esigenze di direzione di un pianeta sempre più interdipendente. Questa consapevolezza è temporaneamente sviata da una corrente riemergente di statualità in molte altre parti del mondo, dove l'indipendenza politica è un frutto proibito soltanto da poco gustato, ma dove quel frutto sarà avvelenato da un mondo di armi nucleari, di degrado ecologico e di povertà economica di massa. Il *problema* principale della nostra epoca è se sia possibile configurare una idonea politica di riforma globale, che coniughi una forma accentrata di direzione funzionale con strutture economi-

che, sociali, politiche decentrate, attraverso l'agire volontario, oppure se essa dovrà formarsi in un incrocio di catastrofi e tragedie.

Un'attenzione verso la tradizione anarchica può risultare una parte di quello sforzo di conseguire una politica idonea *su questo* lato della catastrofe. Ovviamente, le condizioni oggettive che esigono un riassetto simile delle forme possibili non sono sufficienti da sole a realizzare una mutazione. Anzi la grande importanza di queste idee può portare i forti oppositori a vederle ancor più pericolose oggi che nel passato. In simili circostanze sono essenziali prudenza e pazienza. La crisi del sistema di stati può però richiedere parecchi decenni per svilupparsi al punto in cui le eruzioni di energie anarchiche spontanee non scateneranno una molteplicità di reazioni devastanti.

Data l'urgenza di una riforma globale, è troppo distante nel tempo la progettualità anarchica?

Pure accettando quanto ottimisticamente detto nella sezione precedente, cioè che l'ora dell'anarchismo può coincidere con il collasso della statualità, la riconfigurazione del sistema mondiale potrebbe pure dilungarsi inutilmente e pericolosamente per un lungo periodo di svariati decenni e oltre. Proprio come l'emergenza del sistema statale fu questione di secoli, così il consolidamento di un nuovo sistema di ordine politico potrebbe richiedere centinaia di anni. Due serie di problemi richiedono una valutazione fondata su dati imponderabili. In primo luogo, quanto è seria e pressante la crisi? È imminente l'incendio o è a stento visibile all'orizzonte? Come è possibile saperlo? In secondo luogo, sono disponibili altri strumenti alternativi attraverso cui sia possibile conseguire gli scopi principali della riforma globale in maniera più affidabile e rapida che attraverso l'anarchismo? Possediamo un terreno responsabile per selezionare o respingere tali alternative? In parte, siamo costretti qui ad affrontare i temi più fondamentali della politica, del sapere e dell'agi-

re. In astratto, noi non sappiamo abbastanza per scegliere o per agire. Naturalmente lo stesso limite vale per ogni scuola di pensiero politico, comprese quelle che difendono lo *status quo* o sono propense al gradualismo. Ma ha anche maggior peso su una posizione politica che propone fini e tattiche radicali, specialmente se è opportuno scatenare una violenza diffusa.

Non abbiamo alcun modo per valutare i gradi di progresso lungo un percorso di transizione. Forse il crollo dello stato è più vicino di quanto si pensi. Come ha scritto Goodman, «si è detto che non c'è tempo. Forse è vero. Ma fatemi citare una osservazione di Alexis de Tocqueville. In *L'ancien régime*, ultima sua opera, egli nota con terrore come per tutto il diciottesimo secolo, autore dopo autore ed esperto dopo esperto avessero sottolineato quanto fossero moribondi questo o quel dettaglio del vecchio regime, che non sarebbe potuto sopravvivere affatto; e come inoltre essi avessero provato quanto tutto il vecchio regime fosse destinato e presto sarebbe dovuto crollare; e tuttavia *non c'è stato un solo uomo che abbia predetto che ci sarebbe stata una potente rivoluzione*» [6, p. 136].

Di fronte a tale incertezza, prodotta dai numerosi segni di pressione sul sistema statale, ha senso sia politico sia morale perseguire una *serie di conclusioni di principio* anche se non può immediatamente prevedersi la loro realizzazione. Read ha ragione in un certo modo quando dice che «il compito del filosofo anarchico non è quello di dimostrare l'imminenza dell'età dell'oro, bensì di giustificare il valore di credere nella sua eventualità» [12, p. 14].

Un tale valore dipende da un certo grado di plausibilità, ma anche se ci sono o meno alternative preferibili. Data la provata bancarotta delle soluzioni statuali a destra e a sinistra, data la fragilità del sistema statale nel suo insieme davanti a un trauma catastrofico e, quasi sicuramente, irreversibile, e data l'insufficienza di strategie gradualistiche di miglioramento, il punto di una variante di anarchismo radicale sembra forte nonostante l'incapacità degli

anarchici di offrire agli scettici un progetto credibile.

In buona sostanza, il tema dell'urgenza rafforza l'anarchismo. Il bisogno fondamentale di un ordine mondiale è quello di trovare un'alternativa alla statualità. L'anarchismo, nonostante i suoi limitati successi politici nell'era statale, offre la tradizione di pensiero antistatale più coerente, diffusa e persistente. È altresì una tradizione che è stata generalmente predisposta a valori di ordine: pace, equità economica, libertà civili, salvaguardia ecologica. In quanto tale, essa rappresenta la prosecuzione più accoglibile dal punto di vista normativo del sistema statale. Altre prosecuzioni comprendono il consolidamento imperialista, lo stato planetario, la federazione di regioni, il funzionalismo intergovernativo [4, pp. 150-276].

