

Questo testo è materiale copyleft,
distribuito sotto una licenza virale. Si
può copiare e diffondere liberamente
senza fini di lucro.

Elèuthera promuove la libera
circolazione dei saperi.

Il libro è disponibile in formato cartaceo
in libreria; può essere ordinato
direttamente sul sito di Elèuthera

<http://www.eleuthera.it>

Vi invitiamo ad acquistarne anche una
copia cartacea.

Altri testi e materiali copyleft

<http://www.eleuthera.it/materiali.php>





altri titoli di elèuthera su argomenti affini

Giampietro N. Berti
Un'idea esagerata di libertà

Murray Bookchin
L'ecologia della libertà

Cornelius Castoriadis
La rivoluzione democratica

Eduardo Colombo (cur.)
L'immaginario capovolto

Richard J.F. Day
Gramsci è morto

David Graeber
Frammenti di antropologia anarchica

Todd May
Anarchismo e post-strutturalismo

Seán M. Sheehan
Ripartire dall'anarchia

Pietro M. Toesca
Teoria del potere diffuso

Colin Ward
Anarchia come organizzazione

Robert P. Wolff
In difesa dell'anarchia

EDUARDO COLOMBO

**LO SPAZIO POLITICO
DELL'ANARCHIA**



elèuthera

Titolo originale: *L'espace politique de l'anarchie*
Traduzione dal francese di Luisa Cortese
e Amedeo Bertolo

© 2008 Eduardo Colombo
e Elèuthera editrice

Questo libro è distribuito sotto licenza copyleft
Creative Commons 2.5 (by-nc-sa)

Progetto grafico di Ferro Piludu

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

INDICE

Prefazione	7
I. La «centralità» nelle origini dell'immaginario occidentale	13
STATO E SOCIETÀ	
II. Della <i>polis</i> e dello spazio sociale plebeo	27
La <i>polis</i> - la <i>politeia</i> - Intermezzo - Lo spazio sociale plebeo - Attenti all'esplosione	
III. Lo Stato come paradigma del potere	55
La nascita dello Stato - Il principio metafisico dello Stato - La struttura del dominio	
IV. Anarchismo, obbligo sociale e dovere di obbedienza	79
Il potere delle parole - Potere e dominio - Istituzione e obbligo sociale - Potere politico e dovere di obbedienza - Il cambiamento di paradigma	
VALORI, POTERE E TEMPO	
V. Il potere e la sua riproduzione	129
L'oggetto e il simbolo - La regola e la legge	
VI. Tempo rivoluzionario e tempo utopico	161
La temporalità storica - Tra tempo vissuto e utopia: il tempo delle rivoluzioni	
VII. Valori universali e relativismo culturale	177
Il relativismo di destra - Secolarizzazione - Relativismo culturale - I valori	

A mio padre

PREFAZIONE

*L'anarchia è una figura, un principio organizzativo,
una rappresentazione del politico.
Lo Stato è un principio differente o opposto¹.*

Lo spazio pubblico all'interno del quale gli esseri umani possono riconoscersi liberi e uguali è una costruzione politica, che si prolunga nel tempo e incompiuta. Al pari di ogni istituzione, dipende dalla loro volontà e dalla loro azione, e pertanto è intimamente connesso alle conquiste dello spirito critico e alla desacralizzazione del mondo. Né la natura né il «divino» hanno dato la libertà all'uomo. Se l'è data da sé, l'ha conquistata giorno dopo giorno con una lotta dura e interminabile contro i poteri, grandi o piccoli che fossero. E anche combattendo contro se stesso.

L'individuo non è Uno, è molteplice. La società si costituisce nell'interazione collettiva, la mia libertà si riconosce nella libertà dell'altro ed è nel suo asservimento che la mia libertà si riduce. Come già ci aveva avvertito Étienne de La Boétie: «Siate risoluti a non servire più, e sarete liberi».

Eppure il popolo «è ovunque in catene». Forse perché la libertà, valore che si costruisce nella lotta, cui nessun essere umano può essere estraneo, è un bene che, nel cupo scorrere dei giorni, non si ha la forza di desiderare? La libertà, «un bene così grande e soave! Dalla sua perdita derivano tutti i mali, e senza la quale tutti gli altri beni, corrotti dal servaggio, perdono completamente sapore e qua-

lità». Ma, prosegue La Boétie, «mi sembra che gli uomini la disprezzino unicamente perché, se la desiderassero, l'avrebbero»².

Allora siamo indotti a pensare che il desiderio umano nasca, si costruisca e raggiunga il proprio fine, il proprio obiettivo, all'interno di un tipo di società che esige la conformità alle regole generali che la organizzano. Giunti all'età adulta, gli individui credono naturali le forme sociali presenti fin dalla loro nascita: l'autorità, la religione, la tradizione. La maggior parte di loro non critica la realtà e non si ribella, si sottomette all'ordine del mondo, salvo che in quei momenti privilegiati, in quelle contingenze della storia, che sono le rivoluzioni.

Nei costumi e nelle tecniche di socializzazione che fanno sì che un *soggetto* appartenga a un gruppo, a una classe, a una cultura, si nascondono i processi di riproduzione del dominio, quell'alchimia del potere politico responsabile della trasformazione dell'*arbitrarietà culturale* in un *fatto di natura*. Paradosso della *doxa*, direbbe Bourdieu. I gruppi umani non sono forme inerti che, nel costante rinnovamento dei loro membri, attendono passivamente che tutti si integrino quietamente e senza conflitti nelle norme sancite e nei valori dominanti. Al contrario, una possente violenza costitutiva, prodotta dall'espropriazione da parte di una élite della capacità politica collettiva, mobilita le passioni, divide e contrappone con accanimento gli uni agli altri all'interno della medesima classe, della medesima comunità, della medesima famiglia, imponendo la reiterazione del gesto appreso, della parola autorizzata e del catechismo che ha ricevuto l'*imprimatur*³. Così, in una società gerarchica, la *legge bronzea dell'oligarchia* (Michels) porta insensibilmente uomini e donne, nel corso della loro vita, verso una condizione fatale delle società che è il regno del sancito, così descritto da Balzac: «Inventa e morirai perseguitato come un criminale, copia e vivrai felice come un idiota»⁴.

Ma la «servitù volontaria» non si esaurisce nel conformismo. È «volontaria» soltanto in senso negativo, perché sarebbe sufficiente l'esercizio attivo della volontà per sottrarsi al giogo imposto e accettato. Certo, ci sono anche forme attive di sottomissione allo Stato che discendono dall'interiorizzazione inconscia della legge in una società androcentrica. Il desiderio di comando, la *libido dominandi*, predispose facilmente all'obbedienza. Rousseau l'aveva individuata con acume: «È molto difficile ridurre all'obbedienza

colui che non cerca di comandare»⁵. Il buon borghese inverte il significato della frase: se vuoi comandare domani, impara oggi a piegare la schiena⁶, precetto che non è estraneo al «realismo politico».

Malgrado tutto, l'ordine del mondo può e deve essere cambiato. Come si è già visto per il passato, come certamente vedremo in futuro, questa apatia, questa sottomissione, questa pervicace volontà di servire, di restare in quello stato di espropriazione – espropriazione materiale, espropriazione del sapere – che costituisce la condizione abituale del popolo, un giorno si disgrega, si dissolve, e la Rivoluzione irrompe nella Storia. Il tempo perde la sua durata⁷, gli uomini respirano il soffio della libertà e l'orizzonte del possibile si fa più ampio. È all'interno dell'insurrezione che un nuovo *blocco immaginario* riorganizza il presente, conferisce nuovo significato al passato e si apre a un futuro diverso. Quest'altro futuro sarà, forse, l'autonomia dell'uomo e della società: l'anarchia.

Nella lotta, manteniamo sempre un'*immagine ideale* di società, ma siamo consapevoli che una *società ideale* non può esistere. L'utopia inciderà senza fine su un presente interminabile fino agli ultimi passi dell'umanità.

La filosofia politica è estranea alle preoccupazioni quotidiane del popolo lavoratore, ma tradizionalmente procura la materia prima che giustifica e legittima il potere politico in vigore. Tale «materia filosofica» comparirà e agirà tramite elementi di varia natura, veicolati dalle ideologie, dalle istituzioni, dalle pratiche, dalle rappresentazioni immaginarie di una realtà quotidiana rinchiusa nei limiti del sistema economico e socio-politico stabilito.

Non sarebbe esagerato sostenere che, fino alla formulazione di un nuovo paradigma politico espresso dall'anarchismo post-illuministico, la funzione di quasi tutta la filosofia politica classica e moderna è stata quella di «giustificare l'autorizzazione politica della costrizione»; in altri termini, è stata quella di legittimare il diritto dello Stato a ottenere, se necessario con la forza, l'obbedienza dei propri sudditi. In realtà, anche se si nasconde sotto la copertura del diritto – come dimostra la teoria della «ragion di Stato» – ogni potere politico in quanto potere sovrano (e poco importa se derivi la propria legittimità da dio o dal popolo) è, è stato e sarà assoluto, come diventa evidente non appena la sua esistenza viene messa in discussione. E ciò indipendentemente dalla natura del regime: democrazia, oligarchia o monarchia. Nessuna costituzione – ec-

cetto una, subito accantonata – riconosce il diritto all'insurrezione.

Nella sua breve e turbolenta storia poco più che centenaria, il movimento anarchico, incalzato dalla repressione, non ha avuto il tempo sufficiente per riflettere a fondo e confrontarsi sulle *forme istituzionali* di una futura «società anarchica». Nel turbine dell'azione, era necessario far fronte alle cose più urgenti. Questa riflessione, tuttavia, è necessaria e i capitoli di questo libro intendono aprire qualche via che conduca all'anarchia. Strade senza fine, se le vediamo dispiegarsi in una storia che non è ancora avvenuta, ma che a ogni momento, in ogni presente, sono il terreno della nostra azione, l'unico adatto ad affermare collettivamente la nostra autonomia politica, la nostra ostinata passione per la libertà.

Vorremmo esplicitare subito la dimensione della teoria politica in cui si collocano gli argomenti trattati ed esprimere in modo chiaro e conciso le tesi di fondo che sorreggono la riflessione, tenendo conto della differenza tra *anarchia* e *anarchismo*⁸.

L'anarchia è la figura di uno spazio politico non gerarchico, organizzato per e dall'autonomia del soggetto dell'azione. (Nella società umana una teoria sull'autonomia del «soggetto dell'azione» deve considerare, ritengo, la costituzione di un simile soggetto in quanto forma individuale o collettiva determinata dall'azione sociale stessa). Dunque ne deriva che:

- 1) la posizione di base dell'anarchismo, dal punto di vista della filosofia politica, è un *relativismo radicale*. Rottura totale con ogni eteronomia: gli uomini costruiscono il proprio mondo, si danno le regole, le norme o le convenzioni sulle quali basano le proprie azioni. Tutto è nell'ambito del socio-storico, ma l'anarchismo non è uno «storicismo»⁹;
- 2) l'anarchismo scommette sul *principio di preferenza*: per tutti gli esseri umani (per ogni uomo/donna), la libertà è preferibile alla (è meglio della) schiavitù; per tutti gli esseri umani (per ogni uomo/donna), la dignità è preferibile alla (è meglio della) ignominia¹⁰. (Non c'è niente che giustifichi un valore al di fuori della costruzione socio-storica, sempre conflittuale, che si fonda sulla lotta e sulla volontà. Su tale base si costruisce il postulato dell'universalità di un valore¹¹. Non esiste una «natura umana» che possa fondare un valore a livello di significazione).

L'anarchismo è un'etica e un *ethos*¹², pur essendo una teoria politica.

Prima di concludere, vorrei fare qualche precisazione. Numerosi termini utilizzati nel testo derivano da un campo teorico preciso e a volte il contesto ne modifica l'intento. Un esempio: in un paragrafo precedente l'espressione *libido dominandi* fa riferimento al significato classico di libido come desiderio e non al significato della teoria psicoanalitica della pulsione e della libido (teoria che non condivido e che ho criticato in un altro testo)¹³. Invece, il termine *fantasma*, che compare qui e là in diversi capitoli, deve essere compreso nel suo significato strettamente psicoanalitico di «scena immaginaria determinata da un desiderio inconscio».

Il filo conduttore che percorre questi scritti, elaborati negli ultimi vent'anni, è una preoccupazione assai più antica sull'«autoritarismo», prima di tutto¹⁴, e poi sull'istituzione del potere politico. Tra il 1982 e il 1983, dalle lunghe conversazioni con Amedeo Bertolo¹⁵, è emerso lo scritto *Il potere e la sua riproduzione*, che ho incluso in questo volume perché contiene numerose idee fondamentali della mia riflessione, anche se oggi quelle idee sarebbero più sofisticate o più sfumate. Per esempio: la teoria psicologica della rappresentazione deve essere modificata e considerata come un processo di *rappresentanza* che dipende dal sistema di segni, analogamente alla considerazione dei problemi semantici legati all'indeterminatezza del riferimento. Ma probabilmente l'unica cosa importante di cui bisogna tener conto nella lettura di quello scritto è di evitare l'impressione erronea che l'articolazione tra la necessità della regola e l'arbitrarietà di una legge di interdizione (la Legge) sia l'unica chiave interpretativa della riproduzione simbolica del potere. La determinazione del potere politico è senz'altro molteplice e la chiave simbolica è una delle sue interpretazioni.

Il primo incoraggiamento a pubblicare questo libro è venuto dalle edizioni Nordan-Comunidad di Montevideo, che ha tradotto in spagnolo testi pubblicati originariamente in francese e italiano. Oggi, grazie a Elèuthera, esce l'edizione italiana. Ringrazio entrambi. E ringrazio anche Heloisa Castellanos per la sua costante collaborazione nel dialogo, traduzione e correzione delle bozze.

Parigi, maggio 2008

Note alla Prefazione

1. Cfr., in questo volume, il cap. III, *Lo Stato come paradigma del potere*.
2. E. de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire* (1548), Payot, Paris 1976, p. 181; trad. it. *Discorso sulla servitù volontaria*, La vita felice, Milano 1996.
3. «Scriviamo *Imprimatur* nel latino ecclesiastico forse perché pensiamo che nessuna lingua volgare sarebbe degna di esprimere la pura infatuazione di un *imprimatur*»; John Milton, *Areopagitica*, 1644.
4. H. de Balzac, *Les Ressources de Quinola*, Bruxelles, Société Belge de Librairie 1842, p. 40.
5. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, Paris 1964, p. 188; trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma 1994.
6. In realtà, si tratta di un'idea molto antica, connessa al principio gerarchico del comando, come testimonia la massima attribuita a Solone: «Non si può ben comandare se non si è obbedito»; Aristotele, *Politica*, III, 1277b, 7-15. Cfr., in questo libro, il cap. IV, *Anarchismo, obbligo sociale e dovere di obbedienza*, passim.
7. Cfr., in questo libro, il cap. VI, *Tempo rivoluzionario e tempo utopico*.
8. E. Colombo, *Anarchie et anarchisme*, «Réfractations», n. 7, 2001.
9. Cfr., in questo libro, il cap. VI, *Tempo rivoluzionario e tempo utopico*.
10. Si potrebbe porre lo stesso principio in modo diverso da una scommessa. L'ipotesi che un mondo di liberi e uguali sia una possibilità accessibile alla volontà e all'azione umane non è verificabile in anticipo. Ma, com'è logico, il contrario, cioè che una simile società sia impossibile, è altrettanto inverificabile. Allora, lottare per una tale società è giustificato e diventa un imperativo etico per chi lo comprende.
11. Cfr., in questo libro, il cap. VII, *Valori universali e relativismo culturale*.
12. *Ethos*: un carattere, un ordine normativo interiorizzato, un insieme di nozioni etiche che regolano l'esistenza.
13. E. Colombo, *Critique épistémologique de la notion de pulsion*, «Topique», n. 66, Paris 1998, pp. 67-84.
14. Mi riferisco qui ai corsi di Psicologia sociale su *Ideologia y Personalidad*, tenuti alla Facoltà di Filosofia dell'Università nazionale di Buenos Aires negli anni 1964-1965 (uno dei quali svolto insieme a Gerardo Andujar), e alla pubblicazione, da me curata, di *La personalidad autoritaria* (Proyección, Buenos Aires 1965) con saggi di Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Stanford.
15. In quell'occasione Amedeo Bertolo scriveva *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*, «Volontà», n. 2, Milano 1983.

I

LA «CENTRALITÀ» NELLE ORIGINI
DELL'IMMAGINARIO OCCIDENTALE

*Così la terra, come qualunque altro mondo,
non è al centro dell'Universo;
[...] e questo è vero per tutti gli altri corpi.
Da punti di vista diversi, possono, tutti, essere considerati
come centri, o come punti della circonferenza,
come poli, o come zenit e così via.
Così, dunque, la terra non è al centro dell'Universo;
non è centrale se non in rapporto allo spazio che ci circonda.
Giordano Bruno, *De l'infinito universo e mondi**

La costituzione socio-storica del mondo è la «realtà» dell'uomo. Dalla inaccessibile oscurità dei tempi antichi, il pensiero umano, per costituirsi in quanto tale, ha dovuto separare, discriminare, contrapporre, riunire; ha dovuto organizzare il flusso percettivo e costruire rappresentazioni elaborate e determinate; ha dovuto fare del

caos un cosmo. L'uomo ha istituito¹ la terra e i cieli, creato gli dèi e le cose. L'uomo – il collettivo umano – si è fatto da sé, e nello stesso movimento si è sottoposto all'eteronomia della propria invenzione. Tutto proviene dall'esterno, dall'alto, dal centro. Come creatura, si è visto deprivato e dipendente.

Allo stesso tempo, con l'emergere del pensiero umano i sistemi di rappresentazione del mondo si sono organizzati attraverso categorie antitetiche quali caldo/freddo, chiaro/scuro, amore/odio, alto/basso, superiore/inferiore. Probabilmente, a un livello più astratto, dietro a queste coppie di opposti si trova l'intuizione essenziale e arcaica che contrappone l'identico al differente, il cui riferimento biologico rimanda al sesso e alla morte, funzionando come un operatore semantico: il sesso come differenza sessuale, la morte come differenza generazionale.

Ma questi valori opposti, queste coppie di contrari², non funzionano separatamente; anzi, un paradigma implicito e occulto, storicamente costruito, li organizza in simbolismi dalle radici profonde e inconse, che si esplicitano e si attualizzano in mille situazioni differenti.

Un esempio di ciò sta nell'opposizione, apparentemente universale, alto/basso. Ricordiamo brevemente l'analisi di Carlo Ginzburg³: «È significativo il fatto che diciamo che qualche cosa è 'elevata' o 'superiore' – o, al contrario, 'bassa' o 'inferiore' – senza renderci conto del motivo per cui ciò cui noi attribuiamo un valore maggiore (la bontà, la forza ecc.) deve essere collocato in alto»⁴.

In alto si trovano l'intelligenza e la saggezza, in basso l'istinto e la lussuria. Per questo possiamo parlare di «basse passioni» e di «ideali elevati».

Le differenti culture hanno collocato in cielo, al di sopra della testa degli uomini, la dimora degli dèi. La Grecia arcaica, tramite le mitologie di Omero e di Esiodo, aveva immaginato un universo a tre livelli: lo spazio in alto corrispondeva a Zeus e agli dèi immortali, quello di mezzo agli esseri umani, quello in basso ai morti e alle forze telluriche e inquietanti.

Il simbolismo dell'«alto» è sempre stato associato, e continua a esserlo ai giorni nostri nelle nostre culture, alla cosmogonia religiosa e, al tempo stesso, al potere politico.

Un insieme di rappresentazioni si sono organizzate attorno ai poli di questa dicotomia, convogliando nella loro direzione valori

altrettanto in contrasto; tali unità costruite non esprimono soltanto categorie cognitive o affettive, ma anche categorie sociali: dominanti/dominati, ricchi/poveri, e proprio per questo sono state protette da interdizioni che risalgono nel tempo.

Una di queste interdizioni è quella che riguarda il pensiero in maniera diretta. La traduzione della Bibbia realizzata da Girolamo (347-419 o 420), la *Vulgata*, si è diffusa a partire dall'VIII secolo, e la frase di san Paolo «*Noli altum sapere*» è stata interpretata per secoli e secoli come un «biasimo nei confronti della curiosità intellettuale». Una delle prime traduzioni italiane della Bibbia, a opera di Nicolò Malermi, traduce così la frase di san Paolo: «Non voler sapere le cose alte»⁵.

Il divieto tendeva a consolidare la creazione di una sfera definita *elevata* – cosmica, religiosa o politica – nella quale ogni approccio compiuto dall'intelligenza è considerato sovversivo. Gli eretici hanno patito la persecuzione della Chiesa e dell'impero, perché volevano svelare i «segreti del potere», tra cui «i più nascosti di tutti: l'uso politico della religione»⁶.

Anche le metafore che si riferiscono a *centro* e *periferia* rimandano allo stesso «alto lignaggio» della coppia *alto* e *basso*. Ed è legittimo pensare, come vedremo più avanti, che uno stesso paradigma inconscio ne organizzi i rispettivi simbolismi.

Ogni immagine arcaica del mondo contiene uno spazio organizzato, un microcosmo abitato, circondato dall'ignoto, oscuro, caotico e pericoloso. Tale cosmo ha un centro, vale a dire un luogo sacro per eccellenza. È qui che si manifesta la forza strutturante, veramente costitutiva, del sociale. L'idea mitica di un «centro» è in correlazione con il postulato di un aldilà, concettualizzazione che espropria la collettività della propria capacità creatrice di significati e simboli, di norme e valori, per porla nelle mani di un «legislatore» esterno, rappresentato dai morti, dagli antenati o dagli dèi. Il potere sacrale è al «centro», là dove gli uomini vanno per comunicare con le loro creature: i demoni e gli dèi. Ci vanno per comunicare e sottomettersi.

«Nelle culture nelle quali è presente la concezione di tre regioni cosmiche (Cielo, Terra, Inferno)», scrive Mircea Eliade, «il 'centro' costituisce il punto di intersezione di tali regioni. È qui che è possibile una rottura di livello e, al tempo stesso, una comunicazione fra le tre regioni»⁷.

Nelle religioni paleo-orientali, il centro del mondo è nel santuario e, per estensione, nella città che lo contiene. Babilonia era *Bâb-ilânî*, la «porta degli dèi», perché era lì che gli dèi scendevano sulla terra. Babilonia era anche il centro da dove ci si metteva in relazione con le regioni inferiori, poiché la città era costruita su *bâb-apsî*, la Porta di *apsû*, dove *apsû* designava il caos prima della creazione.

Secondo la tradizione mesopotamica, l'uomo è stato creato nell'«ombelico della terra». Il Paradiso era al centro del cosmo ed era anche l'ombelico del mondo. Secondo una tradizione siriana, la creazione di Adamo sarebbe avvenuta nel centro stesso della terra, quel Golgota dove sarebbe poi stata eretta la croce di Gesù; il sangue del Cristo sarebbe dunque ricaduto sulla testa di Adamo, sepolto in quel luogo, secondo un'altra tradizione, questa volta cristiana.

«Il monte Tabor, in Palestina, potrebbe significare *tabbûr*, vale a dire 'ombelico', *omphalos*»⁸. Secondo una leggenda che risale al IV secolo, Tabor era il nome della montagna dalla quale il Cristo aveva annunciato il suo Secondo Avvento e dalla quale era risalito al cielo. La leggenda di Tabor darà il nome all'ala radicale del movimento hussita, i Taboriti, tacciati di «anarco-comunismo».

Se torniamo indietro, alla Grecia antica, assai prima della creazione della *polis*, in un simbolismo che risale a tempi ancora più antichi, l'*omphalos* era un monticello di terra o una pietra conica, al tempo stesso oggetto di culto e luogo in cui si amministrava una giustizia primitiva. Considerato il centro della terra, evocava un'immagine tombale ed era messo in rapporto con le potenze ctonie.

I significati e i valori associati al centro sono espressi da due termini del pensiero mitico-religioso greco: l'uno è appunto *Omphalos*, l'ombelico, l'altro è *Hestia*, il focolare⁹. Il focolare aveva un posto fisso al centro dello spazio domestico, una specie di ombelico che radicava l'habitat umano nelle profondità della terra e che, al tempo stesso, costituiva un punto di contatto tra la terra e il cielo. «Il 'centro' del focolare è dunque il punto del suolo dove, per una famiglia, si realizza il contatto fra i tre livelli cosmici dell'universo. Questa è l'immagine mitica del centro rappresentata da *Hestia*»¹⁰.

Se il centro è il sacro per eccellenza, il profano si estende nella periferia. Ma l'opposizione centro/periferia mostra un cambiamento nel significato di centro, cambiamento nel quale le metafore

che dipendono dalla nozione di centro passano da una rappresentazione cosmico-religiosa a una rappresentazione spaziale astratta (intelligibile più che sensibile). Il centro diventa un punto immaginario in un cerchio, equidistante da tutti quelli che formano la linea chiusa della circonferenza; oppure il centro di una sfera.

Il pensiero greco si stacca dalle rappresentazioni religiose che associavano il centro a Hestia, dea del focolare, per farne un simbolo politico: il focolare comune della città, l'*Hestia koiné*. Il focolare, divenuto comune, si installa nel luogo pubblico e aperto dell'*agorà* e, in questo caso, esprime il centro della *polis*. Il centro, inserendosi in uno spazio «politico», rappresenta le relazioni di reversibilità, equivalenza ed equidistanza, il che presuppone una nuova istituzionalizzazione della società. Secondo Jean-Pierre Vernant, «il centro traduce nello spazio gli aspetti di omogeneità e di uguaglianza, non più quelli di differenziazione e di gerarchia»¹¹.

La trasformazione profonda dell'immaginario sociale, la rivoluzione intellettuale e politica che i Greci cominciano a realizzare a partire dalla prima metà del VI secolo a.C., si organizza attorno a due modelli effettivi: un modello esplicativo dell'universo fisico e un modello di *polis* che istituzionalizza un nuovo tipo di relazioni sociali. Entrambi presuppongono, o vanno di pari passo, con un processo di *desacralizzazione* e *razionalizzazione* del mondo.

L'immagine mitica del cosmo non aveva impedito agli astronomi di Babilonia di dedicarsi a un'osservazione minuziosa degli astri, né di sviluppare una notevole conoscenza dei fenomeni celesti, ma la loro interpretazione includeva le forze divine, il sovrannaturale: il destino dell'uomo, della società, del regno dipendeva dall'intenzione degli dèi.

Nella cosmogonia di Esiodo, anche le realtà fisiche erano personificate e rappresentate come forze e desideri degli dèi. Gaia è la Madre Terra, sostegno sicuro, stabile. All'origine, dopo l'Abisso, vuoto senza fondo, venne «Terra, dai larghi fianchi, fondamento stabile offerto per sempre a tutti i viventi»¹². Zeus regnò su tutto l'universo in compagnia di Kratos (Potere) e Bie (Forza). «Zeus non ha dimora né permanenza da cui siano assenti, non percorre strada in cui non seguano i suoi passi: il loro posto è sempre accanto a Zeus tonante»¹³.

Zeus chiuse per sempre l'apertura che comunicava con le forze sotterranee del disordine. E l'uomo pensò se stesso in mezzo a un

universo a livelli, mescolato agli dèi immortali – l'Olimpo, anche se altissimo, resta legato al suolo terrestre – e braccato dalla notte dell'Ade, in cui tutto scompare.

I «fisici» della Ionia sono stati i primi ad avversare le tradizioni religiose costituite. Talete, il padre della scuola di Mileto, è vissuto tra il 640 e il 548 a.C. circa; Anassimandro è stato suo amico e discepolo e Anassimene il continuatore. Tutti loro «ritenevano che i principi di tutte le cose si riducessero ai principi materiali», scrive Aristotele, e anche che «nulla si crea e nulla si distrugge, perché questa natura si conserva per sempre»¹⁴. Questi primi filosofi hanno costruito una teoria del cosmo basata sulla *physis*, la natura, che non sollecita l'intervento di forze esterne.

Secondo Anassimandro (riportiamo qui l'analisi di Jean-Pierre Vernant), la terra è stabile e non cade perché, trovandosi a una distanza uguale da tutti i punti della circonferenza celeste, resta immutabile al «centro». Nella concezione sferica dell'universo, in una definizione geometrica del centro in rapporto alla circonferenza, «non siamo più in uno spazio mitico, dove l'alto e il basso, la destra e la sinistra, hanno significati religiosi opposti, ma in uno spazio omogeneo costituito da rapporti simmetrici e reversibili»¹⁵.

Il principio fondamentale all'origine di tutto, postulato da Anassimandro, è l'*apeiron*, l'indeterminato, l'illimitato, principio che costituisce la base comune di ogni realtà, che rende possibile un universo organizzato sull'equilibrio delle forze e la reciprocità delle posizioni. Il cosmo è allora rappresentato mediante uno schema spaziale circolare nel quale il centro costituisce il punto di riferimento: essendo orientato simmetricamente in tutte le sue parti, annulla la direzionalità assoluta.

Dato che la terra è situata al centro di una sfera, in equilibrio e in uno spazio simmetrico, non è dominata da niente né dipende da nessuno, sostiene Anassimandro. «Che cosa viene a fare in questo schema astronomico l'idea di 'dominio', che è di ordine 'politico' e non di ordine fisico?». Vernant, che si pone la domanda, aggiunge come risposta che, nell'immagine mitica tradizionale, la terra doveva appoggiarsi su qualcosa, da cui dipendeva, e di conseguenza era assoggettata a qualcosa di più forte di lei. Invece, «secondo Anassimandro, la centralità della terra esprime la sua 'autonomia'»¹⁶.

«Centralità, similitudine, assenza di dominio»: dopo la scom-

parso del mondo arcaico, questi valori, associati alla rappresentazione del cerchio e del centro, saranno quelli della *polis*, dell'organizzazione politica della città. O per lo meno durante il breve periodo della democrazia ateniese, dopo le riforme di Clistene.

L'*isonomia* della visione geometrica dell'universo propria ad Anassimandro sarà pensata in campo sociale come *isonomia* dei cittadini, di coloro che sono uguali nello spazio pubblico. La riflessione comune del *demos* implica l'esistenza di istituzioni sociali che sono l'oggetto di una discussione e di una ricerca consapevole, vale a dire l'esistenza di un pensiero politico. «Il *logos*, strumento di quei dibattiti pubblici, assume allora un significato duplice. Da una parte è la parola, il discorso pronunciato dagli oratori davanti all'assemblea, ma è anche la ragione, la facoltà di argomentare, che definisce l'uomo [...] come 'animale politico', [come] un essere ragionante»¹⁷.

La nuova simbologia del cerchio e del centro appare concretamente nello spazio urbano. La città è costruita attorno a una piazza centrale, l'*agorà*. Ma l'*agorà* non è soltanto un luogo fisso, è fondamentalmente un'istituzione. Affinché l'*agorà* esista, è necessario che i cittadini si riuniscano in uno spazio pubblico per discutere della «cosa comune» agli uni e agli altri: stesso diritto di prendere la parola (*isegoria*) e stessa uguaglianza davanti alla legge (*isonomia*). I Fenici e i Babilonesi, a differenza delle città ioniche e greche, non disponevano di un'*agorà*.

Nel processo di costruzione della *polis* un più antico simbolismo del centro contribuirà a formare l'idea di autonomia. Nella classe aristocratico-militare greca era tradizione formare un cerchio che rappresentava il luogo della libera espressione – *parrhesia* dell'*isegoria* – e chi voleva parlare si portava al centro del cerchio per rivolgersi agli altri¹⁸.

All'inizio del secondo canto dell'*Odissea*, Telemaco convoca gli Achei all'*agorà*. Quando arriva il suo turno, il figlio di Ulisse si dirige verso il centro del cerchio formato dai suoi «pari»; lì, al centro, prende lo scettro che gli porge l'araldo e parla liberamente.

Erodoto racconta che quando in Persia ebbe luogo il complotto dei Sette che porterà Dario sul trono (522-486), i cospiratori avevano discusso sulla forma di governo che sarebbe stato opportuno adottare. Otanes si pronunciò contro la monarchia perché, come si può permettere «a un uomo di agire a modo suo, senza doverne

rendere conto? [...] Al contrario, il regime popolare, innanzi tutto, porta il più bel nome che ci sia: 'uguaglianza' [...] dunque, rinunciamo alla monarchia e mettiamo il popolo al potere». L'opinione di Dario ebbe la meglio: occorreva scegliere un re. Otanes rispose: «Io non prenderò parte a questa competizione: non voglio né comandare né obbedire»¹⁹.

Nella stessa epoca, a Samo, Meandrios, successore del tiranno Policrate, aveva cercato di essere il più giusto degli uomini senza riuscirci. Informato della morte di Policrate, Meandrios convocò l'assemblea di tutti i cittadini e disse loro: «Deposito, dunque, il potere in mezzo e proclamo per voi l'*isonomia*»²⁰. Ma, apostrofato da un cittadino, si rese conto dei pericoli che lui stesso correva, cambiò parere e mantenne il potere tirannico nelle proprie mani.

Quando la *polis* è infine costituita, il centro del cerchio è rappresentato da un punto virtuale da cui tutti i cittadini sono a uguale distanza, cosa che li rende uguali. Così, il potere, il *kratos*, posto al centro, sfugge all'espropriazione nella misura in cui tutti vi hanno accesso, come al luogo comune.

Nel VI secolo a.C., il centro simboleggiò un ordine ugualitario la cui immagine, sul piano politico, era Hestia, il focolare comune. Ma Hestia era anche il nome che i filosofi davano alla terra, fissa al centro del cosmo. Simbolo politico, il focolare comune, pubblico, definisce il centro di uno spazio caratterizzato, come abbiamo già detto, dalla reversibilità delle relazioni sociali, e la sua funzione è quella di «rappresentare tutti i focolari senza identificarsi con nessuno. Costruito al centro della città, in quel *meson* (centro) in cui il *kratos* è stato deposto affinché nessuno possa appropriarsene, il focolare [...] simboleggia il tutto di una comunità politica in cui ogni elemento particolare, sotto il regno dell'*isonomia*, è ormai l'*homoios* di tutti gli altri»²¹.

Il pensiero greco compì un enorme sforzo di desacralizzazione, ma i suoi risultati politici furono effimeri, e un simile sforzo rimase sepolto sotto l'enorme peso del Tempo. Nel IV secolo a.C., l'immaginario gerarchico recupera a poco a poco il proprio credito, malgrado la lotta disperata, sul piano filosofico, dei sofisti, innanzi tutto, e dei cinici²².