Dichiarare l'importanza della tradizione anarchica non significa accettare l'idoneità delle sue formulazioni attuali, ma solo del suo orientamento complessivo. I sostenitori di un approccio anarchico devono formulare i risvolti globali dell'anarchismo in maniera opportuna per l'attuale crisi dell'ordine mondiale. Per quanto ne sappia, ciò non è stato fatto. Inoltre l'anarchismo patisce la tendenza di altre correnti di riflessione filosofica prodotte nell'era statale, cioè quella di concentrarsi sulla questione nazionale e di immaginare che la questione globale scomparirà quando tutte le nazioni avranno correttamente risolto i loro problemi interni. Come ho già detto, gli anarchici sono più dipendenti di altri riformatori dagli sviluppi transnazionali tollerabili; ma le loro analisi degli eventi internazionali sono solitamente identiche a quelle dei marxisti, a livello critico, e di effetto molto impressionista quando arrivano a fare proposte specifiche. Quindi il discorso anarchico non è indebolito dall'urgenza della crisi mondiale, ma è essenziale la necessità di una interpretazione storicamente più articolata e di una formulazione orientata globalmente della risposta anarchica.

La ricettività dell'anarchismo verso la violenza può

scalfire la base morale della pretesa di offrire una ideologia alla riforma globale?

Non discuto qui l'anarchico «bombarolo», ma non identico nemmeno l'anarchismo con un'etica pacifista. L'anarchismo, in quanto posizione filosofica, adotta una idea equivoca di violenza come strumento di cambiamento. Sebbene gli anarchici tendano ad affidarsi alla militanza spontanea di segno nonviolento (in special modo, lo sciopero generale o altre forme di resistenza e lotta non armata) non esiste un'opinione anarchica egemone sul ruolo della violenza.

Ritengo che Zinn abbia presentato la posizione anarchica sulla violenza in maniera empatica, ma credibile: «Alcuni anarchici, come altri rivoluzionari nella storia, [...] hanno enfatizzato la rivolta violenta. Alcuni hanno difeso, e cercato, l'assassinio e il terrore [...]. Ciò che però fa unici gli anarchici tra i rivoluzionari è che molti vedono la rivoluzione come processo creativo, ideologico, culturale, nel quale la violenza sarebbe secondaria come le urla di madre e figlio nel parto. Essa sarebbe inevitabile (data la resistenza naturale al cambiamento) ma da prendere al minimo mentre accadono cose ben più importanti» [12, p. XVII].

Il punto è se, data la tecnologia di distruzione e la durezza della leadership statale, questa idea di violenza sia adeguata. Essa può essere attaccata da due lati, sia perché ne sottovaluta il ruolo in ogni seria posizione rivoluzionaria, sia in quanto troppo disposta ad accettare il cavallo di Troia morale della violenza politica.

Le correnti marxiste e neomarxiste generalmente affermano che la rivoluzione dipende da una lotta armata su basi popolari. Una formulazione dell'altro ieri è stata la «Dichiarazione politica dei Weather Underground», uscita con il titolo *Il fuoco della prateria*: «È un'illusione che l'imperialismo cadrà pacificamente. L'imperialismo ha voluto dire guerra permanente. Gli imperialisti difendono il controllo dei mezzi di vita con forza terribile. Non

c'è alcun motivo di credere che diverranno umani o che abbandoneranno il potere [...] Non predisporre la popolazione a tale lotta vuol dire disarmarla ideologicamente e fisicamente, e perpetrare una beffa crudele» [16, p. 3].

La beffa crudele è, naturalmente, l'illusione che la rivoluzione possa avvenire senza lotta armata, che si possa fare la rivoluzione con i guanti bianchi. Ma come ha subito compreso Kropotkin, una volta gettati via i guanti, diventa troppo facile adottare il terrore e la violenza [10, pp. 338-339]. A mio parere, l'abuso del potere statale da parte del socialismo ha rovesciato la presunzione che la violenza sia un fatto necessariamente concomitante della rivoluzione. Al contrario, oggi sembra una beffa crudele promettere esiti umani da un processo rivoluzionario che abbracci la violenza senza un'estrema riluttanza. Una genuina posizione radicale che aspiri a una credibilità morale (oltre che politica) deve respingere, sopra ogni cosa, il culto della violenza, e giustificare l'uso di specifiche forme di violenza in una maniera più attenta e condizionata. Per dirla altrimenti, non è sufficiente ammettere che gli imperialisti siano violenti, e neanche che gli anarchici siano preparati ad accettare la violenza solo in modo riluttante e incidentale per i loro fini. Occorre qualcosa di più esplicito, di più articolato, anche se scelte specifiche non sempre possono essere anticipate o determinate in astratto.

Allo stesso tempo, una rinuncia inequivocabile della violenza è probabilmente «una beffa crudele», data la consistenza del potere. Può non esserci alcun modo, in situazioni particolari, di restare distanti dalla lotta armata senza assuefarsi alla violenza di proporzioni quanto meno eque. Se bisogna tipicizzare l'anarchismo come ideologia moralmente preferibile per una riforma globale, ciò richiede un'attenta analisi del ruolo della violenza, specificando: la necessità del ricorso, in quanto strumento di ultima ratio (essendo già stata dimostrata al di là di ogni ragionevole dubbio la vanità della militanza nonviolenta);

la discriminazione nell'applicazione (senza far intenzionalmente ricadere su gente innocente prevedibili rischi di lesioni); limiti della forma e del grado di applicazione (divieto assoluto di torture e crudeltà).

Tale posizione intermedia non è una garanzia degli eccessi rivoluzionari, ma può almeno esercitare un minimo di influenza quando si arrivano a scegliere tattiche, strategie e politiche. Inoltre, essa offre una difesa dalle critiche leniniste e pacifiste. Infine, ammette ciò che è stato confermato in modo così tormentato nei decenni scorsi, e cioè che i rivoluzionari devono proteggere i loro programmi dalla propensione ad abbracciare il «male».

Nel contesto di una riforma globale la violenza è ancor più problematica. Se le lotte nazionali sono condotte vittoriosamente in alcuni paesi, allora la violenza non sarà necessaria a livello globale.

D'altro canto, se quelle lotte terminano senza esito o sono sbaragliate, allora non sarà d'aiuto nessun grado di violenza globale. Data sia la preponderanza della forza militare detenuta dalle istituzioni statali, sia gli obiettivi di riforma globale, è possibile rinunciare alla violenza per lo scopo esclusivo della riforma ma conservando la nonviolenza militante come tattica. Negli anni a venire, inoltre, sarà vitale per le forze della riforma globale affrontare le istituzioni statuali affinché queste ultime siano costrette a palesare a un'opinione pubblica più ampia i loro modelli distruttivi di comportamento.

traduzione di Valerio A. Scrima

Riferimenti bibliografici

1. Murray BOOKCHIN, *Post-scarcity anarchism*, La Salamandra, Milano, 1979.
2. Emile CIORAN, *A Short History of Decay*, Viking, New York, 1975
3. Sam DOLGOFF (a cura di), *Libertà, eguaglianza, rivoluzione*, Edizioni Antistato, Milano, 1976.
4. Richard A. FALK, *A Study of Future Worlds*, Free Press, New York, 1975.
5. Emma GOLDMAN, *My Disillusionment with Russia*, Doubleday, New York, 1923.
6. Paul GOODMAN, *The Ambiguities of Pacifist Politics*, in [9].
7. Daniel GUERIN, *L'anarchismo dalla dottrina all'azione*, Savelli, Roma, 1974.
8. Irving Louis HOROWITZ (a cura di), *The Anarchists*, Dell, New York, 1964.
9. Leonard I. KRIMERMANN - Lewis PERRY (a cura di), *Patterns of Anarchy*, Anchor, New York, 1966.
10. Pëtr KROPOTKIN, *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, Mit Press, Cambridge, 1970.
11. Doris LESSING, *Memoirs of a Survivor*, Knopf, New York, 1975.
12. Herbert READ, *Anarchy and Order*, Beacon, Boston, 1971.
13. Jean-Paul SARTRE, *Sartre at Seventy: an Interview*, «New York Review of Books», 7 Agosto 1975.
14. Franz SCHURMANN, *The Logic of World Power*, Pantheon, New York, 1974.
15. Thomas G. WEISS, *The Tradition of Philosophic Anarchism Future Directions in World Policy*, (mimeographed).
16. WEATHER UNDERGROUND, *Prairie Fire*, Political Statement, 1974.
17. George WOODCOCK, *L'anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1979.



William Godwin / La giustizia politica

William Godwin (1756-1836) è uno dei pionieri del pensiero liberal-libertario. Ormai classica è la sua opera An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on Morals and Happiness, di cui presentiamo alcuni inediti di pagine manoscritte che Godwin non inserì mai nelle tre edizioni del suo capolavoro (1793, 1796 e 1798). Esse sono tratte da Political and Philosophical Writings of William Godwin, curato da Mark Philp (1993).

Libro II, Capitolo II. Della giustizia¹

Il primo oggetto di governo è l'amministrazione della giustizia. Gli uomini, costituitisi in società, non avrebbero giammai inventato questo apparato di controllo reciproco se si potesse dipendere dalla spontanea equità del vicino. Ma ogni istituzione è valutata in proporzione di quanto riesce a realizzare l'obiettivo che si propone, e questo, che è vero in tutti gli altri casi, deve essere vero del governo.

Ora, la giustizia, che è una regola di obbligazione perpetua, deve essere dappertutto la stessa. Sinché vivrò nelle isole della Gran Bretagna, è giusto che mi goda la mia personale libertà senza molestie fin quando non l'a-

1. Dopo i primi due paragrafi del capitolo, si trovano due paragrafi manoscritti cancellati da Godwin [NdR].

vrò persa per un reato contro la comunità. Ciò che è giusto al 52.5° grado di latitudine, può cessare di esserlo se mi sposto in un altro paese? Sinché vivrò nell'isola di Gran Bretagna, è giusto che debba essere protetto, al pari di qualsiasi altro membro della comunità, nel possesso dei frutti della mia attività; è mio dovere diffondere senza finzione i sentimenti genuini del mio pensiero, e di conseguenza sarà ingiusto a qualsiasi altro uomo o gruppo di uomini impedirmi l'esercizio di questo dovere o punirmi per i suoi effetti. Sono questi principi talmente ambigui per natura da variare secondo le circostanze, o da smarrire i loro obblighi secondo la volontà del sovrano? Ne segue che ogni governo, che includa in esso un grado di volubilità o di rispetto delle persone, si fonda, nella misura in cui si estende tale inclusione, nell'usurpazione e nella sovversione del grande obiettivo che ogni politica è tenuta a proporre. Il governo, dunque, per quanto concerne l'amministrazione della giustizia, deve essere esattamente lo stesso su tutta la faccia della terra.