Nella penombra del divino, la riflessione politica si spegne ancora una volta. La *polis* è vista di nuovo come il modello analogico di un ordine cosmico superiore. La città ideale descritta da Platone

esprime questo dislocamento essenziale nel significato immaginario del centro. *Le leggi* precisano: «La città sarà divisa in dodici parti, la prima delle quali, che avrà il nome di Acropoli, sarà destinata al tempio di Hestia, oltre che di Zeus e Atena; un recinto la circonda ed è a partire da questo centro che si opererà la divisione in dodici parti, sia della città stessa sia di tutto il territorio»²³. Il centro non è più occupato dall'*agorà*, luogo della libera parola, bensì dall'Acropoli, consacrata alle divinità tutelari. L'Acropoli si contrappone all'*agorà*, constata Vernant, come il dominio del sacro si contrappone al profano, come il divino si contrappone all'umano. «La città platonica», sottolineano giustamente Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet, «si costruisce attorno a un punto fisso che, in ragione del suo carattere sacro, lega in qualche modo il gruppo umano alla divinità»²⁴.

L'Acropoli di Atene, una collina abitata fin dal secondo millennio a.C., è stata una fortezza militare e un centro religioso che ha conservato l'impronta delle sue origini aristocratiche. La caduta della tirannia di Pisistrato spostò il centro verso l'*agorà*. Pericle, in campo urbanistico, privilegiò l'Acropoli, simbolo della forza e della grandezza di Atene, che dominava la città e il tumulto dell'*agorà*. L'Acropoli, la «città alta», si ricollega così al simbolismo tradizionale dell'alto e del centro, vale a dire a un simbolismo trascendente²⁵, a un immaginario dipendente dal sacro. Un elemento sacrale che rappresenta il mistero, l'aldilà, un principio di esteriorità radicale che presiede all'organizzazione primitiva dello spazio sociale, torna a incastrarsi nella vita collettiva.

È così che la società è costituita a partire dall'*eteronomia* (dal *nomos*, dalla legge) e le sue conseguenze principali sono due: la prima è che l'*eteronomia* impone un sistema di privazione che esclude dalla pratica collettiva il riconoscimento della propria capacità istituyente. La seconda è che instaura un sistema gerarchico, nel quale la decisione scende (proviene) dall'alto. Il sistema gerarchico che ingloba il cosmo intero colloca gli dèi – o gli antenati – al centro, e in tal modo esige una mediazione tra l'aldilà e i comuni mortali, mediazione rappresentata da un'istanza separata dalla società – il potere politico – che può assumere la forma di ierocrazia (*hieros*: sacro) oppure quella pseudo-razionale dello Stato. Il centro non è più un'immagine geometrica, non è il centro di un cerchio o di una sfera: il centro sta in alto.

Quando utilizziamo i termini di alto e di basso associandoli, anche senza esserne coscienti, l'uno al superiore o elevato, l'altro all'inferiore o spregevole, quando conferiamo al centro il carattere privilegiato di organizzatore o di decisore, di luogo del comando, dimostriamo quotidianamente che la nostra cultura non si è staccata del tutto dal mondo mitico, dal peso del sacro. Ed è per questa ragione che tali termini sono preponderanti in campo religioso e politico.

Il paradigma inconscio che veicola i rispettivi simbolismi e i valori associati è costruito sul sistema gerarchico, che viene dato per naturale e onnipresente a tutti i livelli del cosmo. Immagine tipica del cristianesimo medievale che Nicola Cusano e Giordano Bruno avevano cominciato a demolire.

In realtà, il persistere di questo paradigma esprime l'eteronomia istituyente del sociale, di cui non ci siamo ancora liberati.

Note al capitolo

1. «Istituire» significa fondare, stabilire; dare (o darsi) delle istituzioni. Nell'uso della lingua il significato forte di «istituzione» si concentra attorno a tutto ciò che è stato l'oggetto di una decisione o il risultato di un'azione umana in contrapposizione a ciò che è «per natura».

2. C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque* (1959), Flammarion, Paris 1986, p. 7.

3. C. Ginzburg, *Le Haut et le Bas*, in *Mythes, emblèmes, traces*, Flammarion, Paris 1989; trad. it. *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel XVI e XVII secolo*, in *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino 1986.

4. *Ibidem*, p. 100.

5. *Ibidem*, p. 99.

6. *Ibidem*, p. 105.

7. M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952, pp. 50-51; trad. it. *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1980.

8. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1969, p. 25; trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1989.

9. J.-P. Vernant, *Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque*, in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965, vol. I, p. 183; trad.

it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1970, 1978.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*, p. 210.

12. Esiodo, *Teogonia*, 116.

13. *Ibidem*, 385.

14. Aristotele, *Metafisica*, A, III, 983.

15. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 175.

16. *Ibidem*, p. 182.

17. *Ibidem*, p. 177.

18. *Ibidem*, p. 179.

19. Erodoto, *Storie*, III, 80-83. Nell'antichità l'assenza di governo, l'anarchia, non aveva una formulazione positiva; per i Greci era necessaria una forma qualunque di *arkhê* per mantenere la coesione sociale. La formulazione di Otanes, per quanto ne so, è il primo riferimento che pone sullo stesso livello, negativo, «comandare e obbedire».

20. *Ibidem*, III, 142.

21. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 206.

22. *Cinici*: il loro nome deriva da Antistene (445-360 a.C.), che frequentava il ginnasio di Cinosarge, alla periferia di Atene. *Cinosarge* significa «il cane agile» o «all'insegna del vero cane». Per Léonce Paquet, cinico è «il vero cane sempre pronto ad abbaiare contro la mediocrità o l'ipocrisia delle persone per bene, e ad addentare qualsiasi forma di alienazione, di conformismo o di superstizione». O di servitù. L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, Éditions de l'Université de Ottawa, Ottawa 1975, p. 11.

23. Platone, *Le leggi*, V, 745.

24. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 228.

25. *Trascendente*: «In particolare, ciò che non risulta dal gioco naturale di una certa classe di esseri o di azioni, ma ciò che presuppone l'intervento di un principio esterno e superiore a questa»; J. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*.



STATO E SOCIETÀ



II

DELLA *POLIS* E DELLO SPAZIO
SOCIALE PLEBEO

*E se la storia ne ha fatto delle vittime, dato che la loro epoca li ha
condannati, vittime sono rimasti fino ai nostri giorni.*

Edward P. Thompson¹

C'era una volta un re che fu decapitato dal popolo in rivolta. Tra i rivoluzionari, c'erano donne e uomini, ricchi e poveri, borghesi e sanculotti. Uno di questi rivoluzionari, l'Abbé Sieyès², famoso rappresentante del Terzo Stato, dieci anni dopo la presa della Bastiglia ricorda con orrore quelle che considerava le sue conseguenze funeste: era quel 1793 «in cui tutte le nozioni si confusero al punto che quelli che non avevano avuto incarico di niente, volevano a tutti i costi farsi carico di tutto»³.

Quelli che, a tutti i costi, volevano farsi carico di tutto erano persone anonime, gente del popolo, del *demos*, della plebe. Loro terreno d'azione era la sezione e la piazza. Volevano la stessa cosa:

l'uguaglianza di fatto, e non soltanto di diritto, il livellamento dei ranghi e dei patrimoni. Mettevano al primo posto la *questione sociale*, perché cominciavano a capire che la sua soluzione era la condizione necessaria all'esistenza della libertà. Erano gli «anarchici» a preoccupare in modo particolare Brissot, «coloro che invocavano la legge agraria, che incitavano alla rivolta»⁴; coloro che avevano organizzato la Comune insurrezionale del 10 agosto e il Comitato rivoluzionario del Vescovado, «assemblea irregolare di delegati delle sezioni». «Un focolaio di insurrezione vi covava in permanenza», dirà Jules Michelet⁵. Uno di costoro avrebbe scritto qualche tempo dopo: «Sparite, infine, ributtanti distinzioni tra ricchi e poveri, tra grandi e piccoli, tra padroni e servi, tra governanti e governati»⁶. Con il tempo, i discendenti di questi «arrabbiati» divennero, come ebbe a dire in modo icastico Malraux, *il fosco popolo delle bandiere nere*.

Ma qui non voglio raccontare una favola, né narrare una storia, bensì fondare la mia riflessione su uno di quei momenti forti di restituzione sociale in cui l'azione umana apre possibilità diverse, nel corso delle quali la vittoria di una forma storica determinata occulta, liquida e reprime le forme alternative che, condannate da quel momento in poi a una vita clandestina, dovranno attendere l'arrivo di altre generazioni disposte a coltivare i germi misconosciuti delle rivoluzioni future.

La polis – la politeia

Il discorso abituale fa riferimento al *sociale* e al *politico* come se si trattasse di sfere o campi distinti e separabili. Al tempo stesso, tale discorso non vuole tenere conto del fatto, peraltro evidente, che una simile distinzione è il prodotto di un particolare processo storico di rappresentazione del sociale inerente alla sua istituzionalizzazione. In altre parole, la separazione del sociale e del politico fa parte di una strategia politica, della strategia di una classe dominante.

Ogni società si costituisce su una costruzione dello spazio e del tempo che le è propria. Le società, eteronome sin dall'origine e dipendenti dal sacro, instaurano un tempo primordiale, arcaico e mitico, nel corso del quale fu dettata la Legge da parte dei morti o

degli dèi, e un tempo presente scandito dal rito e dipendente dal passato.

La presenza del sacro – essenza della religione – testimonia della deprivazione originaria che esclude dalla pratica sociale il riconoscimento della capacità istituente intrinseca all'azione collettiva. Tale deprivazione imposta dal sacro, dall'esteriorità o dalla trascendenza del legislatore, presiede anche all'organizzazione dello spazio sociale.

In tutti i luoghi la leggenda fa precedere la delimitazione dello spazio alla fondazione della città; infatti, nell'VIII secolo a.C. Romolo uccide Remo e traccia il solco che segna i primi confini di Roma. Il muro ne circostringe il recinto riservato, al di là del quale si colloca il profano. Analogamente, nella Grecia classica il focolare comune presiede alla rappresentazione dello spazio della città sotto il segno congiunto del sacro e del politico. Generalmente posto nel pritaneo, di solito all'interno dell'*agorà*, è anche il luogo dove avvengono alcuni sacrifici pubblici, che però non sono celebrati da sacerdoti, bensì da magistrati civili «chiamati, a seconda dei luoghi, arconti, re o pritani»⁷.

Le basi del mondo arcaico saranno scosse alla fine del VII secolo a.C. dal duplice movimento che collega una critica radicale dell'«immaginario sociale istituito» all'invenzione della democrazia, o, in un significato più ampio, della politica⁸.

La regolazione e il controllo dell'azione collettiva è nelle società umane il livello proprio del politico. Le istituzioni mediante le quali il sistema politico si esprime sono, implicitamente o esplicitamente, un prodotto della capacità simbolico-istituente propria di ogni formazione sociale. Ma la politica sorgerà come conseguenza di una certa coscienza della libertà.

In *Le supplici* (405), rappresentato ad Atene attorno al 422 a.C., Euripide fa pronunciare a Teseo, in risposta a un araldo di Tebe, le seguenti parole: «Tu sbagli a cercare un re in questa città, che non è governata da uno solo: Atene è libera. Qui regna il popolo». E tale coscienza della libertà esige due premesse alla sovranità del *demos*: l'uguaglianza e la visibilità. È così che la *polis* greca, e in particolare Atene, sarà il luogo della creazione di uno spazio sociale specificamente politico, pubblico e comune. La *polis* del V secolo a.C. instaura un luogo di «rappresentazione», una scena pubblica, in cui gli uomini si riconoscono uguali.

Hannah Arendt definisce chiaramente questa idea e scrive: «Essere liberi esige, oltre alla semplice liberazione, la compagnia di altri uomini nella stessa condizione e richiedeva uno spazio pubblico comune in cui incontrarli, un mondo politicamente organizzato»⁹. Uno spazio pubblico, lontano dal recinto privato dell'*oikos*, dell'economia domestica, in cui la disuguaglianza delle donne, degli schiavi e dei meteci era altrettanto istituzionalizzata che nello spazio globale della società. Ma lo spazio pubblico era il luogo di tutti coloro che si riconoscevano ed erano riconosciuti come uguali, uguali davanti alla legge (*isonomia*) e con lo stesso diritto di appellarsi al popolo riunito (*isegoria*). È necessario capire che lo «spazio pubblico», o «spazio politico», non sono realtà sociali pensabili in termini di luogo o di superficie, come l'*agorà*, ma sono costruzioni, forme di rappresentazione del sociale. Il mondo è rappresentazione, diceva Schopenhauer, rappresentazione immaginaria di una scena nella quale si sviluppa l'azione. Di conseguenza, la politica si fa e le decisioni si prendono davanti agli occhi di tutti: la visibilità è ciò che permette il riconoscimento dell'uguaglianza politica. Ad Atene, l'Assemblea discuteva e prendeva decisioni su tutte le questioni della *polis* praticamente senza limiti. Le sue riunioni erano aperte a tutti i cittadini e il voto era diretto e pubblico¹⁰. Non dimentichiamo che il termine «pubblico» deriva dal latino *publicus*, cioè da *populus*¹¹.

Se le istituzioni che esprimono l'azione politica del *demos* cominciano a esistere in Grecia è perché in quel momento i fondamenti socio-storici del mondo – la sua istituzione immaginaria tradizionale – vengono sottoposti a critica da un tipo di pensiero, da una forma di riflessione che sfugge all'ineluttabilità della legge dettata da un legislatore esterno, per situarsi sul terreno dell'indeterminato (l'*apeiron* di Anassimandro); cosa che permette all'uomo di scegliere tra possibilità differenti e interrogarsi sulle condizioni di una società migliore. Scrive Castoriadis: «Se l'universo umano fosse perfettamente ordinato, o dall'esterno o dalla sua 'attività spontanea' [...], se le leggi umane fossero dettate da dio o dalla natura, o anche dalla 'natura della società' o dalle 'leggi della storia', non ci sarebbe spazio alcuno per il pensiero politico, né campo aperto all'azione politica»¹².

I sofisti insistono sull'opposizione tra *nomos* e *physis*, tra ciò che è «per convenzione» (legge, istituzione) e ciò che è «per na-

tura». Più tardi, Aristotele propenderà a favore di quest'ultima, sostenendo nella *Politica* che: «La maggior parte degli esseri comanda o obbedisce per natura» (1,13,5) e «Colui che, per natura, non appartiene a se stesso, pur essendo un uomo, ma è cosa di un altro, costui è schiavo per natura» (1,5,15).

Tuttavia, un secolo prima di Aristotele (490-420 circa), Protagora, il primo sofista, afferma un relativismo radicale, secondo il quale tutto ciò che è, è tale per convenzione, per «artificio». Si legge in un libro recente sui presocratici: «La sofistica di Protagora è la prima, forse la più radicale filosofia dei valori: ciò che fonda un valore non è la sua verità, ma il fatto che sia voluto, ciò che fonda il diritto non è la natura, bensì il fatto che una società umana lo accetti»¹³.

Per poter elaborare un simile pensiero, occorre liberarsi degli dèi e Protagora propose un messaggio ateo, o almeno è così che lo hanno compreso i suoi contemporanei che, come oggi, non erano molto disponibili ad abbandonare l'agio dei propri convincimenti. Uno dei suoi libri, racconta Diogene Laerzio, «comincia così: 'Riguardo agli dèi, non sono in grado di sapere né se esistano né [...]'. Un simile giudizio provocò la sua espulsione da parte degli Ateniesi: i suoi libri, sequestrati da un araldo nelle case di tutti coloro che ne avevano uno, furono bruciati sulla pubblica piazza»¹⁴.

Nata dal limo dell'indeterminato e della preminenza del *nomos*, l'idea di libertà – e la prima delle sue forme di organizzazione/istituzione politica: la democrazia – mantenne (e ancora mantiene) rapporti difficili e complessi con l'*isonomia*. Gli schiavi erano esclusi dal corpo politico, dal *demos*, in ragione della *physis*, della natura, pensavano alcuni, mentre altri ritenevano che il dominio del padrone sullo schiavo fosse contro natura, un artificio, una convenzione, e, di conseguenza, contingente e modificabile, se lo si voleva. Polemica che Platone riprende nei primi libri della *Repubblica*, nel *Gorgia* e in altri dialoghi, per opporsi a Trasimaco e ad altri sofisti.

L'argomentazione può essere ribaltata, e allora fare l'elogio della democrazia in quanto propria della natura degli Ateniesi – come si può vedere nell'*epitaphios* di Pericle¹⁵, dato che nella lotta politica si dimenticano molte cose pur di vincere – significa utilizzare un concetto conservatore/reazionario per difendere ciò che è stato ottenuto nella lotta contro coloro che, in una prospettiva oli-

garchica, mettono in evidenza il carattere storicamente databile della costituzione della città¹⁶.

Su questo terreno, che comincerà a essere spianato dalla vecchia sofistica – e che permane assolutamente attuale – non posso impedirmi di pensare che, come afferma Castoriadis, «gli atteggiamenti più radicalmente sovversivi, nel campo delle idee, sono quelli dei pensatori che antepongono il *nomos* in opposizione alla *physis*, che insistono sul carattere ‘arbitrario’, ‘convenzionale’, ‘istituito’, non soltanto delle ‘costituzioni politiche’, ma anche della costituzione/istituzione del mondo»¹⁷.

Certo, si può sostenere che la ragion d’essere della politica è la libertà¹⁸, ma la libertà è fragile e non è presente ovunque. Esiste soltanto laddove gli uomini sono uguali: è per questo che la si è chiamata il tesoro perduto delle rivoluzioni. Atene, come abbiamo già detto, per inventare la politica ha dovuto creare al tempo stesso uno spazio pubblico in cui il *demos* potesse esistere. La democrazia era il principio stesso dell’Atene classica, l’anima della città (*psyché poléōs*); come osserva un autore moderno¹⁹, il quale precisa che una delle prime citazioni conosciute del termine *demokratia* (*démou kratousa cheir hopé plethynétai*) si trova in Eschilo (*Supplici*, 604): il testo evoca «la legge dello scrutinio popolare, in cui prevale la maggioranza». Il che significa che la democrazia diretta all’ateniese comporta, oltre alla sovranità del *demos* e all’uguaglianza dei cittadini, il riconoscimento della legge della maggioranza. Benché sia difficile da accettare dall’individuo moderno, abituato all’idea, ma non sempre alla pratica, della democrazia rappresentativa, bisogna immaginare il voto a maggioranza nel contesto della *polis*, come un voto aperto, pubblico, la cui finalità ultima era prendere una decisione, non eleggere rappresentanti investiti del potere decisionale.

Ciò detto, come ci ricorda Finley, dobbiamo tenere conto dell’ambiguità del termine *demos*, che designa talvolta la totalità del corpo politico, come nell’espressione classica «il *demos* ha deciso», e talvolta soltanto una parte di esso, quando lo si applica alle persone «comuni», i poveri, la moltitudine. Il latino *populus* ha la medesima connotazione.

I Greci utilizzavano come sinonimi di «ricchi» termini che significavano letteralmente «i degni» o «i meritevoli» (*chrêstoi*), «i migliori» (*beltistoi*), «i notabili» (*gnôrimoi*); per dire «poveri» si

diceva invece «gli inferiori» (*cheirones*), «la plebaglia» o «la feccia» (*ochlos*). In latino, i *boni* o gli *optimi* erano contrapposti alla *plebs*, alla *multitudo*, agli *improbi*²⁰. Nel termine moderno «popolo» sono insite le medesime contrapposizioni sociali.

Come l'*isonomia*, l'uguaglianza davanti alla legge, si contrapponeva alla *tyrannis*, al governo di uno solo, all'arbitrio, così, nel corso del v secolo a.C., la *demokratia* si contrapporrà alla *oligarchia*. L'opposizione democrazia/oligarchia, popolo/élite segnerà la tensione costante alimentata dalla disuguaglianza nel corso della storia, che fino a questo momento il sistema politico ha risolto dalla parte dell'élite.

Fin dall'inizio il bersaglio è stato l'uguaglianza. Anche quando il discorso politico riconosceva la libertà, l'uguaglianza sembrava scioccante e inaccettabile. Secondo certi ellenisti, il termine stesso di *demokratia* è stato introdotto dai suoi avversari, che mettevano in risalto *kratos*, forza e potenza di una parte contro l'altra, rispetto ad *arkhê* (che avrebbe dato *demarkhia*), autorità o comando politico, esercitata a turno (elezione di magistrati o sorteggio) all'interno della *polis*²¹. Euripide, in un passo delle *Supplici* immediatamente precedente a quello già citato, fa dire all'araldo di Tebe (415-420): «D'altro canto, come potrebbe la massa guidare la città sul giusto cammino, incapace com'è essa stessa di un ragionamento giusto? [...] Un povero contadino, anche se istruito, non avrà il tempo di badare agli affari pubblici»²². Platone scrive nel *Gorgia* (482-483): «Sventura vuole che, credo, siano i deboli e la massa cui è dovuta l'istituzione di leggi. [...] perché, essendo inferiori, penso che basti loro avere l'uguaglianza!». E nel *Meneseno* troviamo la ben nota definizione del regime democratico (238c7-239d2): «In realtà è il governo dell'élite (aristocrazia) con l'approvazione della massa». Per porre fine a questo piccolo campionario di critiche sorte contemporaneamente al primo slancio di istituzionalizzazione di uno spazio politico aperto alla libertà dell'uomo, ascoltiamo anche Aristotele: la democrazia è una deviazione della repubblica come l'oligarchia lo è dell'aristocrazia, infatti «l'oligarchia fa l'interesse dei ricchi e la democrazia quello degli indigenti» (*Politica*, 1279b5-10).

La *polis* è stata un momento folgorante della storia. Effimera e carica di futuro come una rivoluzione. Certo, ha chiuso gli occhi sugli esclusi dalla vita politica: le donne, gli schiavi, gli stranieri.

Imperdonabile per la nostra epoca. Ma possiamo chiedere al passato di essere più di quello che è stato?

Intermezzo

L'antichità classica ha funzionato sull'idea di un potere politico istituzionalizzato che traeva la propria origine dal popolo, dalla base, e comunque da tutti coloro che erano considerati «cittadini». E benché la riflessione sulla giustizia faccia ben presto la sua comparsa, il problema della legittimità del regime politico, al contrario, non si pone in maniera altrettanto chiara ed esplicita.

Secondo Finley, anche «quei sofisti nei quali si trova, allo stato embrionale, una teoria del contratto – la legge è il risultato di un accordo (o di una cospirazione) tra i deboli per diminuire il potere 'naturale' dei forti – non propongono un concetto di legittimità»²³.

Soltanto in pieno Medioevo la legittimità andrà a occupare il centro della problematica politica. Osserviamo anche che lo stesso termine «politica» è entrato nel linguaggio dei prelati e degli autori di trattati soltanto a partire dal XIII secolo. Il *potere politico* non si organizza più dal basso, a livello dei cittadini, delle gente comune, del popolo – come accadeva anche tra le tribù germaniche all'inizio della nostra era – non è più la *res publica*. A partire dall'Alto Medioevo, il potere discende dal vertice. Con l'egemonia del cristianesimo, il papato, a partire dal V secolo, comincia a elaborare una teoria teocentrica, secondo la quale tutto il potere deriva da Dio, sovrano onnipotente (*pantokrator*), che colloca il pontefice romano, in quanto suo vicario sulla terra, sullo stesso piano di un monarca. E Dionigi Areopagita (Pseudo-Dionigi) integrerà in una gerarchia perfetta (in un *continuum* gerarchico) dio e la materia: la gerarchia della Chiesa sarà il riflesso di quella celeste.

Inventando la teoria gerarchica, il mondo medievale rinchiude la totalità dello spazio sociale all'interno dell'ordine religioso. Si potrebbe sostenere, con Claude Lefort, che prima della fine del XIV secolo non esisteva un pensiero politico definito come tale. Il che non significa che l'impero o il papato non facessero politica o non avessero elaborato una teoria politica del potere, ma che ogni riflessione «sul potere, l'organizzazione della città, le cause della sua corruzione [...]», restava rigorosamente subordinata a una rap-

presentazione teologica del mondo che, sola, fissava i punti di riferimento del reale e dell'immaginario, del vero e del falso, del bene e del male»²⁴.

Non esisteva uno *spazio politico*, un luogo per la politica.

Nel XIII secolo comincia a esistere, almeno in nuce, l'idea di un corpo politico legato al territorio del regno che detiene una sorta di «sovranità» (retaggio della *plena potestas* definita da papa Leone I). A partire da quel momento i fondamenti dell'ordine religioso cominceranno a disgregarsi per la duplice influenza dei movimenti sociali e delle nuove idee, dei punti di vista diversi sulla natura, la scienza, la posizione e il posto dell'uomo. Si verificano insurrezioni dei contadini nelle campagne e dei poveri nelle città in tutta Europa. I movimenti contadini ed ereticali continueranno nei secoli successivi, ma tutto questo fermento sociale prendeva spunto da quello spirito critico, consentendo al pensiero umano di diventare decisamente più audace. All'inizio del XIV secolo, Guglielmo di Occam postula l'assoluta singolarità di tutte le cose, e la critica, la ragione, l'intelletto, distruggeranno, pietra dopo pietra, l'edificio monolitico della scolastica che difendeva la Chiesa.

Parallelamente alla Riforma, il pensiero politico si afferma e chiarisce il proprio campo costruendo lo spazio «immaginario» dello Stato moderno. Machiavelli (1469-1527), quando descrive la logica dell'azione che conduce alla conquista del potere e alla sua conservazione, crea «l'oggetto politico». Jean Bodin, in *La repubblica* (1565), definisce il concetto di sovranità, che rimarrà legato definitivamente al nascente Stato moderno, al quale Hobbes (nel *Leviatano*, 1651) conferirà – nel quadro di un unico contratto istituyente, che fonda al tempo stesso il potere e la società civile – i tratti di astrazione, razionalità e legittimazione interna, non trascendente, che faranno dello Stato il «garante metafisico» del sociale istituito²⁵. Da quel momento in poi, lo Stato sarà l'unico spazio legittimo di rappresentazione del politico.

Ma già La Boétie aveva gettato le basi di una critica radicale del dominio nel suo *Discorso sulla servitù volontaria*, che appare come un contro-Hobbes *ante litteram* nel suo disorganizzare le ragioni mediante le quali lo Stato tenterà di giustificare se stesso²⁶.

Il movimento di idee che segna il periodo tra la fine del XV e il XVII secolo configura, a livello del principio istituyente del sociale, una dimensione nuova del politico che diventerà pienamente visi-

bile solo durante la Rivoluzione francese e che si aprirà su due versanti: il primo, come abbiamo già visto, arriva a concepire lo Stato come un'entità indipendente, fa della politica una realtà *sui generis* e relega la religione nel campo delle credenze private²⁷; il secondo, filosofico, lavora nel senso della libertà dell'uomo. Nell'ultima parte del xv secolo, Pico della Mirandola scrive l'*Oratio de hominis dignitate*, nella quale l'enfasi retorica è posta al servizio della libertà: «Tutto ciò che noi vediamo qui è nostro, vale a dire umano, perché prodotto dagli uomini». L'uomo è libero, condizione che non gli è stata conferita dalla divina provvidenza o dalla natura, ma che si è dato da sé; l'essere dell'uomo discende dalla sua azione, dalla sua potenza creatrice. E, infine, con Giordano Bruno (1548-1600), i legami che collegavano l'uomo ai comandamenti dell'aldilà sono spezzati: l'idea di umanità contiene l'ideale di *autonomia*²⁸.

Tuttavia, l'eteronomia continua a essere la legge costitutiva del corpo politico. Alle soglie del xviii secolo, John Locke riconoscerà alla società civile nel suo insieme il diritto alla resistenza, ma il potere supremo spetta a quest'ultima soltanto se il governo è andato al di là delle proprie prerogative; allora «il popolo ha il diritto di agire da sovrano» e «di consegnare il potere supremo, di cui in tal caso si trova interamente e pienamente investito, in mani nuove»²⁹. In pieno secolo dei Lumi, Jean-Jacques Rousseau inventerà la «volontà generale», che comporta, come risultato del patto sociale, «l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, a favore della comunità nel suo insieme».

La forza profonda che si mette in moto nel xvi secolo non si accontenta delle idee preconcepite, non tollera i limiti di un sistema compiuto; Tocqueville chiama tale forza lo *spirito d'esame*, lo spirito critico. E all'eresia farà seguito l'incredulità.

I «filosofi illuministi» hanno dovuto combattere la Chiesa non soltanto perché serviva da modello e garante alle istituzioni dello Stato, ma fondamentalmente perché era il primo dei poteri politici incaricato di «sorvegliare le vie seguite dal pensiero e di censurare gli scritti»³⁰.

In realtà, con il declino dell'autorità, della stabilità nel tempo della tradizione, che serviva a giustificare una norma o una legge, è tutta una rappresentazione immaginaria del mondo basata sull'esteriorità del legislatore che comincia a creparsi e a cedere. È

il rifiuto di ogni trascendenza – quel moto della disillusione che abbandona l'elemento sacro posto a giustificazione ultima di ogni dominio nell'organizzazione dello spazio sociale – che permetterà l'appropriazione collettiva del *principio istituyente*.

Per il momento, il secolo dei Lumi si limiterà a questa rottura dell'immaginario istituito; e introducendo la «Ragione», dunque la relatività delle opinioni, darà vita al processo di secolarizzazione.

Anche se «tutti coloro che avevano qualche cosa da temere nelle rivoluzioni si affrettarono ad andare in aiuto delle credenze costituite», l'Europa sarà scossa dalla grande Rivoluzione. Tocqueville, arguto, vede nella miscredenza una di quelle «passioni generali e dominanti» il cui nocciolo duro è il libero esame, una delle forme della libertà. Se sotto l'*Ancien Régime* le persone che hanno fatto le rivoluzioni non erano credenti, prosegue il nostro autore, «almeno restava loro una mirabile credenza che a noi manca: credevano in se stessi». Certo, perché, insieme a questa, c'era un'altra passione generale e dominante: l'uguaglianza. «L'uguaglianza, che rende gli uomini indipendenti gli uni dagli altri, fa loro contrarre l'abitudine e il gusto di seguire soltanto la propria volontà nel loro agire personale. Questa indipendenza totale, di cui godono continuamente rispetto ai loro pari e nella gestione della vita privata, li dispone a considerare con sospetto ogni tipo di autorità e ben presto suggerisce loro l'idea e l'amore per la libertà politica»³¹.

La costituzione politica può definire in modi differenti l'uguaglianza (come del resto accade nelle definizioni della libertà): uguaglianza davanti alla legge, uguaglianza di condizione, uguaglianza in una parte del corpo sociale considerato in grado di esercitare la sovranità. Ma il processo rivoluzionario del 1789, che *fonda la libertà sull'uguaglianza*, avrebbe scatenato una dinamica che spezza i limiti istituzionali che la rivoluzione si è data, per proiettarsi nel futuro.

Come abbiamo già indicato parlando della *polis* del v secolo a.C., l'invenzione di uno spazio politico in cui il popolo decide – decidendo che lui e lui solo decide – quali sono le norme cui deve adeguarsi il comportamento pubblico e in base a quali forme istituzionali «desidera» organizzare la vita collettiva³², è stata la conseguenza di un'apertura, di una breccia nell'immaginario effettivo, che permetteva di vedere il mondo come non determinato, non dipendente da alcun fatalismo, né da alcuna mano invisibile.

Per la seconda volta nella storia dell'Occidente, a partire dal Rinascimento si delinea un progetto di affrancamento dal modello teologico-politico che acquisirà la sua forma moderna con il messaggio ateo dell'*Aufklärung*, e fundamentalmente con il prodigioso slancio che l'insurrezione popolare darà alla Grande Rivoluzione.

Con il processo di secolarizzazione, o meglio di desacralizzazione³³, possiamo dire, parafrasando Lefort, che la struttura intima del sociale tende a presentarsi sotto forma di una interminabile rimessa in discussione (di cui è testimonianza il dibattito incessante, fluido, delle ideologie); nel contempo, gli ultimi punti di riferimento della certezza si perdono o si dissolvono, mentre nascono una nuova sensibilità rispetto all'ignoto prospettato dalla storia e una propensione a partecipare alla gestazione dell'umanità in tutta la gamma dei suoi aspetti diversificati.

Lo spazio sociale plebeo

La frattura dell'immaginario effettivo, che si fa evidente con l'Illuminismo, è stata a lungo una crepa sempre più profonda nel «blocco» di rappresentazioni, istituzioni e significati che mantenevano la coerenza del mondo feudale. Perché il «blocco» si spezzasse, è stata necessaria la rivoluzione.

Nella monarchia di diritto divino, la persona del re differenziava gli «ordini» e manteneva l'ordine. Come ci dice Georges Duby, sotto lo sguardo del padrone, identificato con il Re del cielo, si disponevano in buon ordine i servitori maschi: quelli che pregano, quelli che combattono, quelli che provvedono alle necessità del commercio; a parte «nei loro quartieri, le donne e i bambini»; esclusi, infine, «da una rigida delimitazione», relegati «nei campi e nelle officine, i lavoratori, quelli che sudano, quelli che faticano»³⁴. Alla vigilia della Rivoluzione francese, i tre Stati dominavano folte masse, sottomesse e silenti.

La rivoluzione scoppì per effrazione, come una rottura della storia, uno «spartiacque che divide i tempi», dirà Chateaubriand, «e con i tempi i pensieri, i costumi, le curiosità, le leggi, i linguaggi stessi, in un prima e un dopo assolutamente antagonisti, e palesemente inconciliabili».

Se si adotta il punto di vista della continuità nella storia, è facile

vedere tutto ciò che, dell'*Ancien Régime*, persiste nella Francia post-rivoluzionaria; si può vedere, per esempio, che l'evoluzione dello Stato-nazione comincia il proprio percorso durante la monarchia per raggiungere la maturità con il trasferimento della sovranità dal popolo alla nazione per mano giacobina; oppure si possono vedere i passi indietro, che sono anch'essi una continuazione, come l'Impero o la Restaurazione. Ma ciò non impedisce di capire che le rivoluzioni non sono né un susseguirsi di date, né un accumularsi di eventi, ma che sono un «nuovo dato di fatto» che modifica la storia, tanto nell'interpretazione del passato quanto nella significazione del nuovo, che sarà tributaria della riorganizzazione dell'immaginario collettivo imposto dalla rivoluzione per il fatto stesso di essere tale.