Applichiamo² questi principi all'illustrazione della verità politica. Abbiamo già detto che, per quanto concerne l'amministrazione della giustizia, ogni governo deve essere esattamente lo stesso. Abbiamo adesso trovato che la giustizia è un principio di applicazione universale e illimitata.

Che cosa è tenuta a fare ogni società politica per i propri membri? Il dovere della società è un aggregato dei doveri dei singoli individui di cui si compone. Pertanto, la società è tenuta a fare ogni cosa nell'ambito del suo potere che renda i propri membri liberi e saggi e virtuosi e felici. Ma i mezzi per realizzare tali fini sono dappertutto gli stessi. Essere liberi significa non essere molestati nella disposizione della mia persona, avere la possibilità di esprimere e diffondere le mie opinioni senza controllo,

2. Dopo il penultimo paragrafo del capitolo, si trova un paragrafo manoscritto cancellato da Godwin [NdR].

ed essere disciplinati con i medesimi articoli che sono necessari per la felicità pubblica, non attraverso regole arbitrariamente applicate a un individuo o a un ordine di individui, ma imparzialmente a ogni uomo della comunità. Questa definizione, se è vera nel più limitato governo d'Europa, è ugualmente vera in Giappone. La scienza consiste anche in una superiorità sul pregiudizio, e in una percezione di quei principi che sono generali e immutabili. I mezzi, quindi, così come i fini, devono essere sempre gli stessi, poiché non possediamo alcuna convinzione genuina di questi principi, se non attraverso la conoscenza della prova che li accompagna; e tale prova, lungi dal fluttuare, si ritroverà sempre a nascere dall'esposizione giudiziosa dei principi stessi. Si può diffondere la virtù solamente rendendo virtuosi gli interessi degli uomini, o meglio eliminando quegli interessi superbi e falsi che li istruiscono al vizio; facendo della differenza il fedele custode del deserto, e non permettendo mai che una condotta sinistra protegga il singolo individuo da quella disapprovazione e da quell'insuccesso con cui lo qualificano i suoi vizi. In relazione alla felicità, poniamola in una qualsiasi specie di gratificazione che si vuole, è incontrovertibilmente sicuro che non può essere costante senza la virtù. È possibile certamente conseguire quelle soddisfazioni momentanee, note con il nome di piaceri; ma nulla può colmare adeguatamente l'intervallo tranquillo e disteso che tali ricerche comportano, eccetto la rettitudine consapevole, l'approvazione della mente e la felicità dell'anima.

Ciò³ porta immediatamente alla conclusione di cui è impossibile che il lettore non sia stato già consapevole, che esistono certi principi di governo che devono essere determinati in ogni luogo, e che non c'è spazio di diversità arbitraria, adattandosi la legislazione di paesi diversi agli uomini della popolazione, o piuttosto alle passioni corrot-

3. Paragrafo conclusivo del capitolo cancellato da Godwin [NdR].

te dei governanti. In tal senso, la conclusione dai ragionamenti sopra esposti è analoga alla conclusione dei ragionamenti di John Locke. Se essi provano qualcosa, provano che il sistema, di cui prevedono il sostegno, è egualmente adatto per ogni paese sotto la volta stellare, e che senza di esso non può esistere alcun governo legittimo. La differenza è che la dottrina di Locke, spinta sino al limite, dimostrerebbe che non esistono regole di governo così arbitrarie e oppressive, da non diventare buone qualora introdotte col consenso comune: mentre l'assioma sopra detto è previsto per persuaderci che, per quanto falsa possa essere stata la fonte da cui ha attinto ogni legislazione, dobbiamo approvarla volentieri fin quando la giustizia sarà il suo attuale risultato, e fin quando essa ci darà sicurezza di un analogo risultato in futuro.

Libro III, Capitolo IV: Dell'autorità politica⁴

Se volessimo formare una giusta idea della fondazione del governo, dobbiamo prendere in considerazione l'origine e il progresso della società umana, non dal punto di vista storico, bensì filosofico.

Il grande oggetto dell'istituzione sociale è il vantaggio e il progresso reciproco. L'esistenza dell'umanità in una situazione solitaria è precaria, misera e limitata in massimo grado. Senza cooperare, essa è incapace di resistere alle vicissitudini più banali, di trovare un rimedio alle calamità più comuni. Tutta la sua attenzione è occupata dai desideri più rozzi; le voglie quotidiane la chiamano a nuovi sforzi; non ha tempo libero e, se ne avesse, non avrebbe opportunità per i più semplici miglioramenti intellettuali. Da qualsivoglia punto, quindi, volessimo immaginare una reale origine della società, il vantaggio più grande sembra consistere in uno scambio reciproco di benefici. Qualsiasi altra finalità possa promuovere, è non

4. All'inizio del capitolo, si trovano tre pagine di testo manoscritto non cancellato da Godwin, ma mai incluse nelle varie edizioni [NdR]

solo di minore importanza, ma, mentre essa si snoda lungo un percorso regolare e ininterrotto, essa stessa è casuale e temporanea al tempo stesso. Gli altri usi della società sono la difesa da forze esteriori, e l'eliminazione dell'ingiustizia interna. Per tali scopi si è ritenuto il governo necessario; per lo scopo dei benefici reciproci, esso è totalmente estraneo, se non per il fatto che progresso e vantaggi non possono essere intrapresi senza tranquillità.

Non solo, però, il governo è estraneo al fine principale della società, ma non si darebbe istantaneamente dietro la sola necessità di respingere la forza come di amministrare la giustizia. Nel caso di respinta di un invasore, per esempio, la prima idea sarebbe quella di porre i più forti di fronte ad esso, ed i più deboli nelle retrovie. Lo si riscontra nella pratica degli animali gregari. Questo non è governo.

L'idea successiva si rintraccerebbe nella forza del pensiero così come quella nella forza del corpo. Si presterebbe ascolto, o meglio ci si lascerebbe guidare dagli elementi più saggi della società. Il debole verrebbe portato fuori dalle retrovie, dove fino adesso non è stato di alcuna utilità; un metodo sarebbe quello di rendere due o più deboli in un certo qualmodo equivalenti a uno forte. Neanche questo è, strettamente parlando, governo; ma solo quella subordinazione che nasce dalla cosiddetta delega ristretta, non laddove un uomo è ascoltato in base alle proprie capacità, ma laddove la prima considerazione è la necessità di avere un uomo, e la capacità solamente la seconda. Voglio dire, questa soltanto è la natura del governo poiché l'usurpazione e la violenza, uno che si avvantaggia della propria forza o intelletto superiore per sottomettere un altro, non meritano il nome di governo, o almeno non sono in grado di ridursi a regole di moralità e giustizia.

Prendiamo in considerazione adesso il caso dell'ingiustizia privata. In questo caso ognuno si impegnerebbe da sé a respingere un aggressore. Se le proprie forze sono

inidonee a tal fine, chiamerà per arbitro la prima persona che si offre. L'unica legge a cui sarebbe necessario far riferimento per regolare il dissidio sarebbe la legge della ragione.

Se l'aggressore non fosse già corrotto in modo considerevole, sarebbe sufficiente invocare il suo intelletto. Quando questo appello è invano, potrebbe darsi il caso di rivolgersi a un passante qualsiasi. L'unica circostanza che potrebbe al limite obbligare l'istituzione di una regolare magistratura sarebbe quella di un tal grado di corruzione diffusa nella comunità, da rendere insicuro fidarsi ancora della semplice influenza, su ogni individuo, della giustizia che ci si può aspettare sia capace di dare.

Essendo allora introdotto il governo, consideriamo i principi su cui dovrebbe modellarsi. Il primo, immediato e più importante principio di mera forma che si possa immaginare sembra essere questo: che ogni componente della comunità, essendo il governo una transazione in nome e a vantaggio di tutti, dovrebbe dividerlo nella formazione e nella amministrazione.

Se⁵ volessimo formare una giusta idea della fondazione del governo, è necessario entrare con metodo nell'analisi, e non confondere i diversi passi del progresso. Innanzitutto, la società è nata dal desiderio di reciproca assistenza, e non con l'idea da parte dei suoi membri di esercitare la giurisdizione gli uni sugli altri, né probabilmente allo scopo di respingere un nemico, se consideriamo lo stato desolato in cui tutti i paesi si sono trovati prima della civiltà. In quello stato originario della società accadrebbero trasgressioni; a chi sarà sottoposto il trasgressore? Per la corretta soluzione di tale interrogativo è necessario considerare a chi sarebbe sottoposto in uno stato anteriore ad ogni società? E qui è chiaro che sareb-

5. Tra la prima e la seconda pagina del manoscritto inedito, si trovano altre due pagine manoscritte, non cancellate da Godwin ma mai incluse nelle varie edizioni [NdR].

be sottoposto alla persona contro la quale è stata commessa la trasgressione, e a chiunque altro si pensi adatto ad assisterlo. La forza non può essere mai correttamente usata se non in casi di assoluta necessità e laddove falliscono tutti gli altri rimedi; ma quando avvengono tali casi, è compito di ognuno difendersi da una violazione ingiusta. Il consenso, quindi, del trasgressore non è assolutamente necessario al fine di renderlo giustamente passibile di vedersi respinto con forza il torto. Si può inoltre domandare: come determinare la proporzione della punizione da infliggere? Ora lo scopo della punizione, o più propriamente parlando della forza da esercitare, è quello di porre fine al torto. Ciò perché i metodi dolci sono inadatti a questo scopo, e precisamente in che misura e in che grado la forza va esercitata. Se c'è una ragione per capire che, prima l'aggressore sarà allontanato, prima si premunirà dal ripetere torti analoghi, bisogna applicargli una tale quantità di misure, come ragione richiede. Il totale della punizione, quindi, è in ogni caso determinato dai principi di giustizia immutabili. Sembra allora che, anteriormente all'istituzione del governo, abbiamo una società, un giudice e una misura della punizione. In questo caso l'uso del governo è, in primo luogo, quello di dare solennità alla punizione, se non si vuole che muti per capriccio dell'umanità in una reciprocità della violenza; e in secondo luogo quello di non confondere l'innocente con il colpevole.