La rivoluzione è creazione collettiva di un nuovo *insieme storico*, di un nuovo *blocco immaginario* nato dall'insurrezione. È per questo che la forza espansiva, la carica simbolico-istituente della Grande Rivoluzione, sta nel fatto che nessuno, e dico proprio nessuno (anche se nell'anno del bicentenario la storiografia liberale si è sforzato di farlo), può pensare il 1789 isolato dal significato conferitogli dal «novantatré».

Quando il 20 giugno, alla Pallacorda, le braccia si levano spinte da un medesimo slancio per prestare il famoso giuramento, tra loro non c'è alcun braccio di lavoratore. «La forte rappresentanza del Terzo Stato colpisce per la sua omogeneità sociale e politica: niente contadini, né artigiani, né operai, ma una vera e propria collettività borghese, colta e seria»³⁵. Lo spirito del Terzo Stato è portatore di grandi idee, o ne è sorretto: la libertà lo entusiasma, l'uguaglianza lo affascina. Il suo principale nemico è la società imposta sugli ordini, il privilegio feudale, ma per fare la rivoluzione bisogna fare affidamento sul popolo, e la plebe gli fa paura.

Mentre l'Assemblea discute, il popolino è in fermento. Una specie di «prova generale» del grande conflitto che separa le classi rivoluzionarie si è già verificata alla fine di aprile del 1789. Nelle assemblee di elettori per la costituzione degli Stati Generali le condizioni poste per votare sono draconiane, e due pamphlet le denunciano: «Soltanto i proprietari e i commercianti sono nominati deputati» dice l'uno, e l'altro aggiunge: «I nostri deputati non saranno i nostri deputati». Il Quarto Stato rumoreggia.

Il padrone di una importante manifattura, per di più elettore del

Terzo Stato, propone in un'assemblea di elettori di diminuire il salario operaio; la voce si diffonde. Il 27 aprile, il faubourg Saint-Antoine e il faubourg Saint-Marceau si mettono in moto, una massa di persone infuriate percorre Parigi. Il giorno successivo la sollevazione continua e un battaglione di guardie – lo stesso che due mesi e mezzo dopo si schiererà con il popolo, volgendo i propri fucili contro la Bastiglia – la reprime con ferocia: le stime attuali sono di trecento morti; solo la giornata rivoluzionaria del 10 agosto supererà questa cifra. Il 30, due rivoltosi sono impiccati ai piedi delle mura della Bastiglia.

Ed è all'interno dei confini tracciati dalla rivoluzione che si svolgerà quello «strano prologo proletario», come dirà Jaurès. Quell'«inizio di antagonismo tra borghesia e proletariato»³⁶.

L'agitazione continua. Ai primi di luglio, le porte della città sono incendiate e il popolo ne approfitta per introdurre cibo e vino senza pagare la tassa di consumo. Si chiede Kropotkin nella sua *Storia della Rivoluzione francese*: «Camille Desmoulins avrebbe lanciato il suo richiamo alle armi il 12, se non fosse stato sicuro che sarebbe stato accolto, se non avesse saputo che Parigi si stava già sollevando [...] e che i faubourg aspettavano soltanto un segnale, che qualcuno prendesse l'iniziativa dell'insurrezione?».

Nel momento stesso in cui il Terzo Stato e la plebe delle grandi città cominciano a muoversi, i contadini si ispirano alla *jacquerie* per farla finita con il feudalesimo. Questo grande sollevamento delle campagne non è rivolto solo contro i diritti feudali, ma pretende anche di recuperare le terre comunali, di cui i signori laici ed ecclesiastici si sono impadroniti nel corso del XVII secolo. Il movimento, iniziato parecchi mesi prima della presa della Bastiglia, si estende nel corso della seconda quindicina di luglio e il 23 l'Assemblea riceve, costernata, le prime notizie: «Castelli bruciati, demoliti, saccheggiati, archivi distrutti, registri fondiari sequestrati...».

La tradizionale reazione difensiva riappare anche tra i rivoluzionari convinti. Le Peletier de Saint-Fargeau³⁷, nella sessione del 3 agosto, esclama: «Quando nessuno rappresenta il popolo, questo si rappresenta da solo, ed è in questo caso che arriva a terribili eccessi». La notte del 4 agosto, quando l'Assemblea abolisce all'unanimità tutti i privilegi feudali, l'*Ancien Régime* crolla (anche se, in realtà, occorrerà aspettare la seduta della Convenzione del 17 luglio

1793 per ottenere l'abolizione, senza alcuna indennità, degli ultimi diritti signorili). Il visconte di Noailles dà l'esempio, seguito dal duca di Aiguillon, accettando l'uguaglianza fiscale, l'abolizione pura e semplice «delle corvée e delle servitù personali», ma aggiungendo che in base a un senso di «equità, è vietato pretendere l'abbandono di proprietà senza un giusto indennizzo al proprietario»³⁸. Marat scriverà su «L'Ami du Peuple» del 21 settembre 1789: «È al bagliore delle fiamme dei loro castelli incendiati che manifestano la grandezza d'animo di rinunciare al privilegio».

Secondo Kropotkin, l'insurrezione contadina è stata «l'essenza stessa, il fondamento della Grande Rivoluzione», quella che le ha consentito di compiere l'immenso lavoro di demolizione che le dobbiamo. Come la rivolta contadina ha permesso di farla finita con il vecchio sistema degli ordini e dei privilegi feudali, l'azione della borghesia «illuminata» ha introdotto all'interno delle nascenti forme sociali il nocciolo duro del «libero esame», della ragione illuministica, della desacralizzazione. Ma la borghesia vuole anche consolidare il proprio dominio di classe e, per far ciò, tenta di porre un freno, in modi differenti, al processo rivoluzionario. Alla fine del 1790, la rivoluzione è riuscita ad aprire un enorme spazio politico con la distruzione dell'assolutismo di diritto divino e il ribaltamento dell'origine del potere che torna alla «base», all'Assemblea «rappresentativa» dei cittadini «liberi e uguali», che ora costituiscono un corpo politico.

Le rappresentazioni collettive di questo nuovo spazio politico assumono una forza espansiva tale da trascinare la totalità del sociale – l'ambito politico come l'ambito privato³⁹ – nella ricerca di una re-istituzionalizzazione che esprima l'avvenuto trasferimento di legittimità.

La borghesia agiata e quella parte di nobiltà liberale a essa legata pretendono di bloccare il movimento dentro il quadro della monarchia costituzionale con un regime rappresentativo, in cui i rappresentanti sono quelli della nazione (unità costruita), limitando la sovranità del popolo al momento del voto. Per di più, il voto è censuario: si ritiene che i cittadini passivi, cioè i poveri, non abbiano il tempo né la sufficiente presa di distanza dai loro interessi immediati, per occuparsi dell'interesse comune, della cosa pubblica. Come direbbe l'araldo di Tebe: un povero lavoratore, anche se istruito...

Se il tutto non si è fermato qui è perché alla base, in seno alla plebe, il turbine rivoluzionario non si ferma. I distretti di Parigi⁴⁰, fin dai primi istanti dell'insurrezione, o quasi, chiedono che gli eletti al Consiglio generale della Comune agiscano in base alla volontà delle assemblee primarie e che siano revocabili: l'11 novembre 1789, l'assemblea della «sezione dei cordiglieri» pubblica un'ordinanza clamorosa, ma non isolata, che ingiunge ai propri eletti di «conformarsi a tutti i mandati particolari dei loro committenti». Qui si trova in nuce l'idea del mandato imperativo, che sarà velocemente soppressa nel 1790 da una legge dell'Assemblea costituente che sottopone l'organizzazione municipale di Parigi alle forme «rappresentative» generali. Le sezioni tenderanno ancora di costituire tra loro un legame di tipo federativo e in differenti occasioni, tra il 1790 e il 1791, nomineranno commissari speciali al fine di stabilire un'intesa con altre sezioni per intervenire unitariamente al di fuori del Consiglio municipale regolare⁴¹.

Nel frattempo, le idee si radicalizzano. Altre società popolari, più avanzate del Club dei giacobini, fanno la loro comparsa, insieme alle petizioni in favore del suffragio universale⁴², della legge agraria (distribuzione delle terre) e dell'aperta espressione delle idee repubblicane. Una parte della borghesia patriottica crea, a mo' di difesa, il Partito della conservazione sociale (Lameth, Barnave, Dupont), che afferma (nel 1790!): «La rivoluzione è fatta; il pericolo sta nel credere che non sia finita».

Il 1792 è segnato dalla guerra e dalla crisi economica; le rivolte per la sussistenza si succedono l'una all'altra e l'agitazione aumenta nelle piazze e nelle menti. Alla fine di luglio, i battaglioni marsigliesi entrano nella capitale e cominciano a circolare le petizioni che chiedono la sospensione del re e una nuova Convenzione eletta a suffragio universale. Quarantasette sezioni parigine su quarantotto si pronunciano a favore del decadimento della monarchia. I sanculotti preparano l'altra grande insurrezione di Parigi, la giornata del 10 agosto.

Il 9, a mezzanotte, «le campane suonano a storno e i tamburi battono l'adunata». Dalle sezioni del faubourg Saint-Antoine e del faubourg Saint-Marceau, frotte di persone marciano sulle Tuileries, accompagnate dai federati marsigliesi e bretoni. Alle 6 del mattino, all'Hôtel de Ville, viene costituita la Comune insurrezionale, composta da tre commissari per sezione.

Prima che le Tuileries, difese dalle Guardie svizzere, cadano nelle mani del popolo, il re, con tutta la famiglia, si rifugia presso l'Assemblea. L'insurrezione segna la fine della monarchia. Ci sono mille tra morti e feriti, quattrocento dei quali tra i sanculotti⁴³.

La media e alta borghesia non partecipa ai combattimenti del 10 agosto, nella convinzione che quelli che hanno attaccato le Tuileries facciano parte della feccia, siano un esercito di banditi, «quasi tutti appartenenti alla plebaglia, o dediti a mestieri infami» dirà Taine. La Comune è però consapevole della continuità della rivoluzione e data gli atti pubblici con la formula «l'anno IV della Libertà e l'anno I dell'Uguaglianza». I sanculotti diventano una forza autonoma e politicamente attiva, e la *questione sociale*, in cui è implicita l'uguaglianza, fa il proprio ingresso nella costruzione dello spazio politico.

Il 21 settembre, nel corso della sua prima seduta, la Convenzione dichiarerà l'abolizione della monarchia e, quattro mesi dopo, Luigi XVI salirà sul patibolo.

Le rappresentazioni fondamentali del politico mantenevano un nesso, nell'immaginario collettivo dell'*Ancien Régime*, tra re e nazione. Il re incarnava la metafora del corpo politico della nazione e, poiché riceveva la propria legittimità da Dio, la sua persona era sacra. Nel 1789, la rivoluzione interviene in questo corpo politico rovesciando il senso della legittimità e trasferendo «il principio di ogni sovranità» alla nazione, vale a dire al *demos* riconoscibile dietro la figura della nazione. La legittimità viene così trasferita, ma una parte importante di sacralità resta legata alla filiazione monarchica e alla persona del re. La decapitazione del re è stato un atto simbolico di grande importanza, che ha liberato lo spazio socio-politico in gestazione del peso schiacciante della trascendenza, spingendo l'intera società verso la coscienza della propria auto-istituzione.

La breccia sarà chiusa di nuovo e questa volta dalla borghesia giacobina; ma prima, dall'agosto del 1792 ai primi due mesi del 1794, la plebe fa irruzione sulla scena sociale per delineare altre forme istituzionali alternative in grado di abolire la radicale alterità del potere politico.

Se la borghesia rivoluzionaria e patriottica si è assicurata la rappresentanza nazionale e controlla la Convenzione, deve però confrontarsi con una sovranità popolare che, sostenuta dal movimento

delle sezioni, fa balenare lo spettro di una nuova insurrezione: l'uguaglianza dei beni, la democrazia diretta.

Qualche giorno dopo il 10 agosto, come riporta Michelet, Danton percepisce «il malessere sociale» nascosto nell'agitazione rivoluzionaria e individua già lo spirito di Babeuf, benché non sia ancora entrato in scena: «Tutti i miei pensieri hanno avuto per oggetto soltanto la libertà politica e individuale, il mantenimento delle leggi, la tranquillità pubblica [...] e non l'impossibile uguaglianza di beni, ma un'uguaglianza di diritti e di felicità».

I *brissotins* – che erano chiamati così dai loro contemporanei, ma che verranno trasformati in girondini dalla storia (dopo Lamartine) – già all'inizio della Convenzione erano stati i leader di una maggioranza (la Palude o Pianura) fortemente legata ai principi della rivoluzione. Tuttavia, una volta insediatisi ai posti di comando, anche loro hanno ritenuto che la rivoluzione fosse finita. Mettere mano alla proprietà, chiedere il prestito forzato ai ricchi, fissare il prezzo massimo per i prodotti di largo consumo, far diventare comunali le terre (tutte cose che saranno fatte dopo il 31 maggio 1793), a loro avviso significa comportarsi da «livellatori», da promotori dei disordini, da «anarchici». Scrive Brissot in un pamphlet datato 24 ottobre 1792: «I disorganizzatori, prima del 10 agosto, erano veri rivoluzionari, perché bisognava disorganizzare per essere repubblicani. Oggi i disorganizzatori sono veri controrivoluzionari, nemici del popolo, perché il popolo, adesso, è padrone [...]. Che cosa ha ancora da desiderare? La tranquillità interiore, perché soltanto questa tranquillità garantisce al proprietario la proprietà, all'operaio il lavoro, al povero il pane quotidiano e a tutti il godimento della libertà».

Libertà, amata libertà! Ma la libertà, per manifestarsi concretamente nelle azioni degli uomini, ripetiamolo, ha bisogno di uno spazio sociale in cui regni l'uguaglianza. E invece l'uguaglianza, come nella *polis* antica, continua a essere il problema. L'uguaglianza dei diritti, l'uguaglianza davanti alla legge (*l'isonomia*) certamente, ma (attenzione!) non il livellamento dei ranghi e dei patrimoni, non l'uguaglianza di fatto. Non si può dubitare – è ancora Brissot che scrive – del terribile male provocato da «questa dottrina anarchica che, all'ombra dell'uguaglianza dei diritti, vuole stabilire un'uguaglianza universale, e di fatto; flagello della società come la prima ne è il sostegno. Dottrina anarchica che in-

tende livellare talenti e ignoranza, vizi e virtù, posti, trattamenti, servizi».

Alla Convenzione si scatena una lotta mortale tra le due fazioni – montagnardi e girondini – nelle quali si è divisa la borghesia rivoluzionaria. I sanculotti, e soprattutto la loro corrente più radicale, gli arrabbiati, contribuiscono in maniera fondamentale alla caduta della Gironda, ma sono immediatamente messi sotto controllo e poi schiacciati dal «Governo rivoluzionario».

Nel febbraio-marzo del 1793 l'agitazione prodotta dal costo della vita e dalla mancanza di alimenti di base coinvolge fortemente le sezioni parigine. L'insurrezione dei sanculotti si prepara al gran giorno e resuscita lo spettro della democrazia diretta che tanto preoccupa la borghesia radicale. Marat e Robespierre tentano in un primo tempo di porre un freno al movimento e poi decidono di utilizzarlo contro i deputati girondini.

Alla fine di marzo, per iniziativa dell'arrabbiato Jean-François Varlet e di alcuni altri, ventisette sezioni inviano dei commissari a una riunione che si tiene al Vescovado e che si definisce «Assemblea centrale di salute pubblica e di corrispondenza con tutti i dipartimenti della Repubblica». Il popolo ha imparato che le assemblee delle sezioni sono i suoi naturali organismi di espressione⁴⁴, e il diritto delle sezioni di tenere assemblee permanenti era stato proclamato in tutta la Francia il 25 luglio 1792.

Robespierre è un fermo sostenitore del regime di rappresentanza parlamentare. «Se le assemblee primarie», scrive, «fossero convocate per dirimere questioni di Stato, la Convenzione sarebbe distrutta». Parole che, cinquant'anni dopo, avrebbero suscitato il seguente commento di Proudhon: «È chiaro. Se il popolo diventa legislatore, a cosa servono i rappresentanti? Se si governa da sé, a cosa servono i ministri?»⁴⁵.

L'assemblea non legale che ha sede al Vescovado prosegue intanto la propria attività e, in maggio, prende alcuni provvedimenti in vista dell'insurrezione: fa chiudere le barriere della capitale, nomina un proprio comandante delle forze armate di Parigi e istituisce un Comitato insurrezionale. Nella notte tra il 30 e il 31, le campane di Notre Dame suonano a martello. Robespierre e i suoi amici politici, manovrando nell'ombra, riescono a fondere il Comitato insurrezionale con la Comune legale, mettendo così gli arrabbiati in posizione di minoranza. I giacobini temono soprattutto che, stimo-

lando il movimento popolare contro la Gironda, i sanculotti posano mettere in primo piano, dal punto di vista politico, *la questione sociale*.

Il 2 giugno centomila persone in armi accerchiano la Convenzione e impongono ai deputati l'arresto di ventinove girondini. Appena giunti al potere, la prima mossa dei giacobini è di ridurre al minimo l'intervento diretto del popolo. Dopo l'arresto dei capi girondini, il Comitato di salute pubblica chiede alla Comune di rinnovare il Comitato centrale rivoluzionario al fine di epurarlo dei suoi «elementi pericolosi». In questo modo, gli arrabbiati vengono a poco a poco ridotti al silenzio⁴⁶.

Il 25 giugno, dalla tribuna della Convenzione, Jacques Roux, in nome della sezione dei *Gravilliers*, legge la petizione che sarebbe diventata famosa con il nome di *Manifesto degli Arrabbiati* e che avrebbe scatenato l'ostilità generale dei «rappresentanti» del popolo: «La libertà è solo un vano fantasma quando una classe di uomini può affamare l'altra impunemente. L'uguaglianza è solo un vano fantasma quando il ricco, con il monopolio, esercita il diritto di vita e di morte sul proprio simile».

La Montagna vibra di collera⁴⁷ e Thuriot, seguace di Danton, prima di chiedere l'arresto di Roux proclama a sua volta dalla tribuna: «Avete appena sentito professare da questa tribuna i mostruosi principi dell'anarchia».

L'autunno del 1793 è un momento cruciale. I sanculotti controllano le organizzazioni di sezione, ma la Convenzione insedia rapidamente, e in tutto il suo rigore, il Governo rivoluzionario, i cui organi centrali cominciano a funzionare da marzo-aprile con la creazione del Tribunale rivoluzionario e del Comitato di salute pubblica. L'aggettivo «rivoluzionario» applicato a «governo» significa che, diversamente dal 1789, il potere legale, o autorità pubblica, non trae la propria legittimità dalla Costituzione e dalle leggi, bensì dalla sua conformità alla rivoluzione. È ciò che Marat chiamerà, usando i termini in maniera distorta, «il dispotismo della libertà».

Di fronte alla pressione della plebe, il Governo rivoluzionario fa proprie le principali richieste del movimento delle sezioni e, al tempo stesso, manda in carcere gli arrabbiati. «Avendo adottato il loro programma, [la Convenzione] ha tolto loro ciò che faceva la loro forza»⁴⁸.

In settembre, per iniziativa di Danton e del Comitato di salute

pubblica, si decide che le assemblee di sezione non sarebbero più state permanenti e che si sarebbero riunite soltanto due volte alla settimana, tra le cinque del pomeriggio e le dieci di sera. I militanti sanculotti, per aggirare la legge, decidono di creare associazioni popolari e di riunirsi in assemblee popolari.

Come osserva Albert Soboul: «Due concezioni si contrapponevano. Una era quella dei sanculotti, di cui si era fatto interprete Varlet: il popolo può riunirsi dove e quando vuole, la sua sovranità non può essere limitata. Questa concezione della sovranità popolare totale non poteva essere accettata né dalla Convenzione né dai Comitati del governo, pena la vanificazione di ogni azione governativa: sostenitori di una concezione borghese e parlamentare, rifiutavano al popolo, una volta che la sua sovranità teorica fosse stata proclamata e i suoi poteri delegati, il diritto di controllo, di cui i sanculotti erano così gelosi»⁴⁹. In realtà, Varlet si spinge ancora più lontano e chiede la delega con mandato imperativo.

Alla fine di settembre, Jacques Roux e Varlet sono in carcere, Leclerc ridotto al silenzio e Claire Lacombe corre il pericolo di essere arrestata. Dal fondo della sua cella, Roux scrive contro il sistema di terrore governativo che si sta insediando, denunciando «la Bastiglia che rinasce dalle proprie ceneri».

Il «Terrore» della fine del 1793 e della primavera del 1794, come riconosce François Furet, è stato lo strumento esclusivo del clan di Robespierre. Fino al febbraio 1794, la reazione ha ancora una forma più o meno larvata o nascosta; le organizzazioni popolari, benché represses e controllate, continuano a esistere. A partire da marzo, la repressione si fa aperta con l'esecuzione degli hebertisti. Ma secondo Daniel Guérin, la rivoluzione si è fermata «la sera del 1° frimaio (21 novembre 1793), quando Robespierre, dall'alto della tribuna dei giacobini, dichiara guerra agli scristianizzatori»⁵⁰.

Dopo il 9 termidoro, quando Robespierre, Saint-Just, Couthon e altri diciannove seguaci di Robespierre vengono ghigliottinati, gli ultimi sussulti della plebe si manifestano nelle giornate rivoluzionarie di germinale e pratile dell'anno III (aprile e maggio 1795). Con la loro sconfitta, le forze pretoriane si sostituiscono alle forze delle sezioni.

Attenti all'esplosione

La conclusione concettuale arriverà a noi grazie a Jean-François Varlet. Rinchiuso di nuovo nel carcere di Plessis, dal 5 settembre 1794, scrive l'opuscolo *Gare l'explosion* (Attenti all'esplosione), in cui afferma: «Che mostruosità sociale, che capolavoro di machiavellismo, questo Governo rivoluzionario! Per chiunque sia dotato di ragione, governo e rivoluzione sono termini incompatibili». E questo sarà il testamento dell'ultimo degli arrabbiati.

La frattura del «blocco immaginario» tradizionale e l'irruzione della plebe nello spazio politico aperto dalla rivoluzione creano possibilità inaspettate per la libertà dell'uomo e per la sua autonomia. Le rappresentazioni, le linee di forza e le immagini che cominciano a esistere nel «novantatré», anche se non riescono a istituzionalizzarsi, né a raggiungere, allora, un'espressione teorica compiuta, costituiscono ciò nonostante l'abbozzo di uno *spazio sociale plebeo* contrapposto allo *spazio sociale borghese*, che sarà la forma prodotta dalla Rivoluzione francese.

La struttura socio-politica dello spazio plebeo implica, in primo luogo, che *il* politico sia considerato un modo di essere o di esistere del sociale; in secondo luogo, che l'uguaglianza sia vista come uguaglianza di fatto, «livellamento dei ranghi e dei patrimoni», il che esige una «visibilità politica», una scena pubblica sulla quale si svolge il gioco *della* politica. Come corollario, e seguendo l'esempio della Grecia antica, la democrazia è diretta, lo scrutinio aperto e il voto si effettua davanti agli altri, gli uguali, per alzata di mano o acclamazione. Di più, la delega è limitata dal mandato imperativo. In questo spazio, la fuggevole libertà può fermarsi.

Ma la borghesia si impadronisce del potere politico. E attribuisce la legittimità del *demos*, sulla quale si basa, alla figura dello Stato-nazione, garante del sociale e di conseguenza separato dalla società civile. L'eteronomia viene così conservata incorporando nell'immaginario statuale i resti della sacralità propria all'antico corpo monarchico. Per riuscirci, il gruppo dirigente della borghesia giacobina concentra la forza espansiva dell'immaginario rivoluzionario nello spazio-tempo limitato, fugace e violento del Governo rivoluzionario e del Terrore, suggellando con il suo sangue il nuovo patto con la trascendenza ritrovata.

Lo spazio sociale borghese è allora uno spazio costruito sulla

netta differenziazione, sulla dualità esplicita del sociale e del politico. L'istanza politica così creata diventa autonoma e dà forma alla sola scena, interamente inclusa nello spazio rappresentativo statale, in cui il conflitto sociale può emergere e formularsi nei limiti, e solo quelli, della legalità stabilita dal potere politico.

In questo spazio, l'uguaglianza è considerata come uguaglianza di diritto o uguaglianza davanti alla legge. Un'uguaglianza del tutto teorica, di fatto compatibile con la gerarchia sociale.

Qui la democrazia è rappresentativa. Il *demos* si costituisce in quanto corpo politico soltanto al momento del voto, quando è convocato in periodi fissati dalla legge. La rappresentanza contiene una totale alienazione, una delega di potere per tutto il tempo del mandato. Il voto è segreto.

Di conseguenza, la politica non è visibile. La scena politica è pubblica in quanto spettacolo e occulta in grandissima parte; diventa «l'affare» di un gruppo sociale specializzato, reclutato all'interno della borghesia. Il tutto sapientemente protetto dalla «ragion di Stato».

La forma sociale storica emersa dalla Rivoluzione francese, il nuovo «blocco immaginario» nel quale viviamo, pone la democrazia rappresentativa o parlamentare come espressione della sua istituzionalizzazione politica. Ma il movimento dei sanculotti ha sin dall'inizio provocato un'incrinatura in tale «blocco», che sbarra o isola a livello cognitivo (ideologico) qualsiasi rappresentazione alternativa del politico.

Questa incrinatura percorre clandestinamente la storia. Diventa di nuovo visibile con la Prima Internazionale e la Comune di Parigi del 1871. Gli sforzi di Marx per cancellarla sono notevoli, e infatti impone all'AIT la separazione del politico dal sociale, se non altro fino al trionfo della rivoluzione sociale; una imposizione che avviene al prezzo della scissione dell'AIT medesima, dapprima alla Conferenza di Londra (1871) e poi al Congresso, manipolato, dell'Aja (1872). La risoluzione dell'Aja afferma: «Il proletariato non può agire come classe se non costituendosi esso stesso in partito politico distinto», e ancora: «La conquista del potere politico diventa dunque il grande dovere del proletariato». Il Congresso di Saint-Imier corregge queste posizioni, sostenendo che «la distruzione di ogni potere politico è il primo dovere del proletariato». E l'anarchismo – spesso represso, dimenticato ogni volta che si è po-

tuto dimenticarlo, messo ai margini della storia – mantiene vivo in seno al movimento operaio rivoluzionario questo seme fragile, piantato nello spazio sociale plebeo. Seme che contiene *la libertà fondata sull'uguaglianza* e che potrà germogliare il giorno in cui la democrazia diretta, affrancata dalla legge della maggioranza, troverà una forma istituzionale basata sull'autonomia del soggetto dell'azione.

Note al capitolo

1. E.P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Seuil, Paris 1988, p. 16.
2. Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), autore dell'opuscolo *Qu'est-ce que le Tiers-État?* e deputato del Terzo Stato all'Assemblea, ebbe un'influenza decisiva nell'elaborazione della Costituzione. Si eclissò durante il Terrore, tornando all'attività politica con Termidoro e al potere nel 1798. Agevolerà l'avvento di Bonaparte.
3. Citato in C. Guillon, *De la révolution*, Albin Moreau, Paris 1988, p. 9.
4. Jacques Pierre Brissot (1754-1793) pubblicò dal 1789 «Le Patriote français» e si dichiarò repubblicano. Fu nemico implacabile della democrazia diretta e fautore della guerra preventiva. Deputato alla Legislatura, fu uno dei capi girondini. Morì ghigliottinato il 31 ottobre. J.-P. Brissot, *Brissot à ses commettants* (23 maggio 1793), in P. Kropotkin, *La Grande Révolution*, Stock, Paris 1910, pp. 449-450; trad. it. *La grande rivoluzione*, Anarchismo, Catania 1975.
5. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Bonnot, Paris 1974, pp. 336-337; trad. it. *Storia della rivoluzione francese*, Rizzoli, Milano 1956.
6. S. Maréchal, *Le «Manifeste des Égaux»*, in M. Dommanget, *Sylvain Maréchal, l'homme sans Dieu*, Spartacus, Paris 1950, p. 331.
7. Aristotele, *Politica*, VI, 1322b, 25.
8. C. Castoriadis, *Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote e d'Aristote à nous*, in *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1978, p. 271; trad. it. *Gli incroci del labirinto*, Hopeful Monster, Firenze 1988.
9. H. Arendt, *Qu'est-ce que la liberté*, in *La Crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972, p. 192; trad. it. *Che cos'è la libertà*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.
10. M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, Flammarion, Paris 1985, p. 112.

11. La forma antica è *publicom*; la *o* o la *u* lunga indica una contrazione: *publicus* per *populicus*; E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*.
12. C. Castoriadis, *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, p. 285.
13. *Les Présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1988, p. 1526.
14. *Ibidem*, p. 983.
15. Orazione funebre che Tucidide attribuisce a Pericle e che è un inno alla grandezza di Atene.
16. N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, Mouton, Den-Haag-Berlin-Paris 1981, p. 177.
17. C. Castoriadis, *Valeur, égalité, justice, politique...*, cit., p. 272.
18. H. Arendt, *Qu'est-ce que la liberté?*, cit., p. 196.
19. N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, cit., p. 178.
20. M.I. Finley, *op. cit.*, p. 22.
21. N. Loraux, *Notes sur l'un, le deux et le multiple*, in *L'Esprit des lois sauvages*, Seuil, Paris 1987, p. 162.
22. E. Montesquieu dice: «C'era una grande pecca nella maggior parte delle antiche repubbliche ed era che il popolo aveva diritto di prendere decisioni attive e che richiedevano una qualche messa in atto, cosa di cui è del tutto incapace. Deve entrare nel governo soltanto per scegliere i propri rappresentanti, cosa che è alla sua portata»; *Lo spirito delle leggi*, xi, 6.
23. M.I. Finley, *op. cit.*, pp. 189-190.
24. C. Lefort, *La naissance de l'idéologie et l'humanisme*, «Textures», 73/6-7, p. 29.
25. Cfr., in questo volume, il cap. III, *Lo Stato come paradigma del potere*.
26. M. Abensour, Presentazione a E. de la Boétie, *op. cit.*, p. xv.
27. C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?*, in *Essais sur le politique*, Seuil, Paris 1986, p. 252.
28. E. Cassirer, *Liberté et nécessité*, in *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, Paris 1983, p. 127; trad. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Nuova Italia, Firenze 1992.
29. J. Locke, *Traité du Gouvernement Civil*, Flammarion, Paris, pp. 370-371; trad. it. *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1984.
30. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, Paris 1952, libro III, cap. II, p. 204; trad. it. *L'antico regime e la rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1989.
31. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Génin, Paris 1951, p. 392; trad. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1997.
32. È evidente che parliamo qui della politica, cioè di un aspetto riflesso, più o meno cosciente, nel processo generale di auto-istituzione della società, e lasciamo da parte

il contesto «mitico», le «leggi non scritte» e il simbolismo inconscio, che sono altrettante variabili presenti che complicano la nostra analisi, ma non la invalidano.

33. C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?*, cit., p. 268. Parafrasiamo Lefort senza citarlo, perché pensiamo che la «democrazia moderna» o democrazia rappresentativa mantenga il politico come una rappresentazione separata dal sociale, consentendone la ri-sacralizzazione.

34. G. Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978, p. 422.

35. F. Furet, D. Richet, *La Révolution française*, Hachette, Paris 1965, p. 73; trad. it. *La rivoluzione francese*, Club del libro, Milano 1982.

36. C.-M. Bosseno, articolo su «Le Monde de la Révolution française», n. 4, aprile 1989.

37. Le Peletier de Saint-Fargeau (1760-1793): marchese regicida. Morì assassinato da un monarchico alla vigilia della decapitazione di Luigi XVI.

38. F. Furet, D. Richet, *op. cit.*, p. 88. Gli autori osservano: «Il calcolo politico consiste nel convertire il vecchio diritto feudale in denaro sonante borghese, e a mantenerne l'interesse finché il capitale non è coperto. I nobili salvano l'essenziale e i proprietari del terzo guadagnano tutto dal livellamento della terra nobile e della terra borghese».

39. M. Vovelle, *La Révolution française: mutation ou crise des valeurs?*, in *Idéologie et mentalités*, Maspero, Paris 1982.

40. La divisione di Parigi in sessanta distretti, istituita in occasione delle elezioni agli Stati Generali, diventò permanente dopo il 14 luglio; un po' più tardi, nel maggio 1790, i distretti si trasformarono in quarantotto sezioni che, alla vigilia del 10 agosto 1792, strapparono all'Assemblea il diritto di riunirsi in permanenza.

41. P. Kropotkin, *op. cit.*, p. 400.

42. In Francia, bisognerà aspettare il 1848 perché diventi effettivo per i maschi e per coloro che sono riconosciuti come «cittadini»; sarà esteso alle donne dopo l'ultima guerra mondiale.

43. Dei centoventi casi di cui si conosce la professione, novantacinque appartengono all'artigianato: bottegai, piccoli commercianti e fabbricanti, padroni o lavoratori; cinquantacinque sono salariati. C'è anche qualche borghese: un architetto, un chirurgo. La borghesia agiata si è astenuta; «Le Monde de la Révolution Française», n. 7, 1989. Cfr. *La nuit des sansculottes*.

44. D. Guérin, *Bourgeois et bras nus, 1793-1795*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. *Borghesi e proletari nella rivoluzione francese: 1793-1795*, La Salamandra, Milano 1979.

45. P.-J. Proudhon, *Idée générale de la Révolution*, Édition de la Fédération Anarchiste Française, Paris 1979, p. 119.

46. *Les Enragés*, gli arrabbiati, non costituirono mai né un'organizzazione regolare, né una corrente di idee omogenea; furono soprattutto i rappresentanti di un atteggiamento radicale delle classi povere contro i ricchi e contro il potere dei capi, appoggiandosi alle assemblee di base. Militanti generalmente ignoti, la storia li ha tramandati con tre nomi: Jacques Roux, Théophile Leclerc, detto d'Oze, e Jean Varlet. Michelet, che non fu tenero nei loro confronti, riconosceva che se Robespierre li temeva più degli hebertisti, era perché gli arrabbiati erano «trasportati da un anelito ancora vago, ma che forse si sarebbe determinato, avrebbe preso forma e posto una rivoluzione di fronte alla Rivoluzione» (*op. cit.*, vol. VI, p. 61). A questi tre nomi, bisognerebbe aggiungere quello di Claire Lacombe, che fondò la Società delle repubblicane rivoluzionarie. Il 9 brumaio dell'anno II (30 ottobre 1793), nell'ambito di una reazione antifemminile, venne decretato lo scioglimento delle associazioni femminili. Il rapporto Amar, a nome del Comitato di sicurezza generale, negò alle donne i diritti politici.