Gli atti governativi sono atti compiuti in nome di tutta la società? Insieme a chi originano tali atti? Il principio generale di condotta che si è dato per i singoli individui è che ognuno debba consultare il proprio intelletto ed esercitare il proprio giudizio. Ora sembra ragionevole che la stessa regola vada applicata nel caso in questione e che, qualunque atto sia compiuto in nome di tutti, debba essere il risultato del giudizio pubblico, essendo la comunità nel suo complesso chiamata in qualche maniera ad assimilare i propri sentimenti in merito. Sia che si trovi una

migliore sicurezza di un procedimento equo, che in altri termini di far sì che non si adotti alcuna misura lesiva degli interessi di tutti.

*Libro VII, Capitolo V. Delle punizioni considerate espedienti temporanei*⁶

La seconda considerazione che ci permette di accertare la necessità della coercizione consiste nella misura e nella persistenza che apparterebbero al male se non usassimo la coercizione. Non possiamo formarci un giudizio accurato di tale misura se non ricordassimo al contempo i mali che la coercizione e il governo inevitabilmente comportano insieme. Se non fosse per questi, nessuna ingiustizia di sorta assumerebbe una forma permanente; non avremmo sofisti a perorarne la causa e nessun esercito a combatterne le battaglie.

Ma questo non è, a rigor parlando, il punto della questione. Se tutta l'umanità si persuadesse di fare a meno della coercizione, tutta l'umanità sarebbe giusta. Ciò porrebbe fine alla controversia nel modo più soddisfacente.

Tutto quel da farsi al momento sarebbe persuadere pochi singoli individui a comportarsi secondo questo principio, oppure, al limite, persuadere i poteri dominanti di una comunità a ritirare la forza di reazione con cui fino adesso è stata frenata la violenza degli aggressori.

Il vero punto, allora, si pone tra anarchia e governo, la proporzione di male imputabile a ciascuno. Il potere ha da tanto tempo avvertito l'interesse immediato a rappresentare l'anarchia nelle tinte più fosche; e, fosse andata altrimenti, in questo stato della specie umana c'è molto di che spaventare l'osservatore più saldo. L'unica anarchia alla quale siamo abituati a farci una immaginazione, e che riguarda specialmente il paragone in atto, non è l'anarchia di menti semplici e non corrotte, bensì l'anarchia

6. Dopo l'undicesimo paragrafo del capitolo, si trova una pagina manoscritta cancellata da Godwin [NdR].

che subentrerebbe a uno stato di politica civile, in cui molti sarebbero pronti a vendicarsi delle disuguaglianze che hanno tanto patito e tutti accoglierebbero l'antica cultura di avidità ed egoismo che dà la politica civile.

Non⁷ è inutile in questa sede considerare più attentamente di quanto abbiamo fatto sinora i lati negativi dell'anarchia. Una tale disquisizione ci consentirà di valutare quali siano quelle istituzioni che ne soffrono e in qualche modo ne partecipano per amor dei guai che altrimenti ne derivano, e quali siano quelle istituzioni tanto crudeli da rendere probabile che a loro si preferisca la peggiore anarchia.

C'è⁸ un'osservazione di estrema importanza in questa sede. (La verità è, in un certo senso, sovrana assoluta, ma in un altro il suo dominio è limitato. Laddove è vista nei suoi veri colori, non troverà mai resistenza. Ma ciò è un caso solo parziale oggi, e la questione che esaminiamo concerne la condotta corretta da osservare, sinché la sua autorità verrà riconosciuta più in generale)⁹. Oggi esistono governi in vigore dappertutto, e non è nelle forze degli amici della verità rovesciarli, se lo volessero. Se domani si convircesse il governo ad abbandonare la propria autorità, l'intelligenza umana non sarebbe ancora sufficientemente matura per abbracciare il modello più auspicabile di società. I singoli individui esploderebbero in atti di violenza, e altri individui, il cui desiderio sarebbe solo quello di far cessare la violenza, si unirebbero allo scopo di sopprimerla violentemente. Il primo rimedio che si verrebbe a offrire, contro il torto prolungatosi, a una persona potrà essere il pensiero di entrare in competizione con la forma

7. Si tratta di una versione del dodicesimo paragrafo del capitolo cancellata da Godwin [NdR].

8. Dopo il diciannovesimo paragrafo del capitolo si trova un paragrafo manoscritto cancellato da Godwin [NdR].

9. Questo passaggio tra parentesi risulta cancellato già nel corso della stesura [NdC].

di governo, semplice e decomposta, che si è delineata prima (Libro V, capitolo XXII). Ciò ha un vantaggio di semplicità; mentre un governo di distretti e comuni ha il vantaggio [...] di cercare un rimedio che, qualora non sia necessario usarlo, possa essere riposto di lato, nello stesso tempo in cui è sempre pronto all'uso qualora lo richiedano le circostanze.

Prefazione a una nuova edizione¹⁰ di Enquiry Concerning Political Justice.

Nel febbraio 1793 è apparsa un'opera dal titolo *An Enquiry concerning Political Justice, and its influence on Morals and Happiness*. Il suo successo fu grande e immediato.

I principi in essa contenuti avevano tutte le sembianze e molti degli effetti di assiomi autoevidenti. Capire i termini e accogliere le proposizioni dell'opera, era così strettamente inseparabile che è un fatto che uomini molto istruiti, esprimendo il loro orrore per i suoi contenuti, non hanno potuto nascondere come il disprezzo della *Giustizia politica* derivava in primo luogo dalla finezza di eludere lo zelo della ricerca dell'errore di fondo che essi stessi erano persuasi si annidasse nella sua dottrina. Il libro fu a stento pubblicato, mentre dappertutto era tema di discussione popolare e di apprezzamento. Probabilmente nessun altro libro di tale mole ha mai avuto una simile quantità di lettori; e nessun altro libro di tale analisi profonda ha mai fatto tanti proseliti in un medesimo lasso di tempo. Edizioni pirata furono stampate in Irlanda e in Scozia, le copie furono acquistate per sottoscrizione, e lette negli incontri tra sottoscrittori.¹¹

10. Il prospetto venne preparato da Godwin stesso il 9 ottobre 1832 per un progetto di riedizione del libro mai realizzato. Il manoscritto giace tra i fondi Godwin, Collezione Abinger presso la Bodleian Library in Oxford, e appare qui per la prima volta [NdC].

11. Questo paragrafo è in caratteri a stampa, risalenti al 1799-1800 [NdC].

Il suo prezzo, presentandosi in due volumi formato in quarto, sfavoriva in misura considerevole un'ampia diffusione in Inghilterra. Tuttavia, superato l'ostacolo, e ristampato il libro in ottavo, nel 1795 si stampò una seconda edizione autentica, e nel 1797 una terza. Il libro nella prima edizione spiccava principalmente per il coraggio, potremmo forse dire, per l'originalità dei suoi principi. È stata prassi degli scrittori, anche di quelli animati da sincero zelo di progresso della specie, procedere con molta prudenza e, accogliendo in ampia misura i sentimenti dei predecessori, sforzarsi di introdurre un miglioramento dopo l'altro nei sistemi precedentemente formulati e ridotti a pratica, cambiando quanto meno possibile la sostanza di ciò che si era già accolto. L'autore di *Giustizia politica* non era tanto disposto a inginocchiarsi ai maestri riconosciuti della scienza che egli professava, bensì credeva che un successo più nobile avrebbe arriso alla sua fatica se fosse passato immediatamente agli elementi di speculazione morale, e si fosse sforzato rigorosamente di dedurre e sottoporre apertamente quelle considerazioni che gli apparivano derivare da quegli elementi. Egli non svoltò né a destra né a sinistra; non si legò alle autorità, per quanto antiche e venerabili, bensì cercò di guardare sin dentro i principi delle cose, e di appoggiarsi sulle fondamenta più profonde del pensiero morale e del modo di ragionare. [...]

Enquiry concerning Political Justice ha la sua età e molti pensano che sia consegnato all'oblio. In ogni crisi memorabile delle cose umane c'è la tendenza alla reazione. Gli uomini cominciano a temere di essersi spinti troppo lontani; sospettano che, nel momento in cui hanno semplicemente domandato la libertà, rischiano l'anarchia, che la guerra e il sangue (modi di conseguire pure una fine lodevole con cui si criticò in special misura la *Giustizia politica*) stanno pericolosamente generalizzandosi e che da questa confusione potrebbe emergere una tirannia più spietata di quanto l'umanità si sia mai

lamentata per molte ere sotto di essa. Gli amici della disuguaglianza e dell'oppressione si sono avvantaggiati di questo allarme; l'aristocrazia e il clero hanno risollevato nuovamente la testa; e i sostenitori superficiali della causa della libertà sembrano imparare che potrebbe subentrare una lunga notte di arbitri al culmine di un periodo più ambiguo in cui avevano goduto le loro speranze. Ma i semi sono stati piantati troppo profondamente; il terreno dell'intelligenza è stato arato con tanta efficacia; e, dopo tante vicissitudini memorabili, è ormai chiaro che alla fine trionferà la causa del progresso e dell'eguaglianza. Negli ultimi anni in particolare sono stati intrapresi in tal senso grandi passi, e sembra chiaro che, almeno in queste isole, i sentimenti propizi alla libertà e alla felicità andranno avanti con un vigore a cui nessuna forza potrà resistere.

Nel frattempo è certo che *l'Enquiry concerning Political Justice* ha indicato il cammino in questo percorso ambivalente. L'autore ha sferrato il colpo che ha scosso alla base la produzione di abusi e corruzione. Altri hanno fatto altrettanto bene e hanno coraggiosamente proseguito ciò che egli ha inaugurato; ma non si possono ragionevolmente negargli le pretese di priorità.

È un caso singolare che l'autore del libro sia ancora in vita e che, sebbene l'opera sia stata pubblicata quasi quarant'anni orsono, conservi ancora il possesso delle proprie facoltà in pieno vigore. Egli ha conservato senza remora di deviazione in tutto il tempo i principi ai quali il libro deve la propria esistenza, anche se è una persona per costituzione di mentalità attiva e curiosa, ed ha allora rintracciato alcuni errori nel testo, non tali comunque da fargli pensare di viziare in prospettiva le fondamenta del suo sistema. Egli è lieto di sperare che il tempo non lo abbia risparmiato e che abbia steso una mano indulgente sopra di lui per non farlo morire. Fu un principio nella stesura dell'opera di dire tutto ciò che gli veniva nel corso della riflessione con totale sincerità e schiettezza, senza

sacrificare nulla e senza sopprimere nulla per timore di poter colpire i pregiudizi dei lettori. Rese trasparenti i propri pensieri e si aprì con la medesima sincerità che un penitente di fede cattolica è tenuto a osservare di fronte al confessore. Fu un principio eccellente, ma può sembrare di essere stato spinto troppo lontano. Bisognerebbe considerare i pregiudizi dell'umanità, si può dire; e non bisogna intromettersi bruscamente in temi ai quali essa non era in alcun modo preparata; poiché così facendo una buona dottrina, che altrimenti potrebbe avere un effetto maggiormente proficuo, corre uno straordinario rischio di cadere in disgrazia.