47. «La Montagna in fiamme vibrava e muggiva», come ebbe a dire Roux alla riunione dei *Cordeliers*; cfr. M. Dommanget, *Jacques Roux, le curé rouge et le manifeste des Enragés*, Spartacus, Paris 1948, p. 60.

48. F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, Paris 1989, p. 578.

49. A. Soboul, *Mouvement populaire et Gouvernement révolutionnaire en l'an II. 1793-1794*, Flammarion, Paris 1973, p. 138.

50. D. Guérin, *La Lutte de classes sous la Première République*, Gallimard, Paris 1968, p. 515.



III

LO STATO COME PARADIGMA DEL POTERE

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

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

«Uguagliare gli uomini, sogno sedizioso [...], chimera empia e sacrilega»¹. Quale altro pericolo può minacciare il dominio e il privilegio più dell'uguaglianza, condizione indispensabile alla libertà umana? L'uguaglianza ci predispone «a guardare con occhio scontento ogni autorità»; essa ispira l'indocilità e – diceva Tocqueville – «l'ammiro, vedendola deporre al fondo dello Spirito e del cuore d'ogni uomo quella nozione oscura, quell'inclinazione istintiva che è l'indipendenza politica»². Però il credo liberale, partendo dall'individuo autonomo e completo del diritto naturale, si imbatte ben presto nei limiti statali, anche se s'avvolge in vesti «neo-anarchiche». Perché la libertà di ogni essere umano non è anteriore al fatto sociale, non è un'astrazione che trova la sua espansione coartata da

un'altra libertà uguale. Gli uomini non cedono una parte della loro libertà per costruire lo spazio politico della «città», non contrattano nulla e nulla alienano per la loro volontà.

«La tirannia che si pretendeva di diritto divino, era odiosa; egli [Rousseau] la riorganizza e la rende rispettabile facendola derivare dal popolo³. Proudhon non tollererò la soperchieria del contratto sociale e della volontà generale.

Bakunin, nel definire il principio positivo della libertà, lo basa sull'uguaglianza e sulla solidarietà collettiva, poiché la libertà (e, per converso, l'oppressione) è un prodotto dell'attività sociale dell'uomo. «Insomma l'uomo isolato non può avere coscienza della sua libertà. Essere libero, per l'uomo, significa essere riconosciuto e trattato come tale da un altro uomo, da tutti gli uomini che gli stanno attorno». E aggiunge: «Non sono veramente libero se non quando tutti gli esseri umani che mi stanno attorno, uomini e donne, sono ugualmente liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo grazie alla libertà degli altri [...]. La mia libertà personale, confermata così dalla libertà di tutti, si estende all'infinito»⁴.

Citare ancora una volta queste frasi ben note può sembrare banale, ma esse sintetizzano magnificamente quella sovrapposizione di uguaglianza e libertà, essenziale alla teoria anarchica, creatrice dell'unico spazio politico in cui le diversità degli individui, le disuguaglianze di forze e di talenti, trovano la loro possibile complementarità. Si potrebbe esprimere la stessa cosa anche con un'altra formula: «La libertà senza il socialismo è il privilegio e l'ingiustizia; e il socialismo senza la libertà è la schiavitù e la brutalità»⁵.

Quando il potere politico si autonomizza e si organizza in Stato nasce una barriera insormontabile tra la libertà e l'uguaglianza. Il *principio statale* perpetua l'eteronomia del sociale, sanziona la gerarchia istituzionale e riproduce il dominio all'infinito. Ciò spiega le critiche costanti dell'anarchismo – sin dalle sue origini, a partire da Godwin, Proudhon e Bakunin – all'idea liberale del patto originario o contratto sociale che fonda nel diritto l'idea di Stato. «Le conseguenze del *contratto* sociale sono in realtà funeste, perché sboccano nel dominio assoluto dello Stato»⁶.

Nella prospettiva individualista liberale, tipica della fase di con-

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

L'anarchismo concepisce l'*istanza politica* come parte della società globale e postula la possibilità organizzativa di una struttura complessa, conflittuale, incompiuta, mai trasparente o definitiva, basata sulla reciprocità generalizzata e sull'autonomia del soggetto dell'azione, non su una parcellizzazione e redistribuzione del potere.

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

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

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

L'altro aspetto si riferisce alla composizione e allo sviluppo

delle strutture «empiriche» che danno forma allo Stato in ogni situazione storica particolare, vale a dire le istituzioni che formano gli Stati nazionali, Stati che occupano un territorio delimitato, controllano una popolazione grande o piccola e possiedono un'organizzazione politica e un sistema ideologico di legittimazione che – entro il modello generico dello Stato moderno – è loro proprio. Utilizzando in modo conveniente i due contenuti semantici che abbiamo testé segnalati e in funzione delle necessità dimostrative, il discorso sociale vigente costruisce lo Stato come concetto unificato e coerente della teoria politica dominante.

La nascita dello Stato

Vediamo ora, in un rapido e sommario abbozzo, alcuni dei tratti generali della nascita dello Stato moderno, dal momento che nonostante le differenze geografiche, politiche e socio-economiche dei differenti regimi, gli Stati nazionali si conformano tutti allo schema creato in Europa tra il XII e il XVII secolo⁷.

C'è, in linea di massima, un generale consenso nel fissare le origini dello Stato in una particolare istituzionalizzazione del potere politico che si sviluppa all'ombra del conflitto che oppone il papato all'impero, in seno al mondo occidentale cristiano. Il potere politico, nel periodo centrale del Medioevo (dal X al XIII secolo)⁸, è frammentato e disperso; il feudalesimo si presenta come una variegata molteplicità di regni, signorie, dominî della Chiesa, vicariati dell'impero, città indipendenti, principati, in lotta costante per imporre o difendere un qualche tipo di sovranità sulle terre, sui beni e sui vassalli. A partire dal XII secolo, il papato riconosce la sovranità, nell'ordine temporale, a principi che si staccano dall'impero; e accorti giuristi siciliani e francesi prepararono la formula definitiva: *rex in regno suo est imperator* (il re è imperatore nel suo regno). Sono i primi segni di quel che con il passare del tempo finirà con diventare lo Stato-nazione⁹.

Parlare delle origini storiche dello Stato ci consente di prestare attenzione al fatto che la parola che lo designa – derivata, nelle lingue europee latine e germaniche, dal latino *status*¹⁰ – ha trovato il suo senso attuale alla fine del lungo processo di gestazione delle istituzioni e delle immagini che danno forma allo Stato moderno. È

nei secoli XIV e XV che la parola *status* si carica di significati legati al governo e si trasforma in sinonimo di *potestas*, *regimen*, *gubernatio*. Machiavelli è generalmente considerato come il «costruttore dell'oggetto politico moderno», e nella sua opera il termine «Stato» viene utilizzato «con riferimento a quel che, dopo di lui, sarà riconosciuto come il tratto caratteristico essenziale dello Stato, vale a dire un'organizzazione dotata della capacità di esercitare e controllare l'uso della forza su un popolo determinato e in un territorio dato»¹¹. Ma tradurre con Stato termini come *polis*, *res publica*, *civitas*, *regnum*, in un qualunque testo anteriore al XVI secolo, significa trasporre all'interpretazione del passato alcune delle «linee dure» – o idee-forza – del pensiero politico contemporaneo, vale a dire la sovra-determinazione del sociale mediante l'autonomizzazione dell'istanza politica nella forma statale e l'idea che ne deriva (anche se spesso inespressa) dell'ineluttabilità del potere politico o dominio.

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

Gli imperi occupavano grandi estensioni territoriali – come l'impero romano, che conobbe la sua massima estensione nel II secolo, o l'impero Qing (Ch'ing) della dinastia sino-manciù, che nel XVIII secolo inglobava dodici milioni di chilometri quadrati, cioè due milioni in più della Repubblica popolare cinese – ed erano fortemente centralizzati, dominando le popolazioni sottomesse con la forza delle armi. Le loro frontiere si ergevano di fronte al «caos» e alla «barbarie» esterni all'«ordine del mondo» conosciuto. Ma anche se alcuni imperi, come quello romano, svilupparono un apparato amministrativo di prim'ordine e un sistema giuridico ben integrato, la coesione del sistema fu sempre molto bassa, riuscendo a integrare e a far partecipare al processo politico solo una parte assai ridotta della popolazione, dal che risultava una carenza totale di sentimenti di lealtà o di appartenenza al centro imperiale.

La *polis* greca ci fornisce l'esempio opposto: limiti spaziali ridotti e popolazione limitata, alta coesione interna e forte partecipazione politica, dal che risultava un sentimento netto di identità comunitaria. Retta da leggi (*nomoi*), nel rispetto della sovranità dell'assemblea (probabilmente sin dal VII secolo appaiono formule come «la città ha deciso» e, più tardi, «è piaciuto al popolo») e

dell'uguaglianza dei suoi membri, la *polis* si scontra con il problema dei suoi limiti e dei suoi esclusi: le donne, gli stranieri, gli schiavi. Anche se le si riconosce l'invenzione della politica, la città greca è molto lontana dal modello statale moderno. Non c'era in essa autonomizzazione dell'istanza politica rispetto a quella religiosa: la definizione minima della città si concentrava nel pritaneo, dove era conservato sempre acceso «quel fuoco comune che è il cuore della città, in senso politico e religioso indiviso»¹². Non c'era neppure una chiara separazione tra sistema politico e «sistema di parentela», e le relazioni politiche non avevano carattere universalistico, essendo limitate a un numero ristretto di «cittadini»¹³.

Il regno, come forma di organizzazione politica, era la struttura più comune nell'Europa occidentale dell'Alto Medioevo ed era anche la perfetta antitesi dello Stato moderno, nel senso che si fondava sulla lealtà verso alcune persone e non su basi astratte e istituzioni più o meno durature. Un regno riuniva le popolazioni che accettavano un certo individuo come re o che riconoscevano il diritto ereditario di una certa famiglia a regnare, ma lo spazio territoriale, fondamentale per lo Stato-nazione, era loro indifferente: il regno dei Visigoti si spostò, nell'arco di alcune generazioni, dal Baltico al Mar Nero e poi al Golfo di Guascogna¹⁴.

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

La guerra era una faccenda troppo onerosa per le piccole entità politiche i cui sovrani non potevano costituire un esercito numeroso né mantenerlo per mesi. Non che i re non avessero pensato all'obbligo militare per tutti, alla leva o coscrizione obbligatoria. Così, in Inghilterra, in nome della fedeltà che gli era dovuta da parte di ogni suddito, il re proclamò negli statuti di Winchester (1285) che in caso di necessità tutti gli uomini validi dai 15 ai 60 anni dovevano presentarsi a combattere armati secondo quanto si confaceva alla loro fortuna; e qualche anno più tardi anche Filippo il Bello impose il principio della leva di massa («*arrière-ban*»)¹⁵.

In questo modo, nei primi anni del XIV secolo, in Inghilterra e in Francia si affermò l'idea di un esercito nazionale. Nella pratica le

cose non funzionavano, perché le popolazioni non si sentivano direttamente implicate né sufficientemente legate da un vincolo di lealtà al regno, e dunque cercavano di sfuggire in massa all'obbligo militare, senza dimenticare che il privilegio tradizionale della nobiltà di far uso delle armi (in contrapposizione al lavoro che era competenza plebea) aggiungeva un'ulteriore contraddizione.

La questione delle imposte, al contrario, si sviluppò su basi più solide. Il potere di un principe nel Medioevo dipendeva in gran parte dall'importanza dei suoi domini e, dato che le sue terre erano frammentate e separate le une dalle altre, i diritti di pedaggio, così come altri diritti feudali, doveva ripartirli con i membri dell'aristocrazia ed era difficile stabilire quali fossero le sue entrate. È così che i primi funzionari permanenti furono gli amministratori delle tenute, che centralizzavano le entrate disperse su differenti territori, le registravano e tenevano la contabilità¹⁶. Ma fu l'invenzione di nuovi tipi di imposta quello che contribuì a dare forma al nascente Stato-nazione.

Dapprima si trattò di imposte indirette come la «gabella del sale» e i dazi doganali; questi ultimi, per esempio, furono introdotti nel 1274 dalla piccola Repubblica di Genova, che fece pagare una somma di due denari a libbra per ogni prodotto importato ed esportato. Nel 1275 fu Edoardo I d'Inghilterra che impose alla lana un dazio doganale e nel 1277 Filippo II proibì l'esportazione dalla Francia delle lane e di altre mercanzie. «Queste tre delibere», scrive Bernard Guenée, «hanno in comune il fatto di essere concomitanti, di essere di natura differente rispetto ai vecchi diritti sulla circolazione delle merci conosciuti dal mondo feudale e di segnare la prima comparsa dei giovani Stati alle loro frontiere»¹⁷. Furono verosimilmente le imposte dirette a produrre quei mutamenti fondamentali che favoriranno, da un lato, le istituzioni rappresentative e faranno sorgere, dall'altro, l'esigenza di calcolare i beni di ogni abitante.

Alla fine del xv secolo tutti gli Stati occidentali erano riusciti a imporre le moderne imposte dirette ai popoli che controllavano, risolvendo le principali difficoltà. La prima di queste era certamente l'opposizione popolare, dal momento che la contribuzione diretta e universale richiedeva un certo consenso: questo passo decisivo nella costruzione dello Stato-nazione fu ottenuto con la traslazione delle lealtà primarie dal gruppo, dalla città, dal paese, allo

Stato-nazione, traslazione concomitante al riconoscimento di un'autorità suprema e astratta, capace di decidere in ultima istanza. In questo senso si deve valutare l'evoluzione degli «stati generali» e del parlamento. In epoca di crisi, i principi si videro obbligati a consultare le assemblee rappresentative per ottenere l'aiuto finanziario necessario. Ancora alla metà del XIV secolo non si poteva riscuotere una imposta diretta se non in caso di necessità e con il consenso dei rappresentanti del paese, parlamento o stati generali.

La seconda difficoltà con cui si scontrarono i governi fu quella di conoscere e stimare il capitale o le entrate delle persone oppure, più semplicemente, quella di contare il numero di «fuochi del reame». Dapprima venne istituita l'*estima* a Pisa, nel 1162, che consisteva nel far pagare una imposta diretta a ogni «fuoco» (famiglia), non uniformemente ma proporzionalmente a una stima della ricchezza rispettiva, trascritta in un registro. Poi si costituì sia il catasto in vari luoghi di Italia e in Francia, sia la «percentuale» in Inghilterra, accettata dal parlamento a partire dal XIV secolo, ecc. Lo sviluppo delle imposte portò ad affinare e a centralizzare le tecniche amministrative, nonché a creare un corpo specializzato di funzionari.

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

Per finire con questa rassegna sommaria delle istituzioni che formarono lo Stato-nazione moderno, aggiungeremo che «i due pilastri dello Stato medievale, il Tesoro e l'Alta Corte», a questo punto della storia occidentale cominciarono a formare corpi di funzionari specializzati – per assicurare la regolarità della gestione amministrativa e della sua registrazione e archiviazione – e che contemporaneamente fece la sua comparsa un organismo di coordinamento centrale: la «cancelleria»¹⁸.

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

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

Come afferma Guenéé, «le società politiche degli Stati occidentali nei secoli XIV e XV sono quasi sempre società di privilegiati in cui la massa dei cittadini e dei rurali non ha normalmente un suo posto»¹⁹. Le insurrezioni delle masse rurali e dei poveri delle città sono violente e prolungate. Toulouse si solleva nel 1322, la rivolta nelle Fiandre dura dal 1323 al 1328, Cahors insorge nel 1336, la *Jacquerie* scoppia nel 1358 e «più di centomila villani lasciarono la vanga per la picca: le capanne contadine erano bruciate abbastanza, era ora la volta dei castelli»²⁰. Già l'Italia aveva visto la sollevazione di Roma (1347) e di Siena (1355), mentre in Inghilterra un movimento insurrezionale scuote le fondamenta dell'ordine sociale nel 1381, influenzato dalle idee di uguaglianza e di proprietà comune di Wycliffe e dall'azione profetica di John Ball, che va predicando: «Brava gente, le cose non possono e non potranno andar bene in Inghilterra finché tutti i beni non saranno in comune e finché non ci sarà più né villano né gentiluomo, finché non saremo tutti uniti»²¹.

Nei secoli XV e XVI la ribellione si radicalizza e, sotto l'influenza dell'eresia secolarizzata, si fa «politica», coinvolgendo nello stesso movimento la Chiesa e lo Stato. Così l'immensa rivolta hussita in

Boemia s'accende nel 1419, amplificando immediatamente il potere delle gilde artigiane che organizzano il movimento a Praga e dando loro il contenuto rivoluzionario della sua ala estrema – taborita – generalmente classificata come «anarco-comunista». I Taboriti reclutano le loro forze tra la manodopera non qualificata, i poveri e gli esclusi della città, ma è la profonda penetrazione nella popolazione rurale a dar loro una potente capacità di mobilitazione sociale. Il movimento taborita viene praticamente distrutto nella battaglia di Lipan del 1434 da un esercito composto da Ultraquisti di Boemia, cioè dall'ala moderata degli Hussiti.

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

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

Il principio metafisico dello Stato

A quattro secoli di distanza, ci chiediamo: come può funzionare lo Stato? Che cos'è che dà coerenza a questo modello, a questa idea strutturante dello spazio sociale nata in pieno Medioevo come prodotto involontario di una «sinistra cospirazione clericale»? Come hanno potuto oltrepassare la «soglia decisiva» di cui parla Strayer i tre «congiurati» dell'Occidente cristiano: il prete, il capo militare e il giudice romano?

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

La forma politica del potere che appare alla fine del Medioevo riesce a riunire il sentimento di lealtà primaria, che era precedentemente rivolta al gruppo immediato, con l'idea di «sovranità assoluta» di un insieme istituzionale astratto e impersonale. Questo insieme, o corpo istituzionale, presenta la caratteristica di costi-

tuirsi come unità (unificando al contempo la totalità dello spazio politico della società), di identificare la sua azione con la legge e di esprimersi attraverso meccanismi di interdizione e di sanzione.

In questa prospettiva, lo Stato moderno comincia a esistere realmente quando acquista la capacità di farsi riconoscere senza dover ricorrere all'uso della forza o alla minaccia della forza. Una volta costituita, la nozione di Stato va associata all'idea di una potenza imperativa superiore alla volontà individuale e implica l'obbligo di sottomettersi alle decisioni del potere politico. Questo dovere di obbedienza, o obbligo politico, che ispirò La Boétie e stupiva Hume²², è strettamente legato a una teoria della legittimità del potere. Lo Stato non è un tiranno passionale e capriccioso, ma un'entità astratta, «razionale» (di una razionalità strumentale finalizzata al conseguimento dei suoi fini), inquadrata dalla legge e dal diritto. Però la legge è fatta dagli uomini per produrre effetti sociali, è un prodotto del potere politico. Assimilare la legalità e lo Stato è una tautologia propria del potere che legittima tutto ciò che tocca.

Lo Stato medievale nascente si nutre del diritto romano, ma di un diritto interpretato e corretto dai papi. Nell'Alto Medioevo si disputano l'egemonia due concezioni «legittimanti» dell'origine del potere. La prima, cronologicamente più antica, fa derivare il potere politico dalla volontà popolare, dal «basso», dalla base: è così che si governano le tribù germaniche quando eleggono un capo militare o un re. Conseguenza pratica è l'ammissione del diritto di resistenza. La seconda concezione afferma che ogni potere deriva da dio – o più concretamente dall'imperatore, come nella dottrina cesaro-papista dell'impero d'Oriente – e comunque dall'«alto», dall'essere supremo fonte di ogni potere terreno. A partire dal IV secolo, grazie al decreto degli imperatori Valentiniano II, Graziano e Teodosio, con cui il cristianesimo viene proclamato religione dell'impero, il papato e la Chiesa assumono a poco a poco il governo politico. Dal trionfo della Chiesa romana derivano due conseguenze fondamentali: una è che quasi per un millennio non avrà più voce pubblica una teoria del potere «dal basso»; l'altra è che ogni relazione politica viene a essere rappresentata sotto veste giuridica. «Per i creatori della cristianità latina e del suo patrimonio dogmatico le relazioni tra dio e l'uomo si configuravano come rapporti giuridici, concepiti secondo lo schema dei diritti e dei doveri e inseriti nel quadro di una concezione giuridica di tipo romano»²³.

Il linguaggio attuale ci porta a parlare delle «relazioni politiche» come se le varie categorie che ci sono familiari – economiche, politiche, morali, religiose, sociali – fossero dissociabili e autonome. Invece, il mondo cristiano era un'unità totalizzante e non immaginava che religione e politica potessero essere considerate come sfere distinte. Nel contesto dei primi secoli del cristianesimo, l'inserimento del comportamento umano nello stampo della legge fu un'insidiosa e importante conquista della Chiesa di Roma²⁴.

Determinante per questa impresa fu, secondo Ullman, la traduzione latina del testo ebraico e greco della Bibbia fatta da san Girolamo, la Vulgata, che accentuava gli elementi giuridici del Vecchio Testamento e ripristinava nello stile peculiare del diritto romano tutto quanto riguardasse concetti che potremmo chiamare politici. Così, a partire dal v secolo il papato elaborò una teoria politica sull'egemonia della Chiesa di Roma che culminò «in modo del tutto coerente con la concezione teocentrica, nella elevazione del pontefice alla posizione di monarca»²⁵.

Siccome ci è impossibile seguire, con un minimo di coerenza, le idee che nella storia dell'Occidente diedero forma al «principio metafisico dello Stato moderno» in seno a un immaginario in evoluzione permanente, ci limiteremo a segnalare alcune «pietre miliari» che ci sembrano essenziali.

Nella teoria politica del papato medievale si possono evidenziare tre antecedenti di rilievo. Il primo è la distinzione fondamentale, stabilita da papa Leone I (440-461) sulla base del diritto romano, tra la funzione monarchica del pontefice e la persona che la detiene, una distinzione che permette la continuità astratta e istituzionale del potere e della legittimità dei decreti, delle leggi e degli atti di governo. Il secondo è l'idea maestra dello Stato, anch'essa espressa, e in termini politici, da papa Leone con l'affermare la *plenitudo potestatis*, idea che, ripresa nel XIII secolo, darà forma al concetto di *sovranità*. Il terzo, infine, rimanda a due postulati politici che vanno di pari passo: uno è l'invenzione della *teoria gerarchica*, secondo la quale il potere si articola in modo tale che ogni grado dipende da quello immediatamente superiore e pertanto, poiché il potere «discende», l'obbligo di obbedienza si conferma a ogni rampa della scala; l'altro è l'idea che chi sta al fondo della scala – e cioè la maggioranza, il popolo – deve essere trattato come un minore che ha bisogno di essere accudito e diretto.

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

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

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

In Bodin c'è ancora l'impronta dei vecchi tempi. In realtà Machiavelli, alcuni anni prima, aveva già aperto la strada alla costruzione dell'«oggetto politico» moderno, descrivendo la lotta per la conquista e per il mantenimento del potere come dipendente dall'azione umana tramite l'impiego della forza e della astuzia. Il luogo sociale in cui si esercita il potere non è più protetto dalla sim-

bologia religiosa, che fino al secolo XI copre la coerenza del dominio, né è protetto dalla razionalità astratta dello Stato, che non si è ancora consolidato. In Machiavelli è la *logica dell'azione politica* che determina e legittima l'istituzionalizzazione del potere e che impone il comando e l'obbedienza.

Con l'opera del Segretario fiorentino, il terreno viene sgomberato e il Leviatano può dispiegare tutte le sue possibilità. È passato meno di un secolo e mezzo dal *Principe* (1513) e lo Stato-nazione ha definitivamente assunto la sua forma moderna: Hobbes scrive il *De Cive* nel 1642 e il *Leviatano* nel 1651. Se Machiavelli guardava al potere dal punto di vista del soggetto dell'azione, il Principe o il ribelle, Hobbes inverte la prospettiva: «Io non parlo degli uomini ma, in astratto, della sede del potere (al pari di quelle creature semplici e imparziali che nel Campidoglio romano difendevano, con il loro baccano, quelli che vi si trovavano, non per ciò che erano ma per il fatto di esserci)»²⁶. E la logica del potere non è più la logica della situazione in cui si trovano gli uomini, ma la *logica dell'istituzione politica* cui gli uomini si sottomettono.

Il Leviatano fonda nel diritto la società civile abolendo lo «stato di natura», ma il Leviatano è un «dio mortale», un essere artificiale creato dagli uomini per sottrarsi alla paura della morte violenta per mano di altri uomini. Il corpo politico che nasce con il *contratto* è «qualcosa di più del consenso e della concordia; è un'unità reale [...] istituita per patto di ogni uomo con gli altri», e il potere che ne risulta deve essere sufficiente a proteggerli. Questo potere è sufficiente solo nella misura in cui riceve tanta forza da informare, con il terrore che ispira, la volontà di tutti e assicurare la pace all'interno creando un legame solidale contro i nemici esterni²⁷. Ogni tentativo di porre limiti al potere assoluto del Leviatano significherebbe distruggere la legittimità del patto che lo istituisce. Secondo i principi di Hobbes, «il corpo politico non può avere esistenza separata dal sovrano che, dandogli l'unità, gli dà anche per così dire l'essere»²⁸. Dal modo hobbesiano di concepire un unico contratto che fonda allo stesso tempo il potere sovrano e la società civile – al posto della più antica teoria dei due contratti (*pactum societatis/pactum subjectionis*) – consegue che la legge fondamentale di ogni Stato è l'*obbligo politico*, cioè il dovere di obbedienza.

Hobbes è il filosofo del potere politico, con lui lo Stato mo-

derno, astratto, razionale e «ateo» – cioè senza una legittimazione trascendente – acquisisce la dimensione immaginaria che gli è propria. «Il mito che Hobbes ha creato è così potente e così provocante che ossessiona ancora i nostri spiriti e i nostri cuori. Se qualcosa ha segnato la nascita dello Stato moderno, una volta per tutte, è appunto questo mito», afferma giustamente un autore contemporaneo²⁹.

Sarebbe tuttavia ingiusto lasciare Hobbes tutto solo nel bel mezzo del XVII secolo, e ancor più ingiusto sarebbe non vedere che il pensiero che istituzionalizza il potere sovrano sul terreno della ragione è già sottoposto alla critica corrosiva della libertà umana e della ribellione sociale. Hobbes scriveva in tempi di guerra civile e di rivoluzione. L'aristocrazia, nella sua interessata difesa della regalità, riteneva che Thomas Hobbes non valesse più di un *Leveller* per la fede che professava nell'uguaglianza degli uomini³⁰; e tutto un mondo di «volgari e profani» s'era messo a sognare «di utopia e di libertà illimitata», tanto che un radicale come Winstanley poteva scrivere nel 1650: «La legge [...] non è altro che la volontà dichiarata dei conquistatori sul modo in cui vogliono che i loro sudditi siano governati»³¹.

Non è affatto certo che John Locke si sia minimamente ispirato al *Digger* Winstanley, tuttavia, perseguitato ed esiliato ad Amsterdam, riflette sul diritto di resistenza e si impegna a correggere il *Leviatano*. Nel 1690 escono i *Due trattati del governo civile* e, benché il diritto di resistenza vi sia esplicitamente riconosciuto, giacché è il consenso quel che impegna gli individui nel corpo politico, questo consenso implica allo stesso tempo un atto di fiducia (*trust*) nell'istituzione politica. E come soggetti del corpo politico istituito sono tutti vincolati dal *dovere di obbedienza civica*, che non conosce scuse. Nel capitolo VII («Della società politica o civile») Locke scrive: «Si trova una società politica solo laddove ognuno dei membri si è spogliato del suo potere naturale e l'ha posto nelle mani della società [...]. Con questo mezzo, essendo escluso ogni giudizio dei singoli, la società acquista il diritto di sovranità»³².

David Hume appare come un'eccezione quando, alla metà del XVIII secolo, critica l'idea di *contratto* come legittimazione del potere politico, sulla base in primo luogo della sua irrealtà storica e in secondo luogo dell'assurdità logica di far derivare da una conven-

zione primitiva l'obbligo di sottomissione, dal momento che sarebbe ben difficile rispondere alla domanda «perché dobbiamo rispettare la nostra parola?». Nel pensiero di Hume il dovere politico di obbedienza si esplica con l'esistenza del fatto sociale stesso. Se vogliamo cercare la legittimità del potere nelle sue origini, non troveremo altro che usurpazione e violenza, e se intraprendiamo un attento esame, vedremo che il possesso e la proprietà si palesano prima o poi fondate sulla frode e l'ingiustizia (*Del contratto primitivo*, 1752). Il che non impedisce di concludere che «si deve considerare che, essendo l'obbedienza nostro dovere nel corso ordinario delle cose, non si potrà mai inculcarla abbastanza» (*Dell'obbedienza passiva*, 1752)³³.

Nella stessa epoca, l'immaginazione di Rousseau inventa la «volontà generale», una temibile invenzione che sancisce, come risultato del *patto sociale*, «l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, alla comunità intera»³⁴. Il patto originale si riduce infatti ai seguenti termini: «Ognuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la direzione suprema della volontà generale» (*Il contratto sociale*, 1760). La conseguenza era già prevista nella struttura mitica del potere: il destino è la ripetizione dell'oracolo. Dunque, «il patto sociale [...] contiene tacitamente l'impegno [...] che chiunque si rifiuti di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto»³⁵.

In un certo senso Rousseau chiude il ciclo con cui si costituisce l'idea metafisica dello Stato moderno fondando esplicitamente il dovere di obbedienza politica non sulla sicurezza e sull'ordine sociale ma sulla libertà individuale. «L'uomo è nato libero eppure è ovunque in catene», esclama il «cittadino di Ginevra». Che cosa può legittimare questa situazione? Il patto sociale che, alienando il diritto e la forza, depone nello Stato la sovranità, la ragione suprema, la *summa potestas*.

In realtà il processo che stiamo analizzando – la formazione dello Stato – culmina undici anni dopo la morte di Rousseau, con la Rivoluzione francese e con il trasferimento giacobino della sovranità popolare alla *nazione*. Ma la Grande Rivoluzione non fu, o non fu soltanto, una rivoluzione borghese; la pressione radicale dei sanculotti pose le basi di una critica insurrezionale del potere. Varlet, l'*enragé*, attaccando il «machiavellismo in opera» del Governo rivoluzionario, aggiunge: «Il sovrano deve costantemente presie-

dere il corpo sociale. Non vuole affatto essere rappresentato»³⁶. Scrive Harmel: «Questa è la conclusione che già nel 1793 tirava l'ultimo degli *enragés*, ed è una conclusione anarchica: la rivoluzione deve operarsi per mezzo dell'azione diretta del popolo, senza delega della volontà popolare a nessuna autorità, per popolare che appaia e per provvisoria che si voglia o si dica»³⁷.

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

La struttura del dominio

Dalla nostra lettura della storia istituzionale e della storia della filosofia politica dello Stato risulta con estrema chiarezza, ci sembra, che lo Stato esistente – reale e istituzionale – non è riducibile all'organizzazione o all'insieme degli «apparati statali» che lo compongono – il governo, la burocrazia, l'esercito, la polizia, la scuola, ecc. – e neppure alla continuità istituzionale nel tempo. Per esistere lo Stato esige l'organizzazione del mondo sociale e politico sul suo modello o paradigma – il paradigma statuale – che a sua volta presuppone come causa una certa idea del potere. Come dice Manent, analizzando il Leviatano: «La definizione hobbesiana è reale, o meglio genetica, creatrice: l'esistente, il reale di cui qui si tratta, è quel che è stato creato in virtù e per mezzo del processo mentale e volontario di cui la definizione non è che il resoconto»³⁸.

Da ciò deriva la difficoltà a trovare una definizione soddisfacente di Stato. Nell'ammettere questa difficoltà, Strayer aggiunge: «Lo Stato esiste essenzialmente nel cuore e nello spirito dei suoi cittadini; se essi non credessero alla sua esistenza, nessun esercizio logico potrebbe dargli vita»³⁹. La *credenza*, dunque, come argomento basilare che sacralizza la credibilità del contratto, la liturgia del consenso, la legittimità del monopolio della coercizione. «Lo Stato? Ci credo perché è assurdo. Ci credo perché non posso sa-

pere. Ne consegue [...] che la posizione anarchica non deriva dall'ignoranza ma dalla miscredenza»⁴⁰. Così si esprime Louis Sala-Molins. E G. Burdeau scrive nell'*Encyclopaedia Universalis*: «Lo Stato è un'idea [...] esiste solo perché è pensato. È nella ragion d'essere di questo pensiero che risiede la sua essenza [...]. È costruito dall'intelligenza umana a titolo esplicativo e giustificativo di quel fatto sociale che è il potere politico».

Riflettiamo allora su quello che è il nocciolo del problema: lo Stato è una *costruzione* che spiega e giustifica quel *fatto sociale* che è il *potere politico*. Ora, il fatto sociale non è mai neutro o inerte, è a sua volta costruito con un'attribuzione di significato, dipende dall'enunciato che lo definisce ed è tributario della struttura simbolica che lo include e supera. La società si istituisce in quanto tale istituendo un mondo di significazioni in un processo circolare in cui il «fare» e il «discorso», l'azione e il simbolo, si producono vicendevolmente⁴¹. In questa prospettiva, l'organizzazione del potere sociale nella forma statale delimita lo spazio del sociale in funzione di una *significazione immaginaria* centrale che «riorganizza, ridetermina, riforma una quantità di significazioni sociali già disponibili, e con ciò stesso le altera, condiziona la costituzione di altre significazioni e comporta degli effetti»⁴² sulla totalità del sistema.

Ciò che conta per la nostra analisi è che significazioni chiave di questo tipo – in grado di organizzare l'universo simbolico come un «campo di forze» dipendente da queste stesse significazioni, che possono restare virtuali o occulte (inconscie) in numerosissime situazioni – non sono pensabili «a partire dalla loro 'relazione' con degli 'oggetti' come loro 'referenti'. Perché è in esse e con esse che gli 'oggetti', e dunque anche la relazione di 'referenza', sono resi possibili. L'oggetto [nel nostro caso lo Stato], come referente, è sempre co-istituito dalla significazione sociale corrispondente»⁴³.

Nel lungo processo di formazione dello Stato, le rappresentazioni, le immagini, le idee, i valori che si organizzano a livello dell'*immaginario collettivo* come rappresentazione di un potere centrale supremo – differenziato dalla società civile e in grado di detenere il «monopolio della costrizione fisica legittima» (Max Weber) su di una popolazione data ed entro i limiti (frontiere) di un territorio dato – acquistano o si caricano di una forza emozionale profonda che, a un certo momento della storia, lega ogni soggetto

del corpo politico all'«idea» che lo costituisce come *commowearth*, *civitas*, repubblica, Stato.

Il passaggio alla forma Stato, tappa decisiva, si completa quando il sistema simbolico di legittimazione del potere politico statale riesce a captare o ad attrarre verso di sé una parte fondamentale delle lealtà primitive – identificazioni inconse – che erano precedentemente sollecitate dal gruppo primario: tribù, clan, «famiglia», villaggio. Si tratta di un processo fondamentale perché le lealtà primarie contengono, pre-formata, come sistema in gran parte inconscio di integrazione al mondo socio-culturale, quel che ho chiamato *struttura del dominio* (o *seconda articolazione dell'ordine simbolico*)⁴⁴.

La struttura del dominio emerge in funzione dell'istituzionalizzazione del potere politico ed è allo stesso tempo parte ed elemento formativo di detto potere. Intendo il potere politico nel senso che Amedeo Bertolo dà al concetto di dominio⁴⁵, vale a dire come espropriazione e controllo, da parte di una minoranza, della capacità regolativa di una società, oppure – il che è lo stesso – del «processo di produzione di socialità».

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

Così sessualità e potere vengono strettamente associati dalla correlazione tra lignaggio e scambio, generazioni e sessi, a partire da una stessa interdizione: l'interdizione dell'incesto. In questo modo la legge primordiale organizza l'ordine simbolico, si riproduce in istituzioni e costituisce l'individuo come soggetto sociale. La legge dell'inconscio e la legge dello «Stato» si ricostituiscono a vicenda. Il dominio appare allora come normativo di un'orga-

nizzazione gerarchica che sanziona e istituzionalizza l'espropriazione della capacità simbolico-istituente del sociale in uno dei poli della relazione così creata.

Lo Stato moderno o, per meglio dire, l'idea o il «principio metafisico» che lo costituisce completa il processo di autonomizzazione dell'istanza politica e introduce nella totalità del tessuto sociale la determinazione semantica che la struttura del dominio impone: ogni relazione sociale, in ogni società a forma statale, è in ultima istanza una relazione di comando/obbedienza, di dominante/dominato.

Per questa ragione Gustav Landauer poté affermare che «lo Stato è una condizione, un certo rapporto tra gli uomini» («Der Sozialist», giugno 1910). Da questa dimensione totalizzante del dominio, sulla quale si riproduce il potere politico e che configura tanto il «mondo interno» del soggetto quanto la struttura mitica e istituzionale del «mondo esterno», derivano due conseguenze importanti (che non possiamo sviluppare in questa sede): una rimanda a ciò che è stato chiamato «principio di equivalenza allargato»⁴⁶, per cui ogni istituzionalizzazione dell'azione sociale riproduce la forma Stato; l'altra, intimamente legata alla prima, rimanda al fatto generalizzato e sorprendente della «servitù volontaria», dell'accettazione e del funzionamento del dovere di obbedienza o obbligo politico.

Possiamo essere d'accordo con la proposizione che dice che il potere «è il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data», che il potere «si esercita a partire da innumerevoli punti e in un gioco di relazioni disegualitarie e mobili»⁴⁷; ma i molteplici giochi di asimmetrie e influenze non si organizzano dalla base al vertice per produrre lo Stato: essi sono organizzati dallo Stato perché lo riproducano. La gerarchia istituzionalizza la disuguaglianza e senza gerarchia non c'è Stato.

A guisa di conclusione precisiamo alcuni concetti che abbiamo fin qui utilizzato. Si può definire *ambito del politico* tutto ciò che concerne i processi regolativi dell'azione collettiva in una società globale. Questa regolazione è un prodotto della capacità simbolico-istituente di ogni formazione sociale. È il livello che Amedeo Bertolo definisce come potere⁴⁸ e che io preferisco chiamare *capacità* o «ambito del politico senza potere costituito o autonomizzato».

D'accordo con Bertolo (o all'inverso, se preferite), Proudhon diceva: «Nell'ordine naturale, il potere nasce dalla società, è la risultante di tutte le forze particolari riunite per il lavoro, la difesa e la giustizia». E aggiungeva: «Secondo la concezione empirica suggerita dall'alienazione del potere, è la società che al contrario nasce da esso»⁴⁹.

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

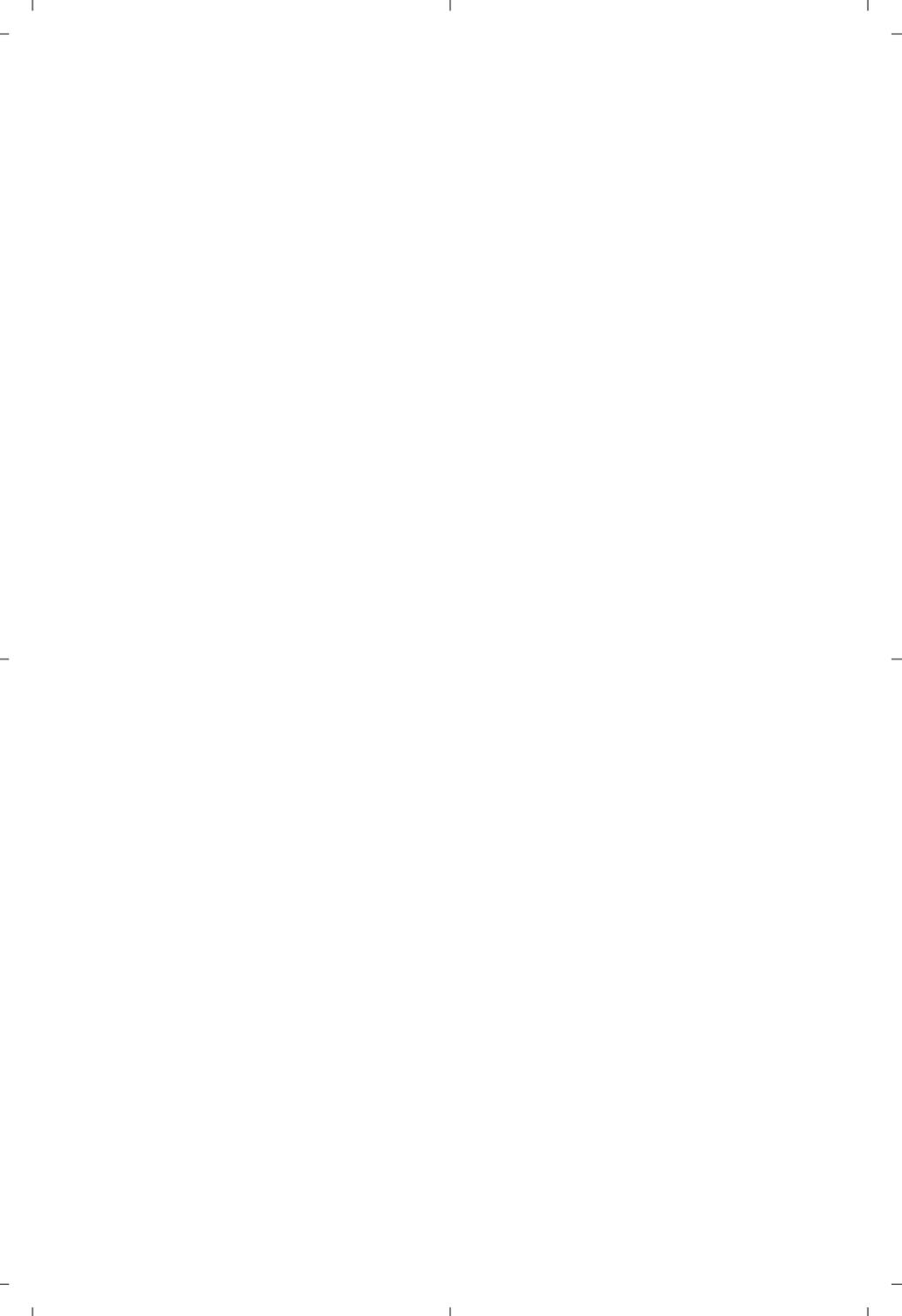
Lo Stato è una forma storica particolare del potere politico, come lo furono a suo tempo i «capi senza potere», la città greca o l'impero romano. La società senza Stato, senza potere politico o dominio, è una forma nuova che dev'essere conquistata: è nel futuro.

Note al capitolo

1. J.B. Bossuet, *Oraisons funèbres*, Tallandier, Paris 1972, p. 96; trad. it. *Orazioni funebri*, Istituto editoriale italiano, Milano 1920.
2. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., p. 393.
3. P.-J. Proudhon, *Idee générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Édition de la Fédération Anarchiste Française, Paris 1979, p. 96.
4. M. Bakunin, *Oeuvres complètes*, Champ Libre, Paris 1982, vol. VIII, pp. 171-173; trad. it. *Opere complete*, 7 voll., Anarchismo, Catania 1976-1985.
5. M. Bakunin, *Proposition motivée au Comité central de la Ligue de la Paix et de la Liberté* (1867), in *Oeuvres*, Stock-Plus, Paris 1980, vol. I, p. 96.
6. *Ibidem*, p. 174.
7. J.R. Strayer, *Les Origines médiévales de l'État*, Payot, Paris 1979, p. 26.
8. Cfr. J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Flammarion, Paris 1982; trad. it. *La civiltà dell'occidente medievale*, Einaudi, Torino 2007.
9. Cfr. B. Guenée, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les États*, Puf, Paris 1971.
10. Cfr. E. Colombo, *Lettere: Lo Stato*, «Volontà», a. 37 (1983), n. 4.
11. Citato in A. Passerin d'Entrèves, *La Notion d'État*, Sirey, Paris 1969, p. 42; trad. it. *La dottrina dello Stato*, Giappichelli, Torino 1967.
12. L. Genet, *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, Paris 1982, p. 269.

13. B. Badie, P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Grasset et Fasquelle, Paris 1979.
14. J.R. Strayer, *op. cit.*, p. 27.
15. B. Guenée, *op. cit.*, p. 208.
16. J.R. Strayer, *op. cit.*, p. 47.
17. B. Guenée, *op. cit.*, p. 168.
18. J.R. Strayer, *op. cit.*, pp. 53-54.
19. B. Guenée, *op. cit.*, p. 269.
20. H. Martin, citato in M. Dommanget, *La Jacquerie*, Maspero, Paris 1971, p. 12.
21. N. Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Paris 1983, p. 217.
22. E. de la Boétie: «Un tiranno solo, che non ha altro potere se non quello che gli si dà» (*op. cit.*). D. Hume: «Nulla mi pare più sorprendente [...] della facilità con cui la minoranza governa i molti» (*Des premiers principes du gouvernement*, «Cahiers pour l'analyse», n. 6, 75, pubblicati a cura del Cercle d'épistémologie de l'École normale supérieure).
23. W. Ullmann, *Il pensiero politico del Medioevo*, Laterza, Roma 1984, p. 15.
24. Voglio far notare che quello che pone in relazione, nella loro struttura simbolica, il livello palese e il livello inconscio della *rappresentazione del potere* oggi prevalente è, per l'appunto, il suo rapporto con la legge. Come riconosce Foucault, pur contestandone le conseguenze, è questa rappresentazione del potere in termini giuridico-discorsivi «che comanda sia la tematica della repressione sia la teoria della legge costitutiva del desiderio». E aggiunge: «Non si creda, del resto, che questa rappresentazione sia propria solo di chi pone il problema dei rapporti tra potere e sesso. In realtà essa è assai più generale; la si ritrova frequentemente nelle analisi politiche del potere e ha radici ben lontane nella storia dell'Occidente»; M. Foucault, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris 1976, p. 109; trad. it *Storia della sessualità, I, La volontà di sapere*, Bompiani, Milano 2001.
25. W. Ullmann, *op. cit.*, p. 17.
26. Citato in A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 134.
27. T. Hobbes, *Léviathan*, deuxième partie, cap. xvii, Sirey, Paris 1971, pp. 177-178; trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1996.
28. P. Manent, *Naissances de la politique moderne*, Payot, Paris 1977, p. 66.
29. A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 131.
30. C. Hill, *Le Monde à l'envers*, Payot, Paris 1977, p. 301.
31. *Ibidem*, p. 210.
32. J. Locke, *op. cit.*, p. 241.
33. D. Hume, *Des Premiers Principes du gouvernement* (1742), «Cahiers pour l'analyse», n. 6, 75, p. 98.
34. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III, p. 360.

35. *Ibidem*, p. 364.
36. C. Harmel, *Histoire de l'Anarchie*, Champ Libre, Paris 1984, p. 85.
37. *Ibidem*, p. 86.
38. P. Manent, *op. cit.*, pp. 63-64.
39. J.R. Strayer, *op. cit.*, p. 13.
40. L. Sala-Molins, *L'État*, «Le Monde», Paris, 8 agosto 1982.
41. Cfr., in questo volume, il cap. v, *Il potere e la sua riproduzione*.
42. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, p. 485; trad. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
43. *Ibidem*, p. 487.
44. Cfr., in questo volume, il cap. v, *Il potere e la sua riproduzione*.
45. A. Bertolo, *op. cit.*; trad. fr. *Pouvoir, autorité, domination: une proposition de définition*, in *Le Pouvoir et sa négation*, Atelier de Création Libertaire, Lyon 1984.
46. R. Lourau, *L'État inconscient*, Minuit, Paris 1978; trad. it. *Lo Stato incoscienze*, Elèuthera, Milano 1988.
47. M. Foucault, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, cit., p. 123.
48. A. Bertolo, *op. cit.*
49. P.-J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier Frères, Paris 1858, p. 491; trad. it. *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, vol. 1, Utet, Torino 1968.



IV

ANARCHISMO, OBBLIGO SOCIALE,
E DOVERE DI OBEDIENZA

*Tutto ciò che possiedi ti possiede
e laddove comanderai sarai servo.*
detto popolare

Lontani antecedenti

Nel terzo libro delle *Storie* Erodoto racconta che Dario ottiene il potere regale come conseguenza del «complotto dei sette» (522 a.C.). Il trono di Persia era in mano a un usurpatore, il Magio, che faceva credere di essere il suo omonimo Smerdis, figlio di Ciro. Otanes sospetta l'impostura e organizza la cospirazione. I congiurati, inizialmente sei, diventano sette quando arriva Dario e si unisce all'impresa. Una volta ristabilita la calma, cinque giorni dopo il massacro di Smerdis e di altri Magi, i cospiratori si riuniscono per discutere della situazione e delineare il regime politico che ri-

tengono opportuno instaurare. Otanes difende la democrazia: «Mettiamo il popolo al potere», giacché «il potere, a mio avviso, non deve appartenere a un uomo solo [...]. Date il potere all'uomo più virtuoso e ben presto lo vedrete cambiare modo di fare [...]. Al contrario, il regime popolare si fregia del più bel nome che vi sia: 'uguaglianza'». Megabyse, uno dei sette congiurati, propone invece l'oligarchia: «Esporsi all'insolenza della plebaglia scatenata, dopo essere sfuggiti a quella di un tiranno, è un'idea intollerabile [...]. Scegliamo tra i migliori». Dario infine parla a favore della monarchia e conclude: «Il mio parere è di aderire a questo regime e, inoltre, di non abolire i buoni costumi dei nostri padri, perché non ne trarremmo alcun vantaggio». Dopo le sue parole, i quattro congiurati che non avevano ancora espresso la propria preferenza fanno propria questa opinione.

Otanes, però, non vuole assoggettarsi alla decisione presa dai suoi compagni di congiura e, ritenendo che il risultato immediato sarebbe stato che uno solo di loro avrebbe regnato, si ritira dalla competizione proferendo queste parole: «Io non voglio comandare né obbedire»¹.

Più di mezzo secolo dopo, Erodoto narra il complotto dei sette e il suo racconto contiene probabilmente la prima discussione sulla forma *politica* (la costituzione) di un regime *giusto*. Lasciata da parte la tirannide, arbitraria e ingiusta, tre regimi, tre forme di governo («supponiamoli perfetti tutti e tre», dice Dario) si presentano come possibili: la democrazia, l'oligarchia e la monarchia.

Il tenore stesso della discussione – greca e non persiana – presuppone un cambiamento fondamentale nel modo di pensare il politico, cambiamento che ingloba nel proprio movimento sia l'istituzionalizzazione della *polis*, sia la costituzione del mondo fisico. Nel corso effimero di due secoli (tra la prima metà del VI secolo e la fine del V a.C.) il mondo greco assiste alla comparsa, o meglio crea, in lotta con il principio dell'eteronomia sacrale, un nuovo «fondamento» del cosmo. La rappresentazione immaginaria dell'origine esterna o trascendente della *determinazione*, tanto della natura che dell'istituzione, ne viene trasformata in modo radicale². D'ora in avanti, a livello socio-politico, il *nomos* sarà opera degli esseri umani, dipenderà da una decisione politica, da una scelta «razionale» tra altre possibili. O almeno durante il periodo della democrazia ateniese, dopo le riforme di Clistene.

Le forme tradizionali della legge non consentono di interrogarsi sulla sua *legittimità*. Dettata dagli dèi o dai morti in un tempo primordiale, la sua stessa origine rende impensabile, per i membri della tribù – o del gruppo sociale, se si preferisce – qualsiasi interrogativo che metta in pericolo il regime da essa istituito³ e i suoi fondamenti, come rende impensabile qualsiasi velleità di cambiarlo. In questo senso, scrive Cornelius Castoriadis, «il termine stesso di legittimità del dominio applicato alle società tradizionali è anacronistico (ed eurocentrico, o sinocentrico). Tradizione significa che il problema della legittimità della tradizione non sarà posto»⁴.

I sofisti hanno insistito sull'opposizione di *physis* e *nomos*, di natura e legge, e in generale hanno tentato di conciliare questi due elementi della dialettica storica. Tuttavia hanno anche considerato che nella realtà politica *physis* e *nomos* alternano la loro supremazia, svelando così il loro carattere arbitrario. Una situazione critica esige una decisione lacerante o tragica, «e subito la *physis* si impone, impetuosa, applicando la forza sovversiva della sua logica assurda»⁵. Tucidide fa dire ai rappresentanti di Atene di fronte ai magistrati e nobili di Melos, costretti a sottomettersi con la forza delle armi (spedizione degli Ateniesi contro Melos): «Dato quello che si può supporre degli dèi e quello che si sa con certezza degli uomini, noi crediamo che gli uni e gli altri obbediscano necessariamente a una ineluttabile propensione naturale che li spinge a dominare gli altri ogni volta che si trovano a essere i più forti» (416-415, v, 105).

Ma anche il *nomos* è arbitrario o «irrazionale» nella misura in cui è espressione dell'opinione maggioritaria e, di conseguenza, dipende da maggioranze fluttuanti; argomento da cui trae forza la *Costituzione degli Ateniesi* dello pseudo Senofonte, un partigiano dell'oligarchia⁶.

Se la critica del *demòs* o della democrazia fa emergere l'arbitrarietà del *nomos*, invertendo la prospettiva bisogna riconoscere che il relativismo della norma o della legge è al tempo stesso una grande conquista socio-politica ottenuta nel corso dell'interminabile battaglia contro l'eteronomia istituzionalizzata, conquista che concerne l'uomo nella sua dimensione sia individuale sia collettiva. Da quel momento gli uomini sanno (anche se continuano a non volerlo sapere) di essere responsabili della propria società, di

essere i soli garanti del regime della *polis*. Nella creazione greca della democrazia o della politica l'elemento determinante non è dunque il regno della legge, o dell'uguaglianza davanti alla legge (*isonomia*), o del diritto, ma la possibilità di mettere in discussione la legge, di poter pensare e dire no, di criticarla e di cambiarla⁷. La nascita della libertà politica va di pari passo con l'appropriazione collettiva del principio istituyente.

Erodoto era contemporaneo di Protagora. A più riprese è stata sottolineata l'influenza di Protagora sul raffronto e la contrapposizione tra le differenti forme di governo che Erodoto attribuisce ai capi ribelli Otanes, Megabyse e Dario nella loro discussione sul migliore dei regimi⁸, un'ipotesi seducente benché molto criticata.

Il mondo aristocratico in declino si aggrappava alle idee eterne e ai valori immutabili e li contrapponeva alle leggi, ai *nomoi*, che erano diventati la «parola d'ordine» del popolino. I sofisti insistevano su tutto ciò che è per «convenzione» e non per natura, il che permetteva loro di elaborare anche un certo cosmopolitismo e un concetto universale di essere umano, la cui astrazione non derivava dalla trascendenza, come l'idea platonica, bensì da un'esperienza sociale e politica⁹. Si può inoltre rilevare che la sofistica protagoriana era la prima filosofia che postulava un relativismo radicale dei valori, relativismo che unificava le differenti posizioni intellettuali dei sofisti, sia che difendessero l'oligarchia sia che difendessero la democrazia.

Secondo il celebre mito che Platone attribuisce al sofista nel *Protagora*, gli uomini non potrebbero vivere in società senza l'arte della politica; per poterla esercitare ciascuno di loro disporrebbe di una parte uguale di *aidós* (il riconoscimento e il rispetto per l'altro) e di *dikê* (il senso della giustizia). Una politica virtuosa può verificarsi solo tra interlocutori sociali che si riconoscono come uguali¹⁰. Come c'era da aspettarsi, a partire dalle teorie sull'uguaglianza politica, il v secolo a.C. vede nascere modi di pensare che pongono il problema dell'uguaglianza sociale. Il sofista Antifone, per esempio, basandosi sulla *physis* («per natura noi tutti, barbari ed elleni, siamo nati simili in tutto»), afferma il cosmopolitismo e l'uguaglianza: bisognerebbe eliminare le differenze tra le classi sociali, abolire le frontiere tra poveri e ricchi e le linee di demarcazione tra le razze. Ed è probabile che Antifone condannasse anche la divisione tra liberi e schiavi¹¹.

Ma il realismo politico parla con la voce disincantata di Trasimaco. Nel primo libro della *Repubblica* di Platone, Trasimaco constata e interpreta uno stato di fatto: «Il giusto non è nient'altro che l'interesse del più forte»¹². La sua definizione di giustizia si basa sul ragionamento seguente: «[...] è giusto colui che agisce in conformità alla legge; la legge è stabilita da coloro che detengono il potere; le prescrizioni della legge riguardano i privilegi dei potenti; chi agisce nell'interesse del più forte, agisce dunque giustamente»¹³. Riconoscendo in tal modo che la realtà politica rovescia i valori, Trasimaco può dire che la giustizia è «una nobile follia» (in un'altra traduzione, «un candore pieno di abnegazione») e l'ingiustizia la «capacità di decidere saggiamente»¹⁴. Trasimaco critica anche la regola della maggioranza che caratterizza il *nomos*. Nella *polis* democratica il cittadino gode della libertà di parola, ma può agire solo se appartiene alla maggioranza. La forza della legge basata sulla sola maggioranza (senza fondamento etico) esercita violenza su chi è costretto a seguirla¹⁵.

Verso la metà del v secolo a.C. ad Atene il dibattito sia sulla politica sia sulla filosofia politica è intenso, e forse lo è anche in qualche altra comunità del mondo greco. È sintomatico, sostiene Moses Finley, che nessuno dei grandi sofisti sia ateniese di origine¹⁶, e dato che nelle diverse «città» vige una gran varietà di disposizioni costituzionali, non è strano che i due fatti abbiano stimolato i primi tentativi di analisi del regime politico.

La tensione costante tra democrazia e oligarchia si mantiene viva nell'Atene democratica. L'origine tradizionale e immutabile della legge ha ricevuto un duro colpo. Il relativismo del *nomos* della *polis* è ormai sancito. La libertà, pubblica e privata, è accettata da amici e nemici come una delle basi del regime democratico¹⁷, ed evidentemente è sancita anche una delle condizioni di tale libertà, vale a dire l'*isonomia*, che si esprime come una libertà positiva sotto forma di *isegoria*.

L'uguaglianza rimane invece la proposizione inaccettabile, il bersaglio di tutti i nemici della democrazia, oltre al fatto di non essere mai esistita nella pratica, «là dove sussistono disuguaglianze nella fortuna, nelle relazioni, nell'autorità politica»¹⁸.

Sia la democrazia sia l'oligarchia pretendono di guidare la società verso la virtù e la giustizia tramite «il governo delle leggi e non degli uomini». Nei tempi lontani del governo aristocratico, il

popolo chiedeva leggi, codici, contratti scritti, il che significava una pratica dotata di senso per sfuggire all'arbitrarietà del potere. Di conseguenza, anche la monarchia, secondo Aristotele, si esercita in base a leggi, poiché «la monarchia, ricordiamolo, è una delle costituzioni corrette»¹⁹. I re «regnano in virtù della legge e su popoli pienamente consenzienti, i tiranni su soggetti costretti e forzati»²⁰.

Nella Grecia classica, sembrerebbe che nessuno critichi il principio del «governo della legge». Ma la difficoltà si presenta altrove: chi ha diritto di stabilire la legge? Il *demos* nel suo complesso? O coloro che governano, che siano eletti o meno?

La prima discussione sulla giustificazione politica dei tre regimi corretti, riferita da Erodoto, finisce – ed è importante sottolinearlo – con un rifiuto individuale a sottomettersi. Otanes pone sullo stesso piano negativo l'atto di comandare e quello di obbedire.

Secondo Aristotele, segno distintivo della democrazia «è vivere ciascuno come vuole, perché, come si dice, questa è la funzione della libertà, se è vero che il carattere distintivo dello schiavo è di non vivere come vuole. Ecco dunque la seconda norma della democrazia [la prima era che «la decisione della maggioranza ha autorità assoluta»], da cui discende la pretesa di non essere governati assolutamente da alcuno o, se ciò non è possibile, di governare ed essere governati a turno; e così questo secondo fattore corrobora il principio della libertà fondata sull'uguaglianza»²¹.

Governare ed essere governati, a turno, come espressione della libertà? Difficile. Dell'uguaglianza? Forse. Ma immaginare un mondo dove nessuno comanda o obbedisce, una *polis* organizzata senza coazione politica, senza una qualche forma di *arkhê*, non è stato pensabile prima della fine del XVIII secolo. L'idea dell'assenza o dell'abolizione radicale di ogni sorta di costrizione o dominio non è facile da perorare in un mondo socio-politico storicamente basato sull'eteronomia, la gerarchia e il potere. Senza dubbio, la difficoltà risiede nel modo in cui si immagina l'obbligo, che l'esistenza di un *nomos* esige, senza un qualunque potere di costrizione.

Fino alla tarda modernità ogni riflessione politica considerava il dominio (o un certo livello di dominio) come un fatto naturale. La concezione tradizionale della legge non ammetteva dubbi sulla sua legittimità, così come, dopo l'invenzione della democrazia, o più in generale della politica, da parte dei Greci, la concezione del *nomos* nella sua dimensione politica non è stata pensabile senza una forma

di comando, di guida, di governo, preposto ad applicarla. Vale a dire, senza una forma di relazione istituzionalizzata di *comando* e *obbedienza*.

Il termine *anarkhia* compare in un primo tempo (Omero, *Iliade*, II, 703 e 726; Erodoto, *Storie*, IX, 23) per designare una situazione nella quale un gruppo armato, o un esercito, si ritrova senza guida. Il significato comune del verbo *arkhein* era quello di prendere l'iniziativa, cominciare una battaglia o un discorso. Così *arkhê* designava ciò che è all'origine di una successione temporale. Aristotele lo usa in questo senso quando dice che «principio (*principium* traduce in latino il termine greco *arkhê*) si dice in primo luogo del punto di partenza del movimento della cosa» (*Metafisica*, V, 1012b 34). Ma *arkhê*, connesso all'idea di prendere l'iniziativa, ha anche la connotazione di comando, potere o potere politico.

Questo doppio significato di *arkhê* (inizio o origine e comando) darà come derivati: 1) *arkhaios*, che «risale alle origini» e che nella lingua moderna dà l'idea di antichità (archivi, archeologia, arcaico); 2) *arkhein*, comandare, ordinare, da cui – oltre ad *arkhon*, *-ontos*, carica ateniese di un magistrato, o *arkheion*, residenza dei principali magistrati – il prefisso *arkhi*, che indica superiorità (arcidiacono, arciduca, arciprete), e il suffisso *arkhia*, che indica la forma politica: monarchia, oligarchia, gerarchia, anarchia (termine che in Francia compare nel XIV secolo, ma si trova raramente prima del XVII), autarchia.

L'attribuzione a qualsiasi regime politico di un potere coercitivo pare evidente o naturale come se il dominio fosse intrinseco al politico, e ancor oggi risulta evidente alla maggior parte delle persone. Questa apparente ovvietà, questo andar da sé, ha indotto a considerare il concetto di *arkhê* come più o meno neutro. Le cose non sono andate così per quanto riguarda il concetto di *anarkhia*, che è rimasto marchiato dallo stigma della disorganizzazione: senza un capo, senza qualcuno che comanda, la società si disintegra, il caos divora il sociale. Quando il termine «anarchia» si generalizza nella Francia rivoluzionaria, designerà in negativo coloro che sono accusati di creare il disordine e di promuovere la rivolta. Per la rabbia e la passione prodotte da un'oscura ambivalenza, l'anarchico è accusato di voler disorganizzare la società politica e indebolire l'autorità e attaccare il potere costituito (secondo il vocabolario: fautore di tumulti, promotore di disordini), ma al

tempo stesso gli si attribuisce il nobile desiderio di estremizzare la rivoluzione, di voler livellare ruoli e fortune. Come ha scritto il girondino Brissot, che flagello per la società questa dottrina anarchica che vuole stabilire un'uguaglianza universale e di fatto!

Ritorniamo per un attimo al v secolo a.C., dato che la capacità di riflessione ci dà la possibilità di balzare attraverso i secoli, e proseguiamo la lettura di Erodoto dove l'abbiamo lasciata, lettura che ci illumina sulla realtà del potere. Dopo che Otanes si era ritirato dalla competizione, gli altri sei cospiratori «cercarono il modo più equo di scegliere un re» e adottarono il seguente: «Al levar del sole essi sarebbero andati a fare una passeggiata a cavallo nei dintorni della città e colui che possedeva il cavallo che avesse nitrato per primo sarebbe stato dichiarato re». Ma Dario non si fida della sorte e chiede al suo palafreniere di darsi da fare perché tale onore non ricada su qualcun altro. Calata la notte, Olibares, il palafreniere, da uomo avveduto, legò una giumenta in un punto del quartiere dove i sei cavalieri sarebbero passati il giorno dopo; vi condusse il cavallo di Dario «e lo fece girare attorno alla giumenta a più riprese per adescarla e per permettergli infine di montarla». Alle prime luci dell'alba, quando i congiurati arrivarono sul loro cavallo nel punto dove si trovava la giumenta, «il cavallo di Dario vi si precipitò e nitrì. Nello stesso istante un lampo solcò il cielo sereno e il tuono rimbombò». I suoi compagni riconobbero in lui il vincitore e si prostrarono ai suoi piedi. La potenza dell'impero persiano andò aumentando e, secondo quanto si racconta nelle *Storie*, Dario fece costruire un bassorilievo di pietra che rappresentava un uomo a cavallo con la seguente iscrizione: «Dario, figlio di Istaspe, grazie al valore del suo cavallo [l'iscrizione ne riportava il nome] e di Olibares, il suo palafreniere, è diventato re dei Persiani»²².

Il racconto di Erodoto sulla cospirazione dei sette e sull'origine del regno persiano è interessante dal punto di vista della filosofia politica per molteplici ragioni: non solo, come abbiamo già detto, vi troviamo la prima discussione sulla forma di governo, la *politeia*, di un regime giusto, oltre al primo rifiuto dell'obbligo di comandare o di obbedire, ma, nella trama della storia, leggiamo anche i molteplici ingredienti del potere politico reale.

Vediamo. Sullo sfondo abbiamo il regime ingiusto, l'usurpazione del Magio, l'arbitrarietà, la tirannide. La *forza*, la cospira-

zione e il massacro. La *ragione* (*logos*), il discorso, l'ideologia. L'*astuzia*, l'inganno, l'imbroglio (di fronte al potere, etica e politica si dissociano). Il segno dell'*eteronomia*, il sacro, l'accettazione della magia (il grande mistero del potere è l'obbedienza). E per finire l'*arroganza* di coloro che comandano, che incidono la loro menzogna, l'origine illegittima della loro condizione, su un monumento di fronte al mondo.

Il potere delle parole

Il potere politico, nella misura in cui si esprime mediante una rappresentazione immaginaria centrale che organizza l'universo socio-politico nel suo complesso, è una forza oscura difficile da individuare nella realtà delle istituzioni, nell'onnipresenza del discorso che le legittima e nella partecipazione inconsapevole di tutti.

Se vogliamo avvicinarci ai problemi posti dal potere, bisognerà spulciare alcuni termini del linguaggio politico²³ con i quali il potere si manifesta e al tempo stesso si occulta. Citando un autore contemporaneo, diremo che «un problema filosofico [nel nostro caso di filosofia politica del potere] risultava dall'adesione inconsapevole a postulati iscritti nel linguaggio che era servito a enunciarlo, postulati che bisognava mettere in discussione prima di poter delineare seriamente il problema stesso»²⁴.

Per esempio, i sette congiurati discutono di *oligarchia*, *monarchia* e *democrazia*. L'*arkhê* nelle mani di pochi, l'*arkhê* nelle mani di uno solo, ma quando il popolo governa, possiede il *kratos*. Del resto, come l'aristocrazia.

L'origine semantica delle parole è olistica e storica. Evitiamo l'anacronismo, d'accordo. Ma l'etimologia ci indica, forse, i «geni» di antiche eredità.

Nei testi omerici il *kratos* è la capacità di imporsi in una prova di forza, nella lotta e anche nelle assemblee. Degli dèi o degli uomini si dice che hanno il *kratos*. L'evoluzione lessicale costituisce attorno a *kratos* due gruppi distinti: uno si articola attorno alla nozione fisica o morale di predominio o superiorità nella lotta, il che produce termini che enunciano il «potere» in quanto facoltà individuale o il «potere» in quanto potenza o *potestas* territoriale o politica. L'altro gruppo discende dalla nozione fisica di «duro» e

conserva, sia in senso proprio sia figurato, l'idea di «brutale, crudele, penoso»²⁵.

Sembrirebbe che nella Grecia della *polis* si connetta a *kratos* un valore peggiorativo, se non inquietante²⁶. Gli Ateniesi non ritengono necessaria alcuna giustificazione particolare per affermare il *kratos* su altre città del loro impero marittimo, ma all'interno della *polis*, quando governa il *demòs*²⁷, sorge una specie di contraddizione tra *arkhè* e *kratos*: l'uguaglianza dei cittadini presuppone una certa unità del gruppo, o della categoria, e la possibilità per tutti, a turno, di esercitare il potere o di accettare l'obbedienza, come nella definizione di Aristotele. Si chiede Nicole Loraux: «In che modo articolare questa permanente redistribuzione dei ruoli che si svolge nell'*arkhè*», che sarebbe l'ideologia della democrazia, «con l'affermazione di un *kratos*?»²⁸. Il *kratos*, infatti, dovrebbe servire a designare la superiorità o il dominio di una parte sull'altra, o di un partito sugli altri. Questa è l'accusa e l'argomentazione degli oligarchi, nemici della democrazia, che possiamo leggere nel già citato libello *La costituzione degli Ateniesi*: «Ci sono persone che si meravigliano che gli Ateniesi non perdano occasione per favorire i peggiori, i poveri e gli uomini del popolo invece dei buoni: è proprio in questo che si rivela la loro abilità a mantenere il potere del popolo».

Si può ritenere che il termine *demokratia* (anomalo in un vocabolario politico che con il suffisso *-arkhia* aveva elaborato la denominazione degli altri regimi giusti, oligarchia e monarchia, e che avrebbe dovuto dare *demarkhia*) fosse forgiato dagli avversari del regime come termine peggiorativo, poi rivendicato dalla successiva tradizione democratica, dimentica del significato originale.

D'altronde, a quell'epoca, quando ad Atene fioriva una democrazia diretta, gli stessi democratici ricorrevano a molteplici cautele oratorie per usare il termine che oggi serve a designarli. Tanto che ci si dovrebbe chiedere se nel v secolo a.C. esistesse ad Atene una teoria organica della democrazia costruita dai suoi fautori²⁹ e come mai, di fronte alla profusione di critiche filosofiche e di libelli oligarchici, questi ultimi non abbiano mai risposto per iscritto ai detrattori della democrazia³⁰.

Risolvere tale quesito con la divisione dei compiti tra oppositori e fautori del regime (polemisti e pamphlettisti da un lato, pacati uomini d'azione dall'altro) sembra un po' semplicistico e non

spiega niente. Si potrebbe forse pensare a una non accettata consapevolezza della contraddizione latente tra il nascente ideale dell'autonomia e l'esercizio del potere, o alla difficoltà di serbare l'ideologia di una *arkhê politikê* rispetto alla realtà del *kratos*. Finley ha rilevato che «in tutte le epoche della sua esistenza la *polis* è stata una realtà e un ideale al tempo stesso», e tale ideale tendeva a misconoscere le divisioni politiche effettive. Quando Pericle afferma che la povertà non è un handicap a livello delle cariche elettive, enuncia un principio ugualitario e, implicitamente, riconosce l'esistenza di una gerarchia di prestigio (e di patrimonio) all'interno della *polis*³¹.

L'*arkhê politikê*, la forma politica del potere, si colloca nella prospettiva opposta alle parole di Otanes. Nella visione aristotelica, l'autorità politica è una forma di *arkhê* che si esercita su persone della stessa origine e sugli uomini liberi: comandare dopo aver obbedito e prima di obbedire di nuovo. L'uomo libero deve imparare a governare praticando in prima persona l'obbedienza. «Così a buon diritto si afferma ancora che non si può comandare bene se non si è obbedito in prima persona» (massima attribuita a Solone)³².

In un regime democratico, dunque, la forma politica del potere si contrappone in teoria a quella che si potrebbe chiamare l'autorità padronale (*despotikê arkhê* o, in latino, *dominica potestas*). Dispotico, dispotismo, dominio ci avvicinano all'attuale polisemia della parola «potere», ma esigono ancora un po' di pazienza e di sforzo per non cedere alla tentazione di abbandonare l'analisi delle parole.

Dispotismo e dominazione hanno la stessa origine etimologica. Una radice indo-europea, *dem*, che significa «casa», luogo in cui si abita, compare nella parola greca *despotês*, da *dems-potês*, «padrone di casa». In latino: *domus*, da cui deriva *dominus*, «padrone di casa», il padrone, *dominari*, «essere il padrone», e *dominatio*, «sovranità». Basso latino: *dominarium*, «dominio».

Accanto a *dem*, il greco contiene la forma *potês*. In i.e. *poti-* designava il capo del gruppo sociale di qualsiasi dimensione: famiglia, clan, tribù. In latino, all'aggettivo *potis* si collega *potestas*, *-atis*, da cui derivano potere, potenza, potere politico. Latino volgare: *potere*³³.

Arrivati a questo punto della nostra riflessione, riprendiamo i

problemi posti. In primo luogo l'importanza capitale per il pensiero politico, grazie soprattutto all'impegno della grande sofistica, del riconoscimento del *relativismo radicale* del *nomos*, vale a dire dell'abbandono dell'eteronomia. In secondo luogo, come conseguenza, si presenta la necessità di discutere quale sia il regime adatto, o giusto, dal che scaturisce il problema dell'obbligo socio-politico di rispettare, di sottomettersi o di obbedire alla legge. La conclusione logica di quanto precede sarà di sapere chi stabilisce i *nomoi*, qual è la partecipazione di ciascuno alla decisione generale, e come accedere all'*autonomia*, vale a dire alla capacità individuale e sociale di dettare (a se stessi) la propria legge. In terzo luogo, come rappresentarsi l'*obbligo*? Come l'alternarsi di comando e obbedienza (*demarkhia*)? Come obbedienza e subordinazione a un ordine istituzionalizzato di dominio, di superiorità, di organizzazione gerarchica, di obblighi reciproci ma necessariamente asimmetrici tra governanti e governati? O come un rifiuto comune di comandare e obbedire? E, in quarto luogo, mediante i concetti originariamente legati alle prime forme non tradizionali del potere politico (*arkhê* e *kratos* sono sempre presenti nel nostro linguaggio: burocrazia, monarchia, aristocrazia), ci avviciniamo ai contenuti dei termini che nella filosofia politica del mondo moderno giustificano la necessità dello Stato.

Il termine più generale in campo politico è *potere*, che comprende o funziona come sinonimo di dominio, impero, autorità, *potestas*, potenza. Mentre dominio ha un connotato negativo per «gli amanti della libertà», potere si pretende neutrale dal punto di vista dei valori e anche della politica³⁴. Tuttavia il contenuto semantico di potere oscilla tra due poli: *capacità* e *dominio* (è una delle contraddizioni possibili, ma si possono trovare altre opposizioni significative come potere e dovere, e lo si vedrà più avanti).

Come abbiamo visto, potere, in quanto verbo transitivo, deriva dal latino volgare *potere*, che a sua volta rimanda al verbo classico *posse*, «essere capace di», che può connotare importanza, influenza o efficienza. Il presente *poteo*, «io posso», sostituisce il presente classico *possum*, e in quanto forma ricostruita risale a *potis*. In tutte le lingue di origine latina, il sostantivo «potere» designa la capacità di fare o la facoltà di agire, di produrre un'azione sulle cose. Una delle capacità proprie dell'uomo è quella di far(si) obbedire. Quindi, in un ambito politico organizzato per e dal do-

minio, con potere si designa il potere politico, l'autorità³⁵ dello Stato.

In quanto verbo ausiliario, *potere* fa parte, con *dovere*, della categoria linguistica della modalità: «potere» esprime la possibilità, «dovere» la necessità (egli può comandare, egli deve comandare). Questi verbi possono assumere relazioni sintagmatiche (egli deve poter comandare) per segnalare un alto grado di probabilità³⁶. Ma ciò che qui ci interessa è separare i diversi contenuti semantici, che sono quasi sempre nascosti nel linguaggio quotidiano e che nella pratica mantengono una certa confusione. Il che rende difficile la critica radicale del dominio: questa confusione, cioè, serve al potere politico.

Per esempio, nell'educazione dei bambini si sente spesso dire: «Non puoi fare questo», mentre il bambino ha tutte le capacità per farlo. In realtà la frase significa «non devi fare questo» in funzione di una norma o di una protezione generalmente non esplicitata.

Il potere slitta rapidamente dalla capacità attiva e *intenzionale* del «poter fare», propria dell'essere umano, alla capacità inerte, non intenzionale, di produrre degli effetti propri alle cose (la capacità di scaldare propria del fuoco, la potenza di un motore), fino al potere del «poter comandare» e del farsi obbedire (capacità, potenza, autorità, forza). Per dirlo con le parole di Amedeo Bertolo: «Dietro a ciò che viene definito potere, quante funzioni sociali universali (e necessarie) vi sono e quante funzioni proprie a una relazione di dominio?»³⁷.

Potere e dominio

Il dominio implica necessariamente una relazione asimmetrica: uno (o una parte) domina, l'altro (o l'altra parte) si sottomette. Se la relazione si istituzionalizza, nasce la gerarchia³⁸, l'asimmetria non è più legata alle circostanze o alle situazioni.

Ma istituzionalizzare o istituire significa stabilire una norma, dare origine, fondare. L'istituzione contiene la regola che gli uomini si danno fondandola.

L'estensione concettuale del vocabolo «dominio» (come quella della parola «potere», ma su scala più ridotta poiché il dominio contiene necessariamente l'idea di una superiorità, di un *kratos*, o

di un diritto di proprietà sulle cose o sulle persone) comprende due aspetti che bisogna dissociare o discriminare «d'imperio»³⁹.

Il dominio è un fatto di natura che appartiene più alla *physis* che al *nomos*? In un certo numero di specie la relazione tra i membri di un gruppo assume la forma di un'organizzazione gerarchica nella quale un individuo (o alcuni individui) si pongono in posizione dominante rispetto ad altri che adottano una posizione di subordinazione (generalmente espressa tramite la fuga o un determinato atteggiamento posturale). Se all'interno della *dominanza* si istituisce una scala, ogni individuo occuperà un rango sociale; tale discriminazione gerarchica può comportare conseguenze gravi per i subordinati: gli individui subordinati non si nutrono prima dell'individuo dominante e possono essere esclusi dalla riproduzione. Questo tipo di organizzazione si trova tra alcune specie di invertebrati e in numerosi raggruppamenti sociali di vertebrati: pesci, rettili, uccelli, mammiferi, compresi evidentemente i primati. I comportamenti sono spesso ritualizzati: basta che l'individuo dominante minacci perché l'animale subordinato risponda in modo complementare.

Generalmente i fenomeni di *dominanza* sono descritti in maniera antropomorfa, il che facilita non solo l'attribuzione di motivazioni *intenzionali*⁴⁰ a tutte le manifestazioni del regno animale, ma al tempo stesso apre la strada semantica all'interpretazione inversa, consentendo l'attribuzione all'uomo di comportamenti non intenzionali propri alla causalità naturale.

I racconti di galline dominanti nella gerarchia di beccata o di maschi despoti in un branco di babbuini sono ben noti, ma è possibile attribuire alla gallina la passione del potere e il malcelato godimento di fronte alla sofferenza e all'umiliazione⁴¹ della gallina subordinata? È possibile attribuire al babbuino dominato la vergogna delle proprie catene e la sorda rivolta quotidiana che prepara nell'ombra la liberazione dei propri fratelli di sventura?

La metafora antropomorfa comprende tutte le relazioni di dominazione-sottomissione e, così facendo, contamina ogni situazione asimmetrica di potere con il significato assunto nell'ordine politico dalla relazione, o legame, *comando/obbedienza*. Comandare e obbedire sono termini propri del comportamento simbolico, intenzionale; essi presuppongono un tipo di interazione sociale che non è regolata in modo deterministico da meccanismi biologici in-

traspecifici. L'obbedienza non esiste senza la capacità di disobbedire. Dare un ordine esige che coloro che lo ascoltano siano pronti a eseguirlo o a rispettarlo, sia perché lo considerano giusto, sia perché vi sono costretti dalla forza (forza che si esercita tramite la minaccia oppure tramite le modalità inconscie di sottomissione, tradizionali o caratterologiche). Tanto la legittimazione quanto la critica del potere sono forme politiche di regolazione sociale specificamente umane. Gli uomini sono i soli animali capaci di opporsi all'ordine costituito e, di conseguenza, i soli capaci di scegliere tra sottomissione e ribellione.

Cionondimeno, dato che l'azione umana ha costruito società gerarchiche nel corso della sua storia, la metafora antropomorfa si rovescia e la relazione di dominazione-subordinazione è vista come «naturale», e dunque ineluttabile. In realtà il *dominio politico* è un tipo di struttura di potere fondamentalmente diverso da quello delle disuguaglianze o asimmetrie che abbiamo chiamato *dominanza*, così come delle asimmetrie situazionali presenti in tutte le interazioni sociali. Già dalle società ominidi, almeno dall'*homo sapiens sapiens* in poi, è il dominio non politico a trovare il suo fondamento e la sua giustificazione nei sistemi simbolici di legittimazione (ideologici) del dominio politico esistente, e non il contrario.

Il *nomos*, come i Greci avevano scoperto tanto tempo fa, è arbitrario, tributario di un relativismo radicale⁴². Da allora, a eccezione delle lunghe eclissi prodotte dal peso schiacciante della sacralità⁴³, sappiamo di poter dire, con Otanes, «non voglio né comandare né obbedire», ma sappiamo anche che, facendolo, ci scontreremo con una comunità politica organizzata che dispone di poteri coercitivi. In definitiva, la funzione ultima della filosofia politica antica e moderna è stata la «giustificazione della legittimità politica di coercizione», vale a dire la giustificazione dello Stato e della sua legittimità. L'anarchismo post-illuministico, nel momento in cui ha postulato un principio di organizzazione sociale senza dominio politico, ha rappresentato l'abbandono totale del paradigma tradizionale di un dominio giusto o necessario.

L'anarchico, come Protagora nell'antichità, «ha osato far comparire le invenzioni del diritto davanti al tribunale della ragione»⁴⁴. Supponiamo che il lettore conosca la critica anarchica dei sistemi simbolici di legittimazione del potere e non la esporremo in questa

sede. Ciò che qui più importa è che il dibattito sulle ragioni che legittimano il dominio politico, e sulla sua critica, non offuschi il fatto storico di un potere politico che precede qualsiasi teoria di legittimazione.

La realtà del potere politico, spogliata dagli orpelli che la rendono presentabile, è espressa generalmente da pensatori autoritari e conservatori che riconoscono una specie di razionalità propria all'«arte di governare», che potrebbe essere definita come una teoria pura dell'azione.

Gabriel Naudé, per esempio, nelle sue *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639)⁴⁵ spiega che in ultima analisi (come rivela la necessità del «colpo di Stato» in situazioni straordinarie) le ragioni di una politica e il principio della sua giustificazione risiedono nel successo dell'azione intrapresa. Poco importa la struttura dello Stato e la natura del regime: Naudé ritiene che l'azione propriamente politica occulti le proprie ragioni profonde, *arcana imperii*, poiché non discende né dal diritto né dalla morale, né dalla religione, né dall'ideologia, bensì esclusivamente dalle necessità del potere, dalla sua stessa esistenza.

«La viva consapevolezza del significato del caso eccezionale che domina il diritto naturale nel XVII e XVIII secolo sfuma rapidamente con l'instaurarsi di un ordine relativamente durevole», ha scritto Carl Schmitt. Ciò non impedisce che occultamente perduri, come un addensamento di tale realtà, questo «segno» – o tratto, o rappresentazione – che definisce il potere politico, come dimostra la situazione eccezionale: *quidditas* del potere che non è necessariamente né l'uso né la minaccia della forza. Schmitt, a partire dall'idea di sovranità, riprende la concezione della razionalità politica fondata sul successo dell'azione e, poco prima dell'ascesa al potere del nazismo, apre la sua *Teologia politica* con questa frase: «È sovrano colui che decide della situazione eccezionale», cui fa seguito il suo logico corollario: «Anche l'ordinamento giuridico, come qualsiasi altro ordinamento, si fonda su una decisione e non su una norma». E aggiunge: «L'esistenza dello Stato serba qui una incontestabile superiorità sulla validità della norma giuridica. La decisione si libera di ogni obbligo normativo e diventa assoluta in senso proprio. Nel caso eccezionale, lo Stato sospende il diritto in virtù di un diritto di auto-conservazione. [...] Il caso eccezionale rivela con la massima chiarezza l'essenza dell'autorità dello Stato. È

qui che la decisione si separa dalla norma giuridica, e l'autorità dimostra che per creare il diritto non c'è affatto bisogno di avere ragione»⁴⁶.

Così l'azione politica del potere si libera, o si sgancia, da qualsiasi legittimità che possa basarsi sulla normatività etica; il che ricorda la posizione dei sofisti, che vedevano nella realtà politica l'alternanza del *nomos* e della *physis*: quando una situazione critica esige una decisione lacerante, «la *physis* si impone impetuosa» e uomini e dèi «obbediscono necessariamente a una propensione naturale ineluttabile che li spinge a dominare gli altri ogni volta che si trovano a essere i più forti». Dunque il riconoscimento dell'esistenza storica del dominio politico si sovrappone e si confonde con la teoria della sua necessità.

Allora si profilano due modi di giustificare il dominio politico: il dominio è considerato inaccettabile, cattivo, negativo, e tuttavia necessario a livello politico per regolare i conflitti in una società non trasparente. Ovviamente, considerandolo necessario, la connotazione valoriale ne viene rovesciata. Proposizione tradizionale del grado di dominio necessario o giusto. Ma tale idea si mescola, consciamente o inconsciamente, con un'altra di tipo antropologico che, come abbiamo detto, è quella della «naturalizzazione» del dominio, «naturalizzazione» che immette in una gamma progressiva i fenomeni di dominanza, includendo gli aspetti fisici o psicologici dell'interazione asimmetrica, o della forza carismatica, fino a integrarvi l'autorità paterna.

È possibile parlare in senso stretto, ossia in termini di filosofia politica, di «dominio pre-politico»? In questo campo semantico si vede chiaramente come la polisemia del termine «dominio» offuschi la comprensione e serva al persistere di ciò che è stabilito. In altre parole, la polisemia opera nel senso della perpetuazione del regime di dominio politico e diventa una strategia del gruppo o della classe dominanti.

In un interessante trattato sulla giustizia politica, nel quale è a lungo discussa la posizione anarchica, Otfried Höffe⁴⁷ considera che: «La gradazione di forme di dominio inizia con un dominio pre-politico, con un ordine di superiorità semplicemente sociale che non presenta alcun carattere giuridico e politico e che potrebbe anche definirsi *dominio naturale*. [...] Una gerarchia sociale, che è più elementare di una relazione di proprietà (relazione

giuridica) e che di conseguenza presenta, in una prospettiva sistematica, un ordine di superiorità/inferiorità, deriva così da una gerarchia naturale».

Appartengono a una gerarchia naturale le capacità differenziali come l'abilità manuale, la forza fisica, il controllo emotivo, l'esperienza o la conoscenza, tutte capacità che determinano relazioni asimmetriche. Dato che «ancor più elementare è la superiorità degli adulti o dei genitori sui bambini», secondo il nostro autore una legittimazione del dominio potrebbe («e la sua minuziosa ricusazione dovrebbe») cominciare proprio da qui. Proviamo a criticare tale assunto: la prima ricusazione consisterebbe nell'affermare che le capacità differenziali – abilità, forza, esperienza e così via – possono creare e creano superiorità situazionali, ma non una gerarchia sociale, poiché tali capacità sono distribuite nella popolazione in maniera aleatoria e non sono prerogativa di un rango, né lo creano. In ogni situazione sociale la costrizione che può derivare dalla forza, dall'astuzia e dall'abilità di un individuo su un altro *non* è il dominio politico e di conseguenza nessuno le attribuisce la minima «legalità». A meno che la coazione esercitata non sia definita come appartenente al campo istituzionale del potere politico.

Meglio ancora, le «superiorità» situazionali possono essere liberamente perseguite per «buone ragioni»: come diceva Michail Bakunin, «quando si tratta di stivali, mi affido all'autorità del calzolaio»⁴⁸.

Di tutt'altra natura è la «superiorità naturale» adulto/bambino o genitore/bambino, perché costituisce il terreno su cui si svolge l'educazione o, più in generale, la socializzazione degli esseri umani. Nella socializzazione le capacità individuali (il poter fare) si articolano con le forme istituzionali del potere politico. E il dominio esterno si riproduce mediante le forme inconsece di sottomissione all'autorità⁴⁹. Il livello simbolico, significativo o intenzionale, abbraccia la totalità del comportamento individuale e sociale; le «rappresentazioni immaginarie centrali»⁵⁰ organizzano i ruoli rispettivi degli attori sociali, contengono il principio fondatore del «regime». In un sistema gerarchico, statuale, il dominio politico conferisce il proprio senso a ogni relazione sociale asimmetrica. Probabilmente l'organizzazione del campo semantico effettuata da e per il dominio impedisce o rende difficile lo sviluppo di legami ugualitari, essendo l'uguaglianza, come la libertà e il do-

minio, rappresentazioni del campo politico. Il dominio politico non nasce dunque da asimmetrie naturali e situazionali. Il dominio politico le organizza e le gestisce.

L'uso della proposizione «dominio pre-politico» potrebbe far pensare a un substrato eco-biologico da cui sorgono «naturalmente» le condizioni della coercizione e la struttura del potere. Sarebbe più logico parlare di forme non politiche delle relazioni di potere (capacità di decisione, di influenza, di forza di far(si) obbedire), anche se sappiamo che tali asimmetrie non politiche sono sempre contaminate, nel mondo umano socio-storico, dalla significazione politica introdotta dal dominio. Allora si potrebbe parlare di livello non politico, «di un grado zero del dominio».

Secondo lo schema di Höffe che stiamo commentando, un *primo grado* del dominio si istituisce quando i genitori o gli adulti estendono la propria autorità o superiorità al di là del tempo e delle condizioni nei quali, anche con la forza e la costrizione, la loro funzione o il loro aiuto sono necessari. Ma in questo caso si tratta di una estensione situazionale (diremmo «privata», se il termine non avesse una connotazione giuridica) non politica delle forme di potere (estensione di un'asimmetria non giustificata in rapporto alle reciproche capacità), oppure è una relazione istituzionalizzata con obblighi reciproci, come pensa Höffe, e allora fa parte del *secondo grado* del dominio o potere politico propriamente detto.

Noi riteniamo che il potere politico o dominio si costituisca con l'istituzionalizzazione della relazione comando/obbedienza in seno a un sistema simbolico di legittimazione che, al tempo stesso, è il principio metafisico di organizzazione gerarchica della società. Tale principio (*arkhê*) di organizzazione gerarchica⁵¹, impossessandosi della definizione del politico, sviluppa un processo di autonomizzazione dell'istanza politica che produce due effetti: il primo è la rottura radicale tra il livello politico della legittimazione del potere (che definisce lo Stato⁵²) e la società civile⁵³; il secondo effetto pone ogni relazione asimmetrica (capacità differenziali) presente all'interno della società globale sotto la determinazione di un *obbligo politico* o *dovere di obbedienza*. Vale a dire, la trasformazione di ogni relazione asimmetrica, sia a livello formale sia a livello inconscio, in una relazione dominante/dominato.

Secondo Höffe, il dominio politico (il *secondo grado* del dominio) «comincia là dove gli ordini di superiorità si presentano nel

quadro di un regime giuridico e politico»; e aggiunge un *terzo grado* di dominio «post-politico» (*sic*), che sarebbe la personalizzazione del potere (*despotikê arkhê*) tipica della tirannide.

In questo modello graduato di dominio, che va dall'autorità naturale al dispotismo, l'anarchia appare correlata a una critica «regredente», cioè in progressione decrescente rispetto ai gradi definiti dal modello, che conduce «naturalmente» a un'aporia⁵⁴.

Il modello propone «l'anarchia, o assenza di dominio, come una progressiva diminuzione del dominio che, da un punto di vista sistematico e non storico, si compie in tre gradi». Per quanto riguarda il *terzo grado*, non ci sono problemi: dal VI secolo a.C. fino ai nostri giorni la maggior parte delle teorie politiche e giuridiche ha criticato il dispotismo, la tirannide e la dittatura. Sulla stessa linea si può anche considerare una tendenza storica della società secolare a vedere lo Stato «di diritto» come auspicabilmente povero di dominio, naturalmente all'interno del quadro della propria prerogativa a esercitare una coercizione legittima. «Ma questa società, nella sostanza, resta legata all'ideale pre-anarchico di un potere coercitivo giusto», di un grado di dominio legittimo.

Il cambiamento di paradigma introdotto dall'anarchismo, «la provocazione che gli è connessa nella prospettiva della giustizia politica», comincia solo con la critica del *secondo grado* di dominio politico. L'anarchismo postula infatti l'abolizione di qualsiasi dominio politico, coerentemente con il suo *corpus* teorico. Ma definendo l'anarchismo solo in negativo, in quanto assenza di dominio, lo schema scivola rapidamente verso condizioni insuperabili. In questa prospettiva, l'anarchismo eliminerebbe anche il *primo grado* «pre-politico» del dominio, il che risulta logico se, come abbiamo detto, ogni asimmetria di potere istituzionalizzato (al di là del tempo e delle condizioni della sua necessità sociale) entra nel livello del dominio politico. Quello che risulta inaccettabile è il seguito della riflessione, quando si pretende che un *anarchismo radicale* debba rifiutare «qualsiasi costrizione sociale e non soltanto la sua forma giuridica e politica»⁵⁵ e ciò in ragione del fatto che per «costrizione sociale» si intende qualsiasi *obbligo* di aiuto, di reciprocità o di convenzione. L'anarchismo significherebbe dunque la scomparsa di qualsiasi norma, sarebbe un'*anomia*⁵⁶, poiché qualsiasi norma obbliga. Il libero patto esige che ci si attenga a ciò che è stato concordato. Il contratto si onora, la parola data si rispetta.

Una regola è osservata, in caso contrario non è più una regola. Anche per gli anarchici, e per gli anarchici più che per qualsiasi altro. Anarchia e anomia sono termini antinomici.

«Certo» diranno coloro che si pongono da un punto di vista tradizionale della continuità graduale del naturale, del sociale e del politico. *Ergo*, l'anarchismo si trova in piena contraddizione con se stesso. Stretto nella contraddizione, più di un anarchico, per ribellione o per il dolce gusto della provocazione, dirà: «Niente mi costringe, nessun vincolo mi lega. Sono contro ogni istituzione, contro ogni norma»⁵⁷. Ma noi diciamo che la contraddizione non è interna all'anarchismo, ma è un prodotto dei termini usati per trattare il problema.

Istituzione e obbligo sociale

Verso la fine del XIX secolo, Errico Malatesta difendeva l'organizzazione e «la società» contro gli anti-organizzatori (da non confondere con gli individualisti), chiedendosi come una cosa così evidente come la necessità dell'organizzazione avesse potuto essere negata. Il fenomeno si spiega con la funzione specifica del movimento anarchico di opposizione totale alla società reale. Il movimento anarchico, pensava Malatesta, ha avuto inizio come reazione contro lo spirito di autorità dominante, «di conseguenza, era naturale che numerosi anarchici fossero come ipnotizzati dalla lotta contro l'autorità, e credendo, a causa dell'influenza dell'educazione autoritaria che avevano ricevuto, che l'autorità fosse l'anima dell'organizzazione sociale, ritenessero che per combattere la prima bisognasse combattere e negare quest'ultima. E la suggestione era arrivata a tal punto da indurli a fare cose veramente incredibili. Si è combattuta ogni sorta di cooperazione e di accordo, considerando che l'associazione fosse l'antitesi dell'anarchia; si è sostenuto che, senza accordi, senza obblighi reciproci, facendo ciascuno ciò che gli passava per la testa, tutto si sarebbe armonizzato spontaneamente; che anarchia significasse che ogni persona deve bastare a se stessa [...] senza scambio e senza lavoro associato». Per contro: «Anarchia significa società organizzata senza autorità, intendendo per autorità la facoltà di imporre la propria volontà [...] Secondo noi, non solo l'autorità non è necessaria all'organizza-

zione sociale, ma invece di avere una funzione benefica, vive della società come un parassita [...] Questo è ciò che crediamo ed è per questo che siamo anarchici, poiché se noi fossimo convinti che non si possa avere organizzazione senza autorità, saremmo autoritari: infatti preferiremmo l'autorità che ostacola e amareggia la vita alla disorganizzazione che la rende impossibile»⁵⁸.

Bakunin aveva già definito la libertà come un risultato dell'associazione umana. Ogni libertà umana, che non sia un privilegio, esige, ha bisogno, dell'uguaglianza. Ma una volta consolidata l'uguaglianza, non ci sarà più alcuna differenza tra le capacità e i gradi di energia dei vari individui? Al contrario, risponde Bakunin, la diversità è una grande ricchezza dell'umanità, come ha ben osservato Ludwig Feuerbach. «Grazie alla diversità, l'umanità è un collettivo unico, nel quale ciascuno è complementare a tutti e ha bisogno di tutti; in modo che tale infinita diversità degli individui umani è la causa stessa, il fondamento principale, della loro solidarietà, un argomento onnipotente in favore dell'uguaglianza»⁵⁹.

Ma nella società è necessario distinguere chiaramente le «leggi naturali», alle quali obbediamo tutti involontariamente e fatalmente, «dalle leggi autoritarie, arbitrarie, politiche, religiose, penali e civili, che le classi privilegiate hanno istituito nella storia». Mentre le prime costituiscono le premesse dell'interazione sociale, le seconde impongono moralmente a tutti la ribellione e l'indipendenza «più assoluta possibile di fronte a tutte le pretese di comando, di fronte a tutte le volontà umane, collettive e individuali, che vorrebbero imporre non la propria influenza naturale, ma la propria legge». «Anche l'influenza naturale che gli uomini esercitano gli uni sugli altri è una di quelle condizioni della vita sociale contro le quali la ribellione sarebbe inutile quanto impossibile. Tale influenza è il fondamento stesso, materiale, intellettuale e morale della solidarietà umana»⁶⁰.

Nelle pagine notevoli, mille volte riprodotte, alle quali Elisée Reclus ha dato il nome di *Dio e lo Stato*, ma che si trovano all'interno di un testo assai meno noto⁶¹, Bakunin scrive: «Divento veramente libero solo tramite la libertà degli altri [...]. Al contrario, è la schiavitù degli uomini che pone una barriera alla mia libertà», perché nella concezione materialista la mia libertà «può essere realizzata soltanto dalla società e soltanto nella più stretta uguaglianza e solidarietà di ciascuno nei confronti di tutti»⁶².

Nello sviluppo della libertà si possono distinguere tre momenti. Il primo, eminentemente positivo, è la creazione storica e collettiva della possibilità di essere liberi e di pensare la libertà. Gli altri due sono la conseguenza della ribellione. La ribellione contro la finzione del divino e contro lo Stato è in qualche modo la più facile, poiché la dignità dell'uomo, la sua umanità, si sente oppressa e negata davanti all'istituzione che si presenta violentemente imperativa ed esterna, come la volontà del padrone. «Ma qui bisogna intendersi bene e per intendersi bisogna cominciare a stabilire una distinzione molto precisa tra l'autorità ufficiale, e di conseguenza tirannica, della società organizzata in Stato e l'influenza e l'azione naturale della società non ufficiale, ma naturale, su ciascuno dei suoi membri»⁶³.

La ribellione contro l'influenza naturale della società (terzo momento della libertà) va oltre la libertà politica, si iscrive nel *relativismo* radicale del *nomos* e costituisce il contenuto stesso dell'avventura umana. È un elemento necessario dell'istituzione immaginaria della società.

Se la rivolta contro le influenze reciproche degli uni sugli altri è «tanto inutile quanto impossibile», non lo è invece la ribellione contro l'influenza naturale della società che, in certe condizioni, diventa tanto necessaria quanto inevitabile, come la ribellione contro lo Stato.

Questo terzo momento della libertà, il più difficile per l'individuo, si articola con il primo, poiché la creazione storica e collettiva della libertà esige la ribellione contro *ciò che è*, ciò che è stabilito, perché avvenga il *possibile*, ciò che non lo è ancora⁶⁴. «La tirannide sociale, spesso opprimente e funesta, non presenta questo carattere di violenza imperativa, di dispotismo legalizzato e formale, che contraddistingue l'autorità dello Stato. Non si impone come una legge alla quale ogni individuo è costretto a sottoporsi, pena la sanzione giuridica. La sua azione è più dolce, più insinuante, più impercettibile, ma è altrettanto potente di quella dell'autorità dello Stato. Domina gli uomini tramite gli usi e costumi, tramite il peso di sentimenti e pregiudizi [...]. Avviluppa l'uomo fin dalla nascita, lo trafugge, lo penetra [...] in modo che ciascuno ne diventa in qualche modo complice contro se stesso»⁶⁵. Ribellarsi all'influenza della società esige che ci si ribelli, almeno in parte, contro se stessi; e consiste proprio in questo il momento più difficile della libertà.

Bakunin riprende l'antica e necessaria distinzione della sofistica greca, che abbiamo ricordato all'inizio di questo capitolo, tra *physis* e *nomos*, tra ciò che è «per natura» e ciò che è «istituito» dagli uomini. Ma Bakunin introduce anche una nuova e sottile distinzione: la società istituita dagli uomini, dipendente dall'arbitrarietà del *nomos*, aperta alla critica e alla ribellione, tormentata dalla possibilità di dire no alla legge, di criticarla, di combatterla, funziona, almeno in parte, per gli individui che la compongono come se fosse una nuova *physis*.

Possiamo dire che una società esiste ovunque gli esseri umani interagiscano tra loro o, che è la stessa cosa, «si trovino in reciprocità d'azione e costituiscano un'unità permanente» o duratura. Gli individui e le generazioni scompaiono e si succedono costantemente, ciononostante la società mantiene la propria identità anche se subisce cambiamenti profondi. Tra due istanti vicini c'è sempre una piccola parte che se ne va e un'altra piccola parte che entra. Non si può mai dire, se non in modo arbitrario o convenzionale, quando comincia o finisce una generazione. «L'uscita degli elementi vecchi e l'ingresso dei nuovi avviene in modo così progressivo che il gruppo produce l'effetto di un essere unico, come un organismo nel mezzo dello scorrere incessante dei suoi atomi»⁶⁶.

Immediatamente emergono due problemi che hanno notevoli conseguenze politiche. Il primo: che trattamento dobbiamo riservare a un'entità collettiva? Il secondo: qual è la natura del legame sociale?

Siamo abituati a vedere la società in modo olistico, cosa perfettamente legittima. Se diciamo che «la società aperta ha i suoi nemici» o che «il popolo è mansueto come un agnello», il soggetto grammaticale della frase è un termine singolare, ma la società e il popolo si riferiscono a un soggetto collettivo. Questa trasformazione di una pluralità di elementi in un'unità singolare – vecchio problema del nominalismo medievale – ci induce in primo luogo ad attribuire alla pluralità il predicato del soggetto singolare, per esempio «la mansuetudine», benché noi si sappia che non tutti gli individui del popolo sono «mansueti come agnelli», e in secondo luogo alla costruzione di un'unità che pare reclamare una realtà propria distinta da quella delle sue componenti. Come il Leviatano o la volontà generale, o la nazione. Una simile entità aspira a essere riconosciuta come un individuo di ordine superiore. Abbiamo qui

due forme: un soggetto collettivo e una pluralità di soggetti. Si riferiscono entrambe alla stessa cosa? Hanno lo stesso referente? In linea di principio sì. E tuttavia le conseguenze indotte dall'aver due forme grammaticali diverse per lo stesso referente, una singolare, l'altra plurale, induce ad attribuire all'entità particolare la responsabilità dell'azione compiuta dalla pluralità. Il che fa emergere «il problema politico di sapere a chi spetta, in ultima analisi, il lavoro collettivo rappresentato dalla vita comune, dall'esistenza sociale e politica». Un agente di ordine superiore è introdotto nell'azione sociale e insidiosamente si sostituisce all'azione sociale collettiva. La reazione non è la stessa se il gruppo di attori sociali è presentato come una realtà alla nostra scala («le persone, i militanti) o come una realtà suscettibile di essere 'personificata' in sé (il Partito, il Popolo). Le persone e i militanti sono soltanto una moltitudine di individui come noi, con le stesse debolezze, ma il Popolo o il Partito (o lo Stato) sembrano godere di una realtà e di un'autorità superiore (ubiquità, longevità, memoria, saggezza)⁶⁷.

Il secondo problema (la natura del legame sociale) è ancora più complesso, ed evidentemente non cercheremo qui di fornire una soluzione globale; signaleremo soltanto ciò che è importante per la nostra analisi.

Che cosa lega, che cosa mantiene insieme una pluralità di individui che nella loro stragrande maggioranza non sono mai stati in contatto, non hanno compartito nulla, né condiviso desideri? Oltretutto, una pluralità di individui che in ogni momento non comprende soltanto i vivi, ma anche i morti (il passato che non c'è più) e coloro che non sono ancora nati (il futuro che non c'è ancora)⁶⁸.

Il legame sociale che unisce gli uomini tra loro è il prodotto dello stesso atto sociale da cui nasce la significazione o l'intenzionalità. Gli uomini danno, si danno o istituiscono un significato, un senso al proprio comportamento. L'azione umana cessa di essere un fatto bruto, naturale, per acquisire una finalità comunicabile. Gli ominidi assurgono a umanità quando inventano e si danno un codice, un simbolo o un segno significante, una regola, una norma.

Il contesto nel quale un'azione umana assume senso è un contesto istituzionale. Un'istituzione determina l'uso e la trasmissione della regola di generazione in generazione. Le rappresentazioni collettive in generale e le «rappresentazioni immaginarie centrali» in particolare contengono il carattere normativo delle regole. Gli

uomini osservano una regola, una norma, una convenzione, perché se non lo facessero non esisterebbe né norma, né regola, né convenzione. Se l'istituzione immaginaria della società si fonda sulla relatività del *nomos*, ciò significa che la legge può essere discussa, cambiata, annullata, ma che, al tempo stesso, è la creazione della regola o della norma a fondare la società umana. L'esistenza del *nomos* e quella del legame sociale sono la stessa cosa.

La comunicazione verbale, l'uso di un sistema di segni, l'intenzionalità, l'organizzazione di un ordine simbolico o culturale, presuppongono la regola, la convenzione. Ma la convenzione non è il risultato di un patto⁶⁹ che ha avuto luogo in un momento dato tra partner consapevoli; la convenzione, piuttosto, è un modo di essere della intenzionalità o della significazione.

Un regola che nessuno osserva non è una regola; una norma che nessuno rispetta è «un'istanza dello spirito», non una norma che lega gli attori sociali. Un obbligo è una regola da rispettare. L'obbligo sociale è la risultante dell'appartenenza a una rete di significati comuni che possono far parte di istituzioni create per la libertà dell'uomo o per la sua schiavitù. Aver spezzato il legame tradizionale con un legislatore esterno, con l'eteronomia, aver potuto pensare l'arbitrarietà del *nomos*, sono i primi passi nella «appropriazione collettiva del principio fondante» del sociale, i primi balbettii nel momento positivo, storico e sociale, dello sviluppo della libertà, come diceva Bakunin.

Per certi versi, la nostra definizione dell'obbligo sociale si mantiene in un sistema di prestazioni reciproche, nella struttura del dono e del debito. Per illustrare questo sistema di relazioni, le giustificazioni arcaiche dell'obbligo facevano appello alla distribuzione uguale per tutti gli uomini del significato della giustizia e del sentimento di rispetto e discrezione nei confronti degli altri; si riferivano anche allo «spirito» o a un «qualcosa» contenuto in ciò che era scambiato o donato⁷⁰. In realtà tutte queste spiegazioni, e le ulteriori spiegazioni religiose e politiche del legame sociale, esprimono il contenuto delle rappresentazioni collettive con le quali gli uomini giustificano i *nomoi* esistenti, le regole che osservano e le ragioni per le quali le fanno, anche se, in generale, le ragioni non sono esplicitate e devono essere interpretate.

Secondo Hobbes, gli obblighi, in quanto legame sociale, sono una legge di natura. Di queste leggi, la prima riguarda «la giusta

ragione che attiene alle cose che dobbiamo fare», la seconda la fedeltà al contratto: «Bisogna rispettare le convenzioni fatte e mantenere la parola data»⁷¹. Ma le leggi di natura vincolano solo *in foro interno* e non sono altro che una legge morale; è per questo che, in fondo, una *lex naturalis* non è una vera legge, poiché la legge «a definirla esattamente è il discorso di una persona, che con autorità legittima comanda gli altri di fare o di non fare qualcosa»⁷². Se riconosciamo di essere sempre nel campo del *nomos* e non della *physis*, si possono distinguere due forme istituzionali nelle quali l'obbligo sociale, come legame che stabilisce una regola o convenzione, ha caratteristiche opposte: «Perché un patto è una promessa; e la legge è un ordine; in un patto si dice farò e in una legge si ordina di fare. [...] Il contratto vincola di per sé; ma la legge obbliga solo in virtù del patto generale di obbedire»⁷³.

Il carattere normativo delle regole sarà totalmente diverso in una società aperta all'autonomia del soggetto dell'azione e in una società dispotica.

Potere politico e dovere di obbedienza

Sul nostro cammino ci imbattiamo in un fatto storico inaggirabile, che esige un chiarimento. Abbiamo detto che il potere politico o dominio precede qualsiasi tentativo di legittimazione e che nasconde nell'arcano le proprie ragioni profonde. La massima hobbesiana lo svela: «I patti senza il gladio sono solo parole». Una disparità manifesta divide le parole dalla spada. Che succede allora con la giustizia? Ce lo dice Blaise Pascal: «Non potendo forzare l'obbedienza alla giustizia, si è reso giusto obbedire alla forza; non potendo rendere forte la giustizia, si è giustificata la forza»⁷⁴.

E allora che cosa succede con la libertà? Di quel «bene così grande e dolce che dalla sua perdita conseguono tutti i mali; senza il quale tutti gli altri beni, corrotti dall'essere schiavi, perdono completamente il loro gusto e il loro sapore»? Gli uomini vivono come se neppure la desiderassero, perché quale potere ha il padrone se non «gli strumenti che voi gli fornite per distruggervi»? Qual è l'origine di questa abitudine all'obbedienza, di «questa ostinata volontà di servire»? Nati nella dipendenza, gli uomini «non ritenendo di avere altri diritti e altri beni eccetto quelli che hanno tro-

vato alla nascita, scambiano la condizione in cui si sono trovati a nascere per il loro stato di natura». La libertà si eclissa dietro la servitù volontaria. Étienne de La Boétie ci ricorda però che la ribellione è possibile⁷⁵.

Il potere politico, in tutte le sue forme storiche, comporta l'istituzionalizzazione di una divisione sociale in dominanti e dominati. Divisione che autonomizza e separa, al tempo stesso, potere e società. Alienazione del potere che induce a credere che sia la società a nascere da esso⁷⁶.

Quando Max Weber definisce la comunità politica, afferma che «nella società politica si trova specificamente la capacità di confiscare a proprio favore tutti i contenuti possibili dell'azione sociale»⁷⁷. Inoltre, la sua «azione comunitaria presuppone, almeno normalmente, la pressione destinata a minacciare e annichilire la vita e la libertà di movimento sia degli estranei sia di coloro che vi partecipano. È la gravità della morte che viene introdotta al fine di proteggere gli interessi della comunità. Una simile circostanza conferisce alla comunità politica il suo *pathos* specifico»⁷⁸.

Ora, tale capacità (potere) di confiscare a proprio favore i contenuti dell'azione sociale non è soltanto una capacità del potere politico costituito come tale, ma è «l'origine» stessa del potere.

Siamo convinti che, in ogni momento della storia, i contenuti dell'azione sociale e le rappresentazioni collettive non abbiano in generale un'origine unica e nettamente attribuibile; piuttosto, una varietà di elementi si aggrega in un momento dato per significare o conferire senso, a cose fatte, al divenire incessante e conflittuale delle azioni umane. Ma sono questi momenti di significazione che organizzano le rappresentazioni del mondo, creano le norme, istituiscono la società, costruiscono la realtà.

Dal punto di vista analitico e concettuale, due grandi movimenti sono all'origine del potere politico. Uno potrebbe essere definito *spossezzamento inaugurale*. L'uomo nudo, paleo o neo-ominide, ancora instabile sulle gambe, che ha appena imparato a controllare il fuoco e che ha creato un sistema di segni verbali di riconoscimento, ha cominciato a fabbricare strumenti in funzione di un'azione immaginata nel futuro. Il suo margine di manovra è notevolmente aumentato nella misura in cui le acquisizioni individuali si sono sommate in un sistema di memorizzazione simbolica esterna ai meccanismi biologici dell'eredità genetica⁷⁹. Le norme

costruite si moltiplicano, le istituzioni umane si consolidano e diventano sempre più complesse. Gli uomini sono stati e sono i creatori del proprio universo materiale perché sono stati in grado di pensarlo. Ma, pensandolo, hanno incontrato forze incontrollate e misteri insondabili che, anch'essi, sembrano esigere una spiegazione. E la spiegazione religiosa e sacra è stata il prodotto di una negazione e di uno spossessamento. Negazione della capacità di istituire il collettivo umano e auto-spossessamento di tale capacità in favore di un legislatore esterno. La società fonda la propria legge (il proprio *nomos*) all'esterno di se stessa (eteronomia). Il sistema che ne risulta inaugura un'antieriorità radicale del principio di ogni ordine, un tempo primordiale in cui la legge è stata dettata una volta per tutte. Il rito l'attualizzerà periodicamente in un presente che sarà perpetua riproduzione del passato.

«La religione allo stato puro», afferma Marcel Gauchet, «si situa in questa divisione dei tempi che pone il presente in un'assoluta dipendenza nei confronti del passato mitico e che garantisce l'immutabile fedeltà di tutte le attività umane alla loro verità inaugurale; al tempo stesso, essa sancisce l'irrevocabile spossessamento degli attori umani rispetto a ciò che conferisce materialità e senso ai fatti e gesti della loro esistenza»⁸⁰.

Apparentemente, forse grazie a un'oscura e ambivalente semi-consapevolezza del proprio spossessamento, le prime società di cacciatori-raccoglitori nomadi hanno lottato contro le conseguenze negative della divisione tra uomini e dèi che rischiava di insinuarsi nella loro comunità. In numerosi gruppi di cacciatori-raccoglitori, in Nuova Guinea, Australia, America del Nord, vi è il divieto per il cacciatore di consumare il prodotto della caccia. Così, «queste abitudini alla condivisione indicano che il produttore non esercita un diritto sul prodotto del proprio lavoro: è spossessato del bene a vantaggio degli altri, il che costituisce una maniera ostentata per affermare che è l'insieme della comunità e non l'individuo a essere soggetto *a priori* di diritto»⁸¹. Si tratta di abitudini che rappresentano il carattere ugualitario di queste società⁸².

Ma lo spossessamento cambia segno quando avviene a vantaggio di una minoranza sociale privilegiata. E anche quando coloro che sono incaricati della distribuzione costituiscono «il vertice di un'organizzazione di capi». Troviamo qui il secondo movimento, o seconda rottura, che instaura la profonda divisione sociale che

implica il potere politico. In realtà, questo secondo movimento non è soltanto l'espropriazione del produttore, o l'appropriazione da parte di una minoranza del prodotto collettivo; è anche, in senso schietto e preciso, la confisca⁸³ del principio istituyente a vantaggio dell'*élite di potere* che si costituisce grazie a tale confisca.

Abbiamo definito *principio istituyente* (o simbolico-istituyente) la capacità globale del collettivo umano di creare regole proprie, gli «obblighi» rispettivi tra gli attori sociali. E l'esclusione dalla pratica comunitaria di tale capacità fondante darà al gruppo sociale che se ne appropria il potere (o capacità) di dettare la legge, di imporne la legittimità, di comandare, di dominare. Il dominio politico troverà argomenti nel primo spossessamento e, in connivenza con l'aldilà, consacrerà l'azione dell'istanza politica così creata e separata dalla società. Il dominio politico istituzionalizzato, lo Stato nel senso generico e comune del termine, imporrà la relazione comando/obbedienza alla totalità del tessuto sociale e, soggettivando il potere, trasformerà i sudditi del sovrano in esseri docili agli ordini del padrone, in spettatori pronti a rispondere al comando con l'obbedienza. Con il tempo, e il succedersi delle generazioni, l'abitudine, come scrive tristemente La Boétie, «riesce a farci ingoiare, senza ripugnanza, l'amaro veleno della servitù»⁸⁴.

La confisca della capacità collettiva di fondare la società trasformerà tale capacità nel potere, detenuto da una minoranza, di dettare la legge per gli altri. Questo potere della minoranza di dettare la legge per l'intera società, questa capacità decisionale conferita a una élite dal fatto storico di trovarsi nel luogo del potere istituzionalizzato, è ciò che abbiamo chiamato la *quidditas*⁸⁵ del potere politico, l'*arcana imperii* che le condizioni straordinarie del suo esercizio svelano: i colpi di Stato, la cospirazione trionfante e persino le rivoluzioni popolari (potere istituyente per eccellenza) in occasione dei quali una nuova minoranza giunge al potere e se ne impadronisce.

Il fatto storico del potere politico definisce un luogo istituzionalizzato in quanto sede di tale potere, ma questo luogo è una finzione, un *locus* virtuale, una figura metafisica. «Lo Stato è un'idea [...] esiste solo in quanto è pensato». La sua costruzione in quanto rappresentazione immaginaria centrale organizza e giustifica l'esistenza sociale del dominio politico⁸⁶. Il governo e gli apparati dello Stato sono altra cosa: una moltitudine indaffarata li incarna a tutti i livelli della loro gerarchia.

Dalla parte del potere, il fatto di creare (di far esistere) a livello immaginario una *persona singolare* è particolarmente importante, poiché ciò crea un'unità «che sembra reclamare una realtà propria, distinta da quella delle sue componenti». Un soggetto collettivo di ordine superiore si introduce nell'azione sociale e si suppone che sia quello che brandisce il gladio. Ma tale soggetto collettivo, questa persona singolare e fittizia, deve essere *rappresentata*, o incarnata da uno o più *rappresentanti* degli dèi (o di Dio, come nella monarchia di diritto divino), del popolo o dell'oligarchia.

Lo Stato moderno, erede in grande misura del mito hobbesiano e delle teorie del contratto sociale, è questo soggetto collettivo che, secondo lo stesso Hobbes, «va al di là del consenso o della concordia», che rappresenta la volontà e la forza di tutti ridotte a una sola volontà «affinché usi la forza e le risorse di tutti, come giudicherà opportuno, per conseguire la pace e la difesa comune»⁸⁷.

Hobbes è un nominalista e non confonde il singolare, la persona reale, con la finzione del soggetto collettivo. Nel *De Cive* leggiamo che quando «la moltitudine ha fatto qualcosa bisogna intendere che è come se fosse stata fatta da coloro che compongono tale moltitudine». E ciascuno di coloro che la compongono ha una volontà propria. Solo quando i membri della moltitudine si accordano per mutuo assenso affinché la volontà di un individuo particolare o della maggioranza sia considerata «la volontà di tutti in generale, allora la moltitudine diventa una sola persona, che ha una volontà propria, che può disporre delle proprie azioni, che sono: comandare, fare leggi [...] e così via».

L'esistenza del soggetto collettivo è necessaria per legittimare il comando, perché «quando diciamo che una moltitudine, grande o piccola, ha fatto qualcosa senza la volontà di questo individuo o di questa assemblea che ha il comando, il popolo che si è preso tale licenza non è la persona pubblica che tutto può con sovrana autorità. Tale azione non deve essere attribuita al corpo della città, non è da una volontà unica che essa deriva, ma dalla cospirazione e dalla sregolatezza di alcune persone sediziose». Di qui la differenza radicale postulata da Hobbes tra la moltitudine chiamata popolo, naturalmente governata dall'autorità di un magistrato e con un'unica volontà, «e quest'altra moltitudine che non osserva affatto l'ordine, che è come un'idra a cento teste, e che all'interno della repubblica non può pretendere che alla gloria dell'obbedienza»⁸⁸.

Ora possiamo essere tutti d'accordo nel considerare che il «contratto sociale», l'accordo fondante, non sia mai esistito, che sia un mito, una finzione necessaria. Necessaria a che cosa? A giustificare *il dovere di obbedienza*. O, che poi è lo stesso, a giustificare l'obbligo politico in un sistema gerarchico. A legittimare l'esistenza del potere politico⁸⁹.

L'istituzionalizzazione di un potere politico distinto dalla società nel suo complesso produce ineluttabilmente lo sfaldamento del legame sociale. Così, abbiamo da un lato l'*obbligo sociale*, come l'abbiamo già definito, e dall'altro l'*obbligo politico* o dovere di obbedienza. In pratica il potere politico ha fatto scomparire il primo e l'ha sostituito con il secondo.

Nelle società gerarchiche statuali, la normatività della regola ha cambiato di segno: al posto di sollecitare una risposta interattiva tra partner in vista di un'azione comune, la norma, la generalità della norma, che sia o no una legge scritta, è vissuta – e questo esige il contesto – come un'aspettativa o una risposta di sottomissione, di obbedienza alla parola o all'ordine di un'autorità gerarchicamente collocata⁹⁰. Ancora Hobbes: «La frase usata in una legge è *jubeo, injungo*, vale a dire comando, ordino».

La struttura di dominio propria del potere politico (che, lo ripetiamo, è la conseguenza della confisca del principio istituente) si costituisce con l'istituzionalizzazione della relazione comando/obbedienza in seno a un sistema politico di legittimazione. Tutte le capacità differenziali che presuppongono forme di interazione asimmetrica sono inglobate dalla significazione generale dominante/dominato e sentite *in foro interno* come coercitive.

Le istituzioni che determinano l'uso e la trasmissione delle regole sono percepite come facenti parte del mondo sociale esterno al soggetto, ma al tempo stesso funzionano come un sistema intenzionale inconscio. La regola interiorizzata ha la forza della legge che obbliga all'obbedienza: «Domina gli uomini tramite gli usi e costumi, tramite il peso di sentimenti e pregiudizi». L'obbligo politico rende gli uomini dei servi volontari del potere. «Ovunque vediamo dei soggetti che riconoscono [...] al loro principe» il diritto di rivendicare il dominio sui suoi sudditi, che si credono nati con l'obbligo di obbedire a un sovrano. «L'obbedienza e la soggezione diventano così familiari che la maggior parte degli uomini non si interroga mai sulla loro origine o sulla loro causa,

non più di quanto facciano per il principio di gravità, di resistenza o per la maggior parte delle leggi universali della natura»⁹¹. Il *nomos* interiorizzato delle istituzioni gerarchiche esige dalla ribellione uno sforzo enorme, perché la convinzione generale lo pone dalla parte della *physis*, dalla parte della «natura sociale» dell'umanità.

E se *in foro interno* la legge è percepita come coercitiva, *in foro externo* il *nomos* della *polis* è sempre stato pensato in rapporto con un qualunque potere di coercizione. Benché il potere politico sia un fatto primitivo, la minoranza che detiene la capacità di dettare la legge non ha mai avuto fiducia nella predisposizione dei soggetti a seguire spontaneamente l'obbligo politico che si esige da loro. Riflettendo sull'ideologia degli Ateniesi nel V secolo a.C., Finley si domanda: «Ma a parte il timore della punizione, cosa fa sì che un cittadino ritenga di avere il dovere di obbedire quando gli si ordina di andare in guerra, di pagare le imposte o di rispondere a un'accusa di blasfemia?»⁹². Senza dubbio l'accettazione dell'obbligo politico⁹³ è intimamente legata alla convinzione della necessità o della «legittimità» del regime esistente e al senso di appartenenza.

Tuttavia l'obbedienza e la paura della punizione sono una coppia ben assortita. Nel *De Cive* si precisa: «La legge ci lega ai nostri obblighi usando la minaccia e ci costringe a fare il nostro dovere con il timore della pena»⁹⁴. Continuando a seguire la logica del potere, se gli uomini, per evitare la morte violenta per mano di altri uomini, «hanno costruito un uomo artificiale che si chiama Repubblica (o Stato), essi hanno costruito anche delle catene artificiali chiamate leggi civili, un'estremità delle quali essi stessi, mediante reciproche convenzioni, hanno attaccato alle labbra dell'uomo o dell'assemblea cui hanno conferito il potere sovrano e l'altra estremità alle proprie orecchie». Tali reciproche convenzioni sarebbero solo parole se non ci fosse «una spada tra le mani di un uomo (o di parecchi) che provvede a mettere in pratica tali leggi»⁹⁵.

Certamente la spada non può tagliare da sola, è un gruppo sociale che la brandisce. Il potere politico reale è qualcosa di più dell'idea metafisica di Stato. Una serie di apparati statali lo concretizzano. La forza, «legittima» o meno, gli appartiene. La spada minaccia la vita e la libertà di coloro che non si sottomettono⁹⁶. La gravità della morte viene introdotta per proteggere il privilegio di coloro che comandano e la comunità politica ottiene il suo *pathos* specifico.

Il cambiamento di paradigma

Quando, duemilacinquecento anni fa, in Persia, i sette congiurati discutevano sulla forma politica di un regime giusto, lo facevano a partire da un paradigma che, da allora, organizza la dimensione politica della società: un certo tipo di *arkhê*, di *potestas*, di dominio è necessario. Il paradigma tradizionale ha in sé l'idea di dominio giusto. Il che significa una *arkhê politikê* basata sul *nomos* che esercita la coercizione necessaria a sottomettere i refrattari⁹⁷.

La legittimazione del potere politico confonde, e non lo fa innocentemente, il dovere di obbedienza (obbligo politico) con l'obbligo sociale che è la forma mediante la quale la regola (la norma, la convenzione) si esprime. Abbiamo tentato di dimostrare lo sfaldamento del legame sociale, che risulta della divisione radicale instaurata nella società dalla confisca del principio fondante. La conseguenza è che un dominio giusto è una contraddizione in termini.

Per giustificare l'obbligo politico, tutti i pensatori liberali hanno tentato di legittimare l'origine del potere politico mediante le ragioni che, secondo loro e secondo i loro contemporanei, lo rendono necessario per salvaguardare la libertà e la sicurezza di tutti i cittadini. Se le basi del potere politico si rivelano illegittime, il dovere di obbedienza scompare. Erano in molti a saperlo. Per esempio Pascal, e nella stessa epoca in cui Hobbes scriveva che «l'arte di contestare, di rovesciare gli Stati, sta nello sconvolgere i costumi istituiti, andando a scandagliare fin nel profondo della loro fonte per sottolinearne la mancanza di autorità e di giustizia». Bisogna ingannare il popolo per il suo bene. «Bisogna che non senta la verità dell'usurpazione: introdotta un tempo senza ragione, è diventata ragionevole; bisogna far sì che la si consideri autentica, eterna, e nasconderne l'origine se non si vuole che finisca»⁹⁸.

Gli ideologi del contratto pongono la libertà e l'uguaglianza in un'origine mitica, cui peraltro rinunciano. In realtà, libertà e uguaglianza sono *valori* pazientemente costruiti nelle lotte sociali lungo il corso della storia e, nel migliore dei casi, sono il fine dell'azione sociale. Sono valori che, per essere realizzati, esigono l'appropriazione collettiva della capacità di emanare la legge, la propria legge, vale a dire di avere l'*autonomia* e di inventare le istituzioni che la rendono possibile.

Il cambiamento di paradigma proposto dall'anarchismo nel XIX

secolo fu percepito come uno scandalo in seno alla società borghese, ma, cosa ancor più grave, fu respinto anche dalle ideologie rivoluzionarie che vedevano l'unica via di salvezza nello Stato o, il che è lo stesso, nella sostituzione della minoranza dirigente con un'altra. L'anarchismo, giudicato dalla società del dominio, fu accusato di velleitarismo individualista e di voler trasformare la società in un'abbazia di Thélème.

L'anarchismo non propone la società trasparente, la scomparsa di ogni conflittualità, la fine di ogni divisione, l'armonia globale. Sarebbe la fine della storia, un'escatologia⁹⁹. Né propone l'abolizione di ogni norma o regola, di ogni obbligo, di qualsiasi legame. Il libero accordo esige il rispetto totale di ciò su cui ci si è accordati. Come si è detto, l'anarchia non è un'anomia.

Al contempo, l'anarchismo constata non solo che ogni società fondata sulla divisione dominante/dominato trasforma la giustizia, come diceva Trasimaco, nell'interesse del più forte, ma che in una società statale la legge è solo «la volontà dichiarata dei conquistatori sul modo in cui vogliono che i loro sudditi siano governati», come scriveva Winstanley. Per arrivare a un regime giusto, in cui la libertà e l'uguaglianza di tutti e ciascuno siano riconosciute, è necessario abolire il dominio, vale a dire costruire un sistema socio-politico nel quale la capacità simbolico-istituente appartenga al collettivo e non a una parte separata dal resto.

L'anarchia è allora una forma organizzatrice, un principio istituente di un tipo di società concepita come una struttura complessa, conflittuale (ma non divisa politicamente in due), incompiuta, costantemente in evoluzione (fino alla sua estinzione per morte naturale o auto-distruzione), basata sull'autonomia del *soggetto dell'azione*. Ciò presuppone, evidentemente, l'abbandono del paradigma del dominio giusto o necessario e l'eliminazione di ogni forma di organizzazione gerarchica di autorità istituzionale. L'*anarkhia* è un principio organizzativo che si oppone a un principio di comando (*arkhê*) o dominio.

L'anarchismo propone l'istituzione di una società senza coercizione politica, di una società ugualitaria in cui vengano abolite le differenze di rango e patrimonio. Il movimento anarchico, nel corso della sua esistenza e tra le violente repressioni subite, ha immaginato forme istituzionali (senza dubbio imperfette, alcune persino obsolete) in grado di garantire il sorgere di obblighi sociali

tra uguali che non presuppongano l'obbedienza: il federalismo, il comunismo, le collettività e così via. Ha inoltre cercato di differenziare in modo articolato la delega di un mandato controllabile dalla delega di rappresentanza totale del gruppo o del singolo. E ha separato, benché con maggiori difficoltà dati i limiti incerti, la decisione per maggioranza dall'opinione inalienabile dell'individuo.

Riteniamo che stia proprio qui, nella critica alla tradizionale «legge della maggioranza» della democrazia, inaccettabile per l'anarchia¹⁰⁰, una delle sfide più importanti che il cambiamento di paradigma ci impone di affrontare. Una volta che il relativismo radicale del *nomos* è riconosciuto come irrecusabile, su chi ricade, in ultima istanza, la «sovranità»¹⁰¹, la capacità di dire sì o no, di proporre e decidere? Sull'assemblea (il popolo riunito) o sull'individuo? Sul collettivo o sul singolo? La risposta spontanea di un anarchico, evidentemente, sarà «sull'individuo». Ma il problema è complesso, la società non è un conglomerato di *entelechie*, né una somma di individui. L'autonomia è necessariamente contestuale, nessuno è autonomo se è isolato dal mondo. Questo è il senso della frase di Bakunin «la mia libertà personale, confermata così dalla libertà di tutti, si estende all'infinito».

Benché la sociologia moderna ci abbia abituato a vedere la società in modo olistico¹⁰², tuttavia non è meno vero che l'evoluzione della società occidentale ha costruito una configurazione di valori *sui generis* centrata sull'individuo. Le teorie individualiste del contratto, postulando l'esistenza di un individuo sovrano e autonomo per natura, antecedente al contratto, hanno costituito le basi del liberalismo borghese, del regime democratico-capitalista.

L'«individuo», in un certo senso, designa l'agente empirico, soggetto della parola, del pensiero, della volontà, elemento indivisibile (biologico) della specie umana, come l'osservatore lo vede in qualsiasi tipo di società. Ma «individuo» designa anche il soggetto normativo delle istituzioni, un essere dotato di ragione, indipendente, che si associa «liberamente» con altri individui per formare i gruppi, le organizzazioni, le società. Questa concezione individualista ha prodotto in filosofia politica una specie di impotenza intellettuale a concepire delle totalità che non siano definite in termini individualisti o sostanzialisti. O l'individuo è tutto, oppure il tutto è un individuo di ordine superiore. O ancora, contraddizione suprema, le due cose nel medesimo tempo secondo le necessità dell'argomentare¹⁰³.

La forza espansiva della rivoluzione del 1789, e soprattutto le rappresentazioni offerte dal 1793, introducono nella corrente liberale l'olismo socialista. «Il socialismo», sottolinea Louis Dumont, «forma nuova e originale, ritrova la tematica della socialità e conserva un'eredità della rivoluzione, combina aspetti individualisti e aspetti olisti. Non si può parlare di un ritorno all'olismo poiché la gerarchia è negata ed è chiaro che anche l'individualismo è scisso: presente sotto certi aspetti, rifiutato sotto altri»¹⁰⁴.

L'anarchismo post-illuministico ha portato le due concezioni alle estreme conseguenze. La libertà e l'uguaglianza, in quanto valori interiorizzati, appartengono alla coscienza individuale: sono valori ai quali non posso rinunciare perché sono io stesso ad affermarli. Al tempo stesso, la libertà e l'uguaglianza sono un prodotto dell'azione storica collettiva, sono valori sociali costruiti nella lotta contro l'oppressione, contro l'eteronomia, contro la confisca del principio istituente. La forma organizzativa o istituzionale proposta dall'anarchia suggerisce la costruzione di un soggetto dell'azione sociale *ubiquitario*¹⁰⁵ e non *sostanzialista*, un soggetto che non sia necessariamente l'individuo empirico o una forma ipostatizzata¹⁰⁶ del soggetto empirico.

Per contribuire alla creazione di questo nuovo soggetto storico, necessario all'autonomia generalizzata che, secondo noi, è indispensabile all'organizzazione anarchica della società, proponiamo l'idea che la sovranità (intesa come la capacità di decisione in ultima istanza) ricada su un soggetto definito dal fine o piuttosto dall'intenzionalità dell'atto. Atto sociale nel quale e tramite il quale gli attori definiscono la situazione e la finalità dell'atto e, al tempo stesso, il *soggetto* dell'azione intrapresa. Tale soggetto può essere individuale o collettivo. Se un individuo pensa, riflette, immagina, progetta, si potrebbe affermare che l'atto e gli attori siano internalizzati. L'individuo e il soggetto dell'atto sociale coincidono, non c'è altro sovrano che l'individuo stesso. Lui e solo lui decide. Ma se lui – *ego* – decide di partecipare con altri a un'azione collettiva (costruire un'autostrada, fare uno sciopero), la capacità di decisione, e di conseguenza l'autonomia, appartengono al collettivo: si costituisce un *soggetto sociale dell'azione* che attornia l'individuo e lo «obbliga» (nel senso dell'obbligo sociale) fintanto che partecipa all'azione, fino a quando non decide di ritirarsi, di escludersi. Se decido di partecipare a uno sciopero, non sono io a decidere

quando lo sciopero comincia né quando finisce: nel migliore dei casi, la mia decisione fa parte della decisione collettiva¹⁰⁷.

Non insisteremo, qui, su questo problema che richiede una discussione approfondita e complessa. Ci limiteremo a segnalare che un soggetto dell'azione sociale così concepito è integrabile solo in una forma istituzionale nella quale l'obbligo sociale non sia sostituito o determinato dal dovere di obbedienza. Vale a dire in una società senza dominio, senza Stato. Per il momento, e stando così le cose, i soggetti ai quali rivolgiamo la nostra riflessione sono coloro che «più fieri e meglio ispirati degli altri, sentono il peso del giogo e non possono impedirsi di scuoterlo. [...] Costoro, quando la libertà sarà completamente perduta e bandita da questo mondo, la riporteranno; infatti, sentendola vivamente, avendola assaporata e conservandone nella mente il seme, la servitù non potrà mai sedurli, per quanto bene la si dissimuli»¹⁰⁸.

Note al capitolo

1. Erodoto, *Storie*, III, 68-83.
2. Anassimandro postula come principio fondamentale dell'origine di tutto l'*apeiron*, l'indeterminato, l'illimitato. Principio (*arkhê*) che è la base comune di ogni realtà e che rende possibile un universo organizzato sull'equilibrio delle forze e la reciprocità delle posizioni.
3. Credere che siano le leggi a istituire il regime fa parte del pensiero tradizionale. Parafrasando Léon Strauss, direi che in realtà il *legislatore* è l'insieme di coloro che comandano (dei gruppi o «classi» che detengono il potere) e la situazione in cui legiferano dipende dalla totalità dell'ordine sociale, della *politeia*, del regime. «Le cause delle leggi sono costituite dal regime»; L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Puf, Paris 1992, p. 38; trad. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, 1977.
4. C. Castoriadis, *Pouvoir, politique, autonomie*, in *Le Monde morcelé*, Seuil, Paris 1990, p. 130; trad. it. *Potere politica, autonomia*, in *La rivoluzione democratica*, cap. II, Elèuthera, Milano 2001.
5. M. Untersteiner, *Les Sophistes*, vol. II, Vrin, Paris 1993, p. 181; trad. it. *I sofisti*, Mondadori, Milano 1966.
6. Cfr. il cap. XVII, *Sophistique et réalisme politique*, nel citato libro di Untersteiner.
7. C. Castoriadis, *Pouvoir, politique, autonomie*, cit., pp. 130-131.

8. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 32.
9. *Ibidem*, p. 236.
10. R. Müller, *Sophistique et démocratie*, in *Positions de la sophistique*. Colloque de Cerisy, Vrin, Paris 1986, p. 179.
11. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 69.
12. Platone, *Repubblica*, I, 338.
13. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 185.
14. Platone, *Repubblica*, I, 348.
15. Lo stesso esempio è presente in un altro testo: «In uno dei suoi colloqui con Pericle, Alcibiade espone chiaramente le aporie riguardanti il *nomos*: avendo chiesto a Pericle di definire il concetto di legge e avendo ottenuto come risposta che il *nomos* è ciò che il popolo riunito in assemblea decreta, Alcibiade si impegna a dimostrar-gli che dal momento in cui una legge è stabilita, che sia stata emanata da un tiranno, da un'oligarchia, o anche dal popolo, si è in presenza, e ciò in tutti i casi, di costrizione senza persuasione a danno di alcuni, ed è ininfluenza il fatto che ciò riguardi pochi o molti individui. La legge, dunque, è da ricondurre alla violenza»; M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 181.
16. M.I. Finley, *op. cit.*, p. 179.
17. Aristotele, che non ammette la concezione democratica della libertà, afferma che: «Il principio fondamentale su cui si basa la costituzione democratica è la libertà; è questa un'affermazione comune che implica che è solo sotto questa costituzione che gli uomini condividono la libertà, cosa che, a quanto si dice, è lo scopo cui mira ogni democrazia»; Aristotele, *Politica*, VI, 2, 1317b.
18. M.I. Finley, *op. cit.*, p. 198.
19. Aristotele, *op. cit.*, III, 14, 1284b, 35.
20. *Ibidem*, III, 14, 1285 a, 25.
21. *Ibidem*, VI, 2, 1317b, 15.
22. Erodoto, *Storie*, III, 84-88.
23. «Tutta la storia lessicale e concettuale del pensiero politico è ancora da scoprire»; E. Benveniste, *Problèmes de linguistique generale*, vol. II, Gallimard, Paris 1974, p. 280; trad. it. *Problemi della linguistica generale*, Saggiatore, Milano 1971.
24. R. Rorty, *L'Homme spéculaire*, Seuil, Paris 1990, p. 9; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 2004.
25. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II, Minuit, Paris 1969, pp. 71-83; trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Einaudi, Torino 2001.
26. N. Loraux, *Éloge de l'anachronisme en histoire*, «Le Genre humain», n. 27, Seuil, Paris, p. 23.
27. Come il nostro termine «popolo», *demos* designa la totalità del corpo politico,

come nella formula «il *demos* ha deciso», o solo una parte, i poveri, la plebe, il popolino. Cfr. M.I. Finley, *op. cit.*, p. 22.

28. N. Loraux, *Notes sur l'un, le deux et le multiple*, cit., p. 162.

29. «Così chi volesse cercare una teoria del regime non troverebbe granché se non presso gli avversari»; L. Gernet, citato da N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, cit., p. 416, nota 37.

30. N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, cit., p. 180.

31. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 37.

32. Aristotele, *Politica*, III, 1277b, 7-15.

33. L'etimologia di «potere» e «dominio» è tratta dal *Dictionnaire étymologique du français*, Le Robert, Paris 1983.

34. La neutralità del termine «potere» è uno degli aspetti che sarebbero discutibili, dal mio punto di vista, nell'eccellente lavoro di A. Bertolo, *op. cit.*

35. Tralascio i contenuti semantici di *autorità* (da *auctoritas* «essere autore», *auctor* «far crescere»; radice, i.e. *aweg-* «crescere») che, interpretata nel campo politico, mostra la capacità di assorbimento del potere.

36. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique generale*, cit., pp. 178 e segg.

37. A. Bertolo, *op. cit.*

38. Tra gli altri, *hieros*, «sacro», dà ger-archia e gero-kratia.

39. L'antichità opera una distinzione netta tra *dominium* (diritto di proprietà) e *imperium* (potere di dare ordini, di comandare in quanto padrone). *Imperium* deriva da un'altra radice: *per*, «procurare» o «produrre». *Parere*, *partus* «procurare un bambino al marito»; *pauper*, che produce poco, povero; *imperare*, «costringere a produrre». Il potere politico a Roma, nel corso del I secolo d.C., attenuò progressivamente le differenze tra l'impero in quanto ordine politico di superiorità e la proprietà sul paese e i popoli. Impero e dominazione diventano quasi sinonimi in un ordinamento giuridico di proprietà dell'imperatore sui suoi sudditi. A partire dall'Alto Medioevo, con l'influenza fondamentale del cristianesimo, ogni partecipazione dal basso del popolo scompare e il potere proviene dall'alto.

40. *Intenzionalità*, per dirla in breve, comprende le relazioni di significazione, o senso, proprie della comunicazione umana. Schematicamente il termine significa che il soggetto ha una rappresentazione del fine della propria azione (fisica o mentale) e che tale rappresentazione, a sua volta, è il motivo dell'azione. Per esempio, posso dire o pensare: «Arrivando a casa, spero di poter bere un bicchiere d'acqua, ho sete e non ho bevuto per tutto il giorno». Ma il linguaggio mi autorizza a dire anche: «L'erba del mio giardino aspetta la pioggia, è assetata perché non è stata innaffiata per tutto il giorno». La prima frase esprime un'intenzionalità intrinseca, la seconda è metaforica o figurata, come se ci fosse un'intenzionalità nell'erba (J.R. Searle).

41. «Umiliare» deriva dal latino ecclesiastico e originariamente il senso si riferisce

a un atteggiamento posturale: «abbassare la testa o chinare la schiena» in segno di umiltà.

42. Nel mito di Protagora raccontato da Platone, le disposizioni naturali dell'uomo non sono sufficienti per la conservazione della specie e, per evitare la scomparsa del genere umano, è necessaria «la saggezza politica». Così, gli uomini, naturalmente diversi tra loro, sono portati allo stesso livello politico o normativo grazie alla distribuzione uniforme o comune delle norme di *aidós* e *dikê*.

43. Il pensiero politico cristiano ha pensato anche un mondo senza dominio, ma l'ha escluso dal presente rinviandolo alle origini dell'Età dell'oro o alla fine dei tempi nel regno dei cieli. La sua presentificazione è stata la funzione di numerose eresie. (Escludo da questo lavoro le concezioni anarchiche millenariste e mi riferisco soltanto all'anarchismo post-illuministico, o post-*Aufklärung*).

44. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 56.

45. Cfr. *Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez Gabriel Naudé*, in C. Y. Zarka (cur.), *Raison et déraison d'État*, Puf, Paris 1994, p. 151.

46. C. Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, Paris 1988, cap. 1; trad. it. *Teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992 (la prima parte di questo libro è stata pubblicata a Berlino nel 1922).

47. O. Höffe, *La Justice politique*, Puf, Paris 1991, p. 159; trad. it. *Giustizia politica*, il Mulino, Bologna 1995.

48. M. Bakunin, *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, in *Oeuvres complètes*, vol. VIII, cit., p. 104.

49. Cfr., in questo volume, il cap. v, *Il potere e la sua riproduzione*.

50. Cito qualche paragrafo: «Nel passaggio dal naturale al sociale emerge un altro livello e un altro modo di essere, e nulla è come storico-sociale se non c'è significazione, assunta da e riferita a un mondo istituito di significazioni» (p. 474). «Si vedrà a proposito delle significazioni immaginarie primarie o centrali che è perfettamente possibile che una significazione non abbia in sé un 'referente' veramente differenziabile, a un qualsiasi proposito, dalla significazione stessa» (p. 464). «La rottura radicale, l'alterazione rappresentata dall'emergere dello storico-sociale nella natura pre-sociale è la posizione della significazione e di un mondo di significazioni. La società fa essere un mondo di significazioni ed è essa stessa in riferimento a un simile mondo» (p. 481); C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit.

51. Cfr., in questo volume, il cap. III, *Lo Stato come paradigma del potere*.

52. La definizione hobbesiana di Leviatano è reale nel senso in cui essa è generatrice o creatrice dello Stato. Lo Stato è una costruzione che spiega e giustifica il potere politico come fatto storico-sociale.

53. «Nell'ordine naturale il potere nasce dalla società, è la risultante di tutte le forze particolari riunite dal lavoro, la difesa e la giustizia. Secondo la concezione empirica

suggerita dall'alienazione del potere, è la società al contrario che ne discende; il potere è il generatore, il creatore, l'autore; le è superiore»; P.-J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, cit., p. 491.

54. Uso il termine «aporia» nel suo significato forte (e non nella forma tramandata da Aristotele) di difficoltà logica da cui non si è in grado di uscire o di problema insolubile (Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*).

55. I paragrafi citati del libro di Höffe (*op. cit.*) si trovano alle pp. 147-165.

56. Usiamo qui il termine «anomia» nel senso ampio di assenza di norme. Elaborato in epoca moderna da J.-M. Guyau nel suo *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1884), *anomia morale o anomia religiosa* (in *L'Irréligion de l'avenir*, 1887) ha un significato positivo riferito a un futuro nel quale non ci sarà una legge universale o dogmatica. Il termine è ripreso in senso negativo da Durkheim e si generalizza in sociologia dopo Parsons e soprattutto Merton, che presenta l'anomia come il risultato della contraddizione tra i fini culturali e i mezzi legittimi o accettabili per conseguirli.

57. Questa risposta è romantica e soggettiva, degna di essere discussa a livello di filosofia individualista, ma estranea alla dimensione socio-politica che abbiamo scelto.

58. E. Malatesta, *L'organizzazione*, «L'Agitazione», Ancona, 4 giugno 1897.

59. M. Bakunin, *L'Égalité*, Genève 1869, in M. Bakunin, *Le Socialisme libertaire*, a cura di F. Rude, Denoël, Paris 1973, p. 127.

60. *Ibidem*, p. 133.

61. M. Bakunin, *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, in *Oeuvres complètes*, vol. VIII, cit.

62. *Ibidem*, p. 173.

63. *Ibidem*, p. 174.

64. Bakunin definisce come «negazione» il momento della ribellione senza dubbio in rapporto a una vecchia idea della sinistra hegeliana, che poi sviluppa in un articolo del 1842 (*La réaction en Allemagne*) con il quale accorda una preponderanza fondamentale all'aspetto negativo. Jean Barrué afferma che secondo Bakunin «solo il razionale, che porta in sé l'elemento negativo, creerà il reale». Ed è questo il vero significato della sua frase tanto citata quanto fraintesa: «La volontà di distruggere è al tempo stesso una volontà di costruire», con la quale appunto termina l'articolo.

65. *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, in *Oeuvres complètes*, vol. VIII, cit., p. 174.

66. G. Simmel, *Comment les formes sociales se maintiennent*, in *Sociologie et épistémologie*, Puf, Paris 1981, p. 177.

67. V. Descombes, *Les Institutions du sens*, Minuit, Paris 1996, pp. 122-127. Si tratta di un'opera filosofica molto più complessa di quanto non si insinui qui, ma nei limiti di questo contesto tali frammenti ci sono sufficienti.

68. Situazione propria all'ordine simbolico che introduce una rottura del presente assoluto della natura con la distinzione di passato e futuro.
69. Nel *De Cive* Hobbes distingue il contratto dal patto. Un contratto è «l'azione di due o più persone che vengono a patti sui loro diritti». Il patto ha il senso di una promessa per il futuro ed esige una fiducia reciproca. Il contratto è una transazione che si può effettuare nello stato di natura, ma i patti che si fanno in un contratto necessitano «della società civile dove ci sono persone che possono costringere i refrattari»; T. Hobbes, *De Cive*, Sirey, Paris 1981, pp. 95-96; trad. it. *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1992.
70. Cfr. *dikê* e *aidós* nel già citato mito di Protagora. Per «la spada di Ettore», cfr. L. Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, Paris 1982, p. 35. Infine per la critica dell'interpretazione di Lévi-Strauss del *Saggio sul dono*, cfr. V. Descombes, *op. cit.*, p. 237.
71. T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 103. Nel *Leviatano*, cap. xv, c'è la terza legge della natura: «che gli uomini si liberino delle loro convenzioni, una volta che le hanno superate» (p. 143).
72. T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 122.
73. *Ibidem*, p. 253. Abbiamo usato il termine «obbligo» nel senso etimologico di origine latina: *ligare*, -atus, legare, legame. Nel testo inglese Hobbes usa, con lo stesso significato, *to bind*.
74. La frase continua giustificando l'unione della forza e della giustizia; B. Pascal, *La justice et la raison des effets*, in *Pensées*, v, 291-338, Bonnot, Paris 1982, p. 126; trad. it. *Pensieri*, Rizzoli, Milano 1996.
75. E. de la Boétie, *op. cit.*
76. Così scrive Pierre Clastres commentando il *Contr'Un*: «Ciò che si indica qui è il momento storico della nascita della storia, la rottura fatale che non avrebbe mai dovuto verificarsi, un evento irrazionale che noi moderni chiamiamo similmente la nascita dello Stato»; P. Clastres, *Liberté, malencontre, innomable*, in E. de la Boétie, *op. cit.*, p. 231.
77. M. Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de cultura económica, Città del Messico, 1944, p. 661; trad. it. *Economia e società*, Edizioni Comunità, Milano 1974.
78. *Ibidem*, p. 662.
79. A. Leroi-Gourhan, *Technique et société chez l'animal et chez l'homme*, in *Le Fil du temps. Ethnologie et préhistoire*, Fayard, Paris 1983.
80. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985, p. 15; trad. it. *Il disincanto del mondo: storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.
81. A. Testar, *Les Chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Société d'ethnographie, Paris 1982, p. 211.
82. «Non è il caso di pensare l'antica società basata sulla caccia e la raccolta come

un paradiso perduto in cui tutto è ideale: la redistribuzione comporta certi aspetti di inuguaglianza, certi privilegi morali e materiali, come quelli degli uomini rispetto alle donne o dei vecchi rispetto ai giovani. In breve, lo spossessamento del produttore è un fenomeno eminentemente contraddittorio e instabile: probabilmente già presente nelle società paleolitiche, si presta agevolmente a una manipolazione destinata a consolidare inuguaglianze nascenti, sfociando così in un cambiamento totale della sua significazione»; A. Testar, *op. cit.*, p. 212.

Sull'importante antecedente della divisione gerarchica uomo/donna, cfr. il mio testo *El cuerpo, la norma y la efracción. Una retórica de la imagen en el paleolítico superior. Anexo: Una retórica de la imagen en el paleolítico superior*, «Revista de Psicoanálisis», Asociación Psicoanalítica Argentina, Internacional n. 4, Buenos Aires 1995 (versione francese «Revue de Médecine psychosomatique», n. 36, 1993).

83. «Confiscare» è usato nel suo significato generale di privare qualcuno di qualche cosa, privare l'altro a vantaggio di se stessi, accaparrare.

84. E. de la Boétie, *op. cit.*, p. 190.

85. *Quidditas*, dal latino scolastico, significa o designa «ciò che fa sì che una cosa sia quella che è». Noi lo usiamo per evitare le connotazioni filosofiche del termine «essenza».

86. Cfr., in questo volume, il cap. III, *Lo Stato come paradigma del potere*.

87. T. Hobbes, *Léviathan*, cit., pp. 177-178.

88. T. Hobbes, *De Cive*, cit., pp. 145-146-147.

89. Le dottrine tradizionali del contratto servono a fondare il dovere di obbedienza anche se sono sempre presentate in difesa della giustizia e della libertà. Rawls, che tenta di attualizzare la teoria del contratto per definire «la giustizia della struttura di base della società», deve immaginare una situazione originale nella quale è formulato un accordo sui principi di equità e di giustizia validi per la struttura di base della società. «Sono quegli stessi principi che persone libere e razionali, desiderose di favorire i propri interessi, e situate in una posizione iniziale di inuguaglianza, accetterebbero e che, secondo il loro parere, definirebbero i termini fondamentali del loro associarsi. Tali principi devono servire da regole per tutti gli ulteriori accordi; [...] Di conseguenza, dobbiamo immaginare che coloro che si impegnano nella collaborazione sociale scelgano insieme, mediante un solo attore collettivo [...] una volta per tutte, ciò che al loro interno deve essere ritenuto giusto e ingiusto. La scelta che esseri razionali farebbero in questa situazione ipotetica di uguale libertà determina i principi della giustizia (pp. 37-38). Possiamo leggere la conclusione sull'obbedienza a p. 53. Il dovere di obbedire a una legge ingiusta: «Il nostro dovere naturale di appoggiare delle istituzioni giuste ci obbliga a obbedire a leggi e programmi ingiusti o almeno a non opporsi con mezzi illegali fino a che non superino

un certo grado di ingiustizia» (p. 395); J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris 1987; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982. E qual è il grado intollerabile? Qual è il livello di tolleranza che si esige da noi? Sull'idea di contratto tra persone libere e uguali cfr. la critica di Bakunin ai «teorici liberali» in *Dio e lo Stato*. Un'altra precisazione: Rawls cita come contrattualisti Locke, Rousseau e Kant ed esclude Hobbes. Noi invece citiamo abbondantemente Hobbes, che è il filosofo del potere politico che non si preoccupa di occultare pudicamente il dominio. 90. Il problema dell'obbedienza o della sottomissione all'autorità ha bisogno di una teoria della socializzazione. Diremo soltanto che anche Freud immagina (in *Totem e tabù*) all'origine dell'umanità una sorta di patto sociale che instaura il tabù dell'incesto. Il padre primordiale assassinato è restaurato nel sistema patriarcale dalla colpevolezza inconscia e dalla sottomissione alle esigenze dell'autorità, erede dei divieti edipici (coscienza morale, Super Io). L'autorità gerarchicamente situata nel sistema istituzionale ha la propria contropartita interiorizzata nel sistema inconscio della psiche umana.

91. D. Hume, *Du contract primitif* (1752). Hume è uno dei critici dell'idea di «contratto» come legittimazione del potere politico.

92. M.I. Finley, *op. cit.*, p. 178.

93. Finley segnala giustamente che la paura contribuisce a spiegare l'obbedienza, ma non l'obbedienza politica, che si giustifica solo ideologicamente; M.I. Finley, *op. cit.*, p. 193.

94. T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 253.

95. T. Hobbes, *Léviathan*, cit., pp. 223-224. Notiamo la precisione di questa metafora hobbesiana, che fa sì che le leggi, catene artificiali, vadano dalle labbra di chi comanda alle orecchie di chi obbedisce. Se dal punto di vista etimologico *obbligò* rinvia a legame, a legare fisicamente o moralmente (legame che può essere simmetrico o reciproco, tra uguali), *obbedienza* rinvia a udire, famiglia del verbo latino *audire*. *Oboedire*: «mettere il proprio orecchio per ascoltare qualcuno», «seguire i suoi consigli», «obbedire» (relazione asimmetrica).

96. «In nessuna repubblica si manifesta un pesante disagio se non in quella che deriva dalla disobbedienza dei soggetti»; *Ibidem*, p. 218.

97. Nel Medioevo la dottrina ierocratica della Chiesa contribuirà a rafforzare questo paradigma. Il sacro, da allora, resterà connesso alla costruzione dello Stato moderno e l'eteronomia resterà come la conseguenza dell'esteriorità del potere politico in rapporto alla società. Cfr. W. Ullmann, *op. cit.*, e, in questo volume, il cap. III, *Lo Stato come paradigma del potere*. Vedi anche l'importanza della religione per gli inventori della «ragion di Stato»: «La religione, nei governi, ha così grande forza che, senza di lei, ogni altro fondamento dello Stato vacilla e non è garantito»; Botero, *Della Ragion di Stato*, 1589, citato in C. Y. Zarka, *op. cit.*, pp. 101 e segg.

98. B. Pascal, *op. cit.*, pp. 124-125.

99. L'escatologia è una dottrina concernente «gli ultimi giorni» o «lo stato finale del mondo». Il millenarismo ne è una variante.

100. Questo problema si poneva già all'origine della democrazia; ricordiamoci dell'opinione di Trasimaco o di Alcibiade contro Pericle.

101. La sovranità, soprattutto a partire da Bodin (xvi secolo), è pensata nell'ambito dello Stato; in tal senso è stata definita come la prerogativa del comando o dell'autorità suprema, *summa potestas, summum imperium*. La democrazia situa l'autorità suprema nel popolo: il popolo è sovrano. O nella nazione. Questa alternativa dipende dalla teoria del diritto. «La teoria del diritto, a partire dal Medioevo, si organizza sostanzialmente attorno al problema della sovranità e alla funzione di stabilire la legittimità del potere. Dire che la sovranità è il problema centrale del diritto nelle società occidentali significa che il discorso e la tecnica del diritto hanno avuto essenzialmente la funzione di sciogliere all'interno del potere il fatto storico della dominazione e di far emergere al suo posto i diritti legittimi della sovranità e l'obbligo giuridico di obbedienza»; M. Foucault, *Genealogia del derecho*, Altamira-Nordan, Buenos Aires-Montevideo, 1992, p. 25.

102. L'olismo è la posizione antiriduzionista secondo la quale non si può conoscere la parte senza conoscere il tutto. Secondo l'olismo epistemologico nessun enunciato isolato dal proprio contesto semantico ha un senso univoco. In sociologia la contrapposizione olismo-individualismo ingloba la contrapposizione realismo (Durkheim)-nominalismo (Tarde).

103. L'idea di nazione concepita come un individuo politico fa parte di una ideologia che contiene questa contraddizione. Cfr. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris 1966, p. 379, nota 6; trad. it. *Homo hierarchicus*, Adelphi, Milano 1991. «Questa ideologia contiene le due idee: da una parte l'individuo è tutto (la società dunque è soltanto un insieme di individui), ma, dall'altra, la società che formiamo rispetto agli altri è la nazione, nel senso che non è il villaggio, il clan ecc., e la realtà della nazione si esprime nel fatto che, rispetto ad altre nazioni, si presenta come un individuo politico. Lo Stato, dunque, in questa ideologia, è presentato a volte come uno strumento di dominazione conteso dagli individui uniti o contrapposti dai loro interessi, a volte come un altro modo di dire società globale (è lo Stato-nazione, polo di una identità collettiva)»; V. Descombes, *op. cit.*, p. 125.

104. L. Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Seuil, Paris 1966, p. 113; trad. it. *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano 1993.

105. «Ubiquitario» è un termine poco usato (oppure usato con diverse accezioni) che richiede qualche precisazione sul senso che gli diamo. Con ubiquitario vogliamo qualificare un soggetto dell'azione che si attualizza in ogni situazione particolare con caratteristiche differenti in dipendenza delle condizioni dell'atto sociale.

106. Ipostasi, ipostatizzare: creare un'entità fittizia, un'astrazione falsamente considerata una realtà; trasformare una relazione logica in sostanza (Lalande).

107. «Così il soggetto delle istituzioni sociali non è né la persona individuale, né una persona che sarebbe superiore agli individui (l'individuo collettivo, il 'sistema', considerato una sostanza di gran peso). Ho chiamato 'soggetto delle istituzioni' l'agente la cui azione trova nell'istituzione il proprio modello e la propria regola»; V. Descombes, *op. cit.*, p. 307.

108. E. de la Boétie, *op. cit.*, p. 196.



VALORI, POTERE E TEMPO



V

IL POTERE E LA SUA RIPRODUZIONE

*È difficilissimo ridurre all'obbedienza
chi non vuole assolutamente comandare.*

Jean-Jacques Rousseau

Come sviluppare una critica radicale del potere, quando l'«esperienza di base» la contraddice in partenza? L'uomo e la donna, il bimbo e l'anziano, vivono quotidianamente l'esperienza di relazioni personali, familiari, di gruppo, socio-economiche e politiche, che sono essenzialmente gerarchiche e autoritarie. La percezione degli esseri viventi e delle cose è distorta, perturbata dalla presenza di un principio di legittimazione «politica» – che chiameremo per il momento Stato – che organizza il mondo non solo nei suoi aspetti sociali, collettivi, ma anche in quelli «interni», psicologici.

Di conseguenza, quando ci accingiamo a esaminare criticamente il potere politico ci troviamo di fronte a una prima diffi-

coltà: la maggior parte dei nostri contemporanei percepirà la nostra critica come contraria all'evidenza fattuale. Una concezione anarchica della dimensione politica della società richiede, per poter essere compresa, una trasformazione contestuale che inglobi la società non solo nelle sue istituzioni fondamentali ma anche nella quotidianità dei rapporti interpersonali. Una trasformazione come quella che fu necessaria all'elaborazione della visione del mondo propria della modernità.

Per tutto il XVII secolo – da Bruno a Newton – la fisica che dopo Einstein chiamiamo classica dovette trasformare le strutture mentali e le categorie interpretative in un ambito ben al di là della fisica stessa, un ambito che comprendeva l'astronomia e la magia, il mondo celeste e il mondo sub-lunare, l'immobilità della terra, gli interessi della Chiesa, il posto dell'uomo nella natura.

La «rivoluzione» copernicana rese necessario un modo diverso di vedere le cose di tutti i giorni che contraddicevano in maniera «evidente» l'idea che la terra si muove intorno al sole. Galileo dovette scomporre il concetto di movimento in due: il movimento apparente e quello reale, e oggi tutti sappiamo che quando vediamo il sole che si sposta sulle nostre teste, in realtà siamo noi che ci stiamo spostando¹. E Galileo scrisse allora che Copernico aveva «costantemente continuato nell'affermare, scorto dalle ragioni, quello di cui le sensate esperienze mostravano il contrario»². Oggi la trama del mondo è mutata, ma quanto sforzo è stato necessario per acquisire questa nuova «comprensione» che, più che teoria, è materia dell'immaginario sociale: sforzo dell'intelligenza umana, strettamente legato a profonde modificazioni della struttura sociale, ma anche lotta violenta contro il potere costituito. Bruno salì al rogo e Galileo si piegò a negare le sue opinioni. Di fronte a tutto ciò che mette in pericolo un'idea consolidata o un privilegio acquisito, la risposta del potere è nota: «Faremo un bel fuoco; ho già la sentenza in petto», come disse un dominicano in occasione di un altro celebre processo dell'Inquisizione³.

Nella sfera del potere, il realismo politico è la grande forza attraverso cui si perpetuano «le cose come sono», l'ordine esistente. Realisti di fronte allo Stato, gli uomini diventano pessimisti in politica. L'esperienza originaria del dominio è il primo *ostacolo epistemologico* alla critica radicale del potere. Per smascherare la testa di Giano del potere, che da una parte è *capacità di agire* e dall'altra

dominio, è necessario avanzare ipotesi sulla struttura delle relazioni umane che mettano in forse e contraddicano la necessità e la naturalità di tale struttura, organizzata da e per il dominio. La conoscenza acquisita e la prova empirica a essa legata tendono a ripetersi indefinitamente. Lo Stato è il regno della ripetizione. «Con l'uso, le idee assumono indebito valore»⁴. Le nuove conoscenze giungono sempre in opposizione alle verità passate.

È certo, però, che un sapere in contrasto con le verità correnti non può essere raggiunto con il solo sforzo della ragione. Senza l'azione, le idee si degradano, restano inerti, vengono neutralizzate⁵. Ma questo è un altro problema. In questa sede, dobbiamo parlare del potere, non della rivoluzione e della libertà.

Un elemento fondamentale, necessario per una prima disarticolazione dell'esperienza di base del dominio, è, a mio modo di vedere, l'introduzione dell'inconscio nella realtà sociale. L'opera di Freud è stata paragonata a una nuova rivoluzione copernicana, ma la psicoanalisi è nata amputata della sua dimensione socio-politica, sebbene tale dimensione sia implicita nella teoria stessa.

Nonostante tutto, la resistenza che la società borghese di inizio Novecento oppose alla psicoanalisi era dovuta agli idoli che questa abbatteva, ai tabù che infrangeva. La forza dell'inconscio che minacciava la sovranità della Ragione, la sessualità infantile e, soprattutto, orrore supremo, in ogni focolare, in ogni cuore di uomo, Edipo, assassino di suo padre e amante incestuoso di sua madre! Si può immaginare un attacco più violento alla morale sociale e all'autorità della famiglia, fondamento dello Stato?

Ma la psicoanalisi veniva accusata di essere ciò che non era, niente era più lontano da Freud della propensione a pescare nel torbido. Il che non toglie che egli abbia svelato la connessione intima tra sessualità e potere, dimostrando, nella dimensione profonda del mito, la qualità istituyente del complesso di Edipo. Il costituirsi del *soggetto* – soggetto parlante, essere umano – non è frutto unicamente delle esperienze individuali dell'ego, e non può quindi essere compreso tenendo presente solo il livello ontogenetico. L'«eredità arcaica», la «vita delle generazioni passate», lo sviluppo filogenetico del «complesso paterno», sono concetti teorici necessari per spiegare l'articolazione del *fantasma* e del mito, delle identificazioni primarie e delle istituzioni elementari della società, dei «divieti» e della religione, della politica, delle ideologie, della cultura.

È importante chiarire, perché non ci sia confusione nei termini, che quanto viene qui definito come «eredità arcaica» non si riferisce *stricto sensu* a una trasmissione genetica di caratteri o di contenuti semantici, ma a un presupposto culturale, mitico e istituzionale, che determina (o fissa) aspetti chiave dell'organizzazione simbolica, attraverso i quali si riproducono gli effetti di senso, di significazione, di un *tipo particolare* di cultura.

Freud ha costruito una teoria «politica» del mondo interno basata sull'assassinio del padre primordiale, da cui risulta il contratto o patto sociale che fonda la cultura, codificata dalla legge che vieta l'incesto. La struttura *fantasmatica* del mondo è marcata dal segno dell'autorità paterna. «Si dice che il principe è il padre del popolo. Il padre è l'autorità più antica, originaria; per il bambino è l'autorità unica. Tutti gli altri poteri sociali si sono sviluppati nella civiltà umana a partire da tale autorità primitiva»⁶. L'alchimia del potere trasforma, sulla scena fantasmatica, la politica in parricidio, l'autorità in spettro, lo spettro del padre.

Predicata dai discepoli, la causa freudiana si insedia nella società post-industriale, si infila all'interno delle scienze umane e invade un immaginario sociale che deve a essa le sue idee centrali. Ma la psicoanalisi, dopo quasi un secolo di vita, ha perduto il suo vigore profetico, per ripetersi nel mito di una società che ha imparato ad accettarla a condizione che essa non esca dal livello del *fantasma*. Il divano «privatizza» la vita e spolicizza il mondo esterno.

Il potere, svelato per un attimo nell'istante segreto della sua riproduzione simbolica, è stato così nuovamente occultato, dissimulato dalla maggior rilevanza della sessualità edipica racchiusa nei limiti della famiglia patriarcale. Il potere continua a essere l'esperienza originaria, la realtà del mondo umano. Diventa destino, ineluttabile.

La politica si adatta all'imperativo della necessità, della realtà dei fatti, di ciò che è a scapito di ciò che potrebbe essere. Come nel crogiuolo dell'alchimista, il «realismo politico» si trasmuta in «verità sociale», definita come adeguamento della *doxa* alla realtà.

Nella critica al potere politico emerge una ulteriore difficoltà: la dimensione politica del potere, o dominio, non può essere compresa se viene trascurato l'aspetto a essa connesso dell'obbedienza. Nel 1742, Hume scriveva: «Nulla appare più sorprendente, a chi guardi alle cose umane con occhio filosofico, della facilità con cui

la minoranza governa il gran numero, e la cieca sottomissione con cui gli uomini sacrificano i loro propri sentimenti e passioni a quelli dei loro governanti»⁷. Cent'anni prima, Hobbes aveva riconosciuto che per un governo «non esistono altri seri inconvenienti se non quelli provenienti dalla disobbedienza dei sudditi»⁸. E il nostro buon amico Étienne de La Boétie, nel suo *Discorso sulla servitù volontaria*, già ci aveva preavvertito: «Siate risoluti a non servire più, e sarete liberi»⁹.

Ma il problema del potere è allora un problema di passioni umane? Esisterebbe, insomma, una minoranza posseduta dal desiderio di imporsi, di comandare, e una maggioranza spinta invece all'obbedienza dalla sua stessa natura? Tale è il discorso della filosofia politica classica: la disuguaglianza tra gli uomini è un fatto naturale. Scriveva Aristotele: «Quando gli uomini differiscono tra loro quanto un'anima differisce da un corpo, e un uomo da una bestia... questi sono necessariamente, per natura, schiavi che abbisognano dell'autorità di un padrone»¹⁰.

Nel mondo medievale, la legittimazione del potere, e quindi il consenso all'obbedienza, è assicurata accordando alla potenza suprema una collocazione esterna alla società: ogni potere viene da Dio. Un «legislatore» esterno permette di collegare le istituzioni politiche del dominio a valori come la *giustizia*. Per Agostino, che sembra presagire certi aspetti del realismo politico nelle situazioni di potere (ampio campo dell'azione sociale che verrà poi aperto da Machiavelli), «là dove la giustizia è assente (*remota justitia*), cosa sono mai i regni se non grandi bande di briganti? E che sono realmente tali bande, se non dei regni rudimentali?»¹¹. La spiegazione teologica presiede all'ordinamento della realtà sociale, del diritto e dei costumi. Ogni agente sociale, individuale o collettivo, ha il suo posto stabilito. Se accade che il potere del Principe vada oltre i limiti imposti dal diritto naturale, è la volontà di Dio, o di Satana, che agisce per mano sua. Il dovere dell'obbedienza lega il vassallo al signore, il suddito al re, e la giustizia divina assicura il buon funzionamento del mondo. I vincoli imposti dal potere feudale sono essenzialmente privati, personali.

Con il tempo, le situazioni sociali cambiano ed esigono un'altra visione della politica. Fu Machiavelli, secondo Léo Strauss, a scoprire il continente su cui Hobbes poté edificare la sua dottrina. La «natura» dei principi è diversa da quella dei popoli, ma in un'epoca

di convulsioni sociali e cospirazioni il problema principale è tutto nell'azione politica, nel modo