Si può tuttavia dubitare se questo sia il vero errore in cui è incorso. La colpa sembra risiedere non nel messaggio, ma nel concetto. L'autore salta a una conclusione, senza capire distintamente, in certi frangenti, il senso dei termini che adopera. Così è avvenuto nella suggestione secondo cui le creature umane possono esentarsi al tempo stesso dalla legge della mortalità. L'uomo è per necessità un essere finito. I progressi, sebbene in maniera incessante, procedono con passi continui e, in molti casi, quasi impercettibili. La legge dell'universo sembra essere il cambiamento. Tutte le sostanze animali e vegetali hanno un'origine, una fase di crescita e un periodo di decadenza. L'uomo condivide questo carattere; è probabilmente il risultato necessario della materia di cui si compone. Può essere ragionevole prevedere i progressi nei mezzi sanitari, nelle nostre capacità, corporali e mentali, e nella lunghezza della vita. Ragionevole è anticipare il progresso, ma è contrario ai principi di questa opera accettare nient'altro che una progressione graduale, tesa alla perfezione, ma osservandola sempre da distanza inaccessibile.

Pertanto, la morte, a un dato momento, e in forma tuttavia mitigata, è considerata legge inalterabile della natura. Suggestire quindi un passo così lungo come l'esonero dalla morte, ha segnato la mancanza di sobrietà della ragione, e ha sminuito necessariamente la caratteri-

stica dell'opera in cui si proponeva una simile idea. È possibile rintracciare errori analoghi in altre parti del libro. Essi non sono essenziali al sistema. Sono mere escrescenze; il cui taglio migliorerà e non scalfirà la bontà e la coerenza dell'insieme.

L'autore, avvantaggiato dalle riflessioni in tanti anni, desidera eliminare tali difetti e lasciare al mondo un segno che sarà quanto più sobrio e uniforme, e che in esso non includerà i semi del proprio deperimento. L'obiettivo sarebbe quello di ridare all'*Enquiry concerning Political Justice* quella popolarità un tempo avuta. Gli uomini sono oggi meglio preparati a riflessioni coraggiose e spregiudicate. Quando apparì per la prima volta il libro, i sostenitori di una ampia riforma erano troppo generalmente di temperamento conformisti e sanguigni, colmi di malinconia e di irritabilità. A tal riguardo tra di loro è avvenuto un miglioramento infinito. [...]

In questo libro ci sono molti principi di natura immortale, e non soggetti a degrado e morte. Alcune delle sue ipotesi più audaci sono forse di tal natura che più vengono considerate, più divengono familiari al pensiero, e più importanti e sostanziali sembreranno. Sarebbe da rimpiangere seriamente se le ampie riflessioni e le opinioni passionante e filantropiche corressero il rischio di perire e di essere dimenticate. I punti di vista più coraggiosi e più sorprendenti sono in qualche modo originali e non ritrovabili altrove: e sarebbe degno degli amici dell'umanità stare attenti che ogni singolo passo, guadagnato nelle scienze umane e sociali, sia trasmesso e affidato all'eredità di generazioni non ancora venute al mondo.

traduzione di **Salvo Vaccaro**

Nel linguaggio politico, soprattutto italiano, sono termini considerati complementari o addirittura analoghi. Liberalismo e libertarismo invece rappresentano concezioni sociali e politiche molto differenziate. Anzi, per certi versi, contrapposte. Pur nascendo, insieme al comunismo, nella fucina dell'illuminismo, si sono subito presentati come proposte alternative. La libertà dei liberali è debole se confrontata con quella indicata dai libertari. Il mito dell'eguaglianza delle pari opportunità si infrange contro la concezione egualitaria che si esalta nella diversità. Alla competizione si contrappone la solidarietà. Si è, quindi, di fronte a due diverse visioni del mondo. Perché il liberalismo si fonda, nonostante il nome, sul principio di autorità, mentre il libertarismo, quanto meno nella sua forma più «dura», l'anarchismo, ha come elemento costitutivo proprio la negazione di quel principio.



- | | |
|---------------------------|--|
| <i>Pietro Adamo</i> | Liberali e libertari nel Seicento inglese |
| <i>April Carter</i> | Il Leviatano e il libertario |
| <i>Richard A. Falk</i> | Ordine mondiale e federalismo |
| <i>William Godwin</i> | La giustizia politica |
| <i>Howard H. Harriott</i> | L'anarchia è difendibile? |
| <i>Carole Pateman</i> | Obbligazione e autorità |
| <i>Robert Nozick</i> | Privatizziamo lo stato |
| <i>Franco Riccio</i> | Tracce per una costruzione d'analisi |
| <i>Alan Ritter</i> | L'individuo comunitario |

VOLONTA'

ISBN 88-85861-63-6



9 788885 861633

Lire 20.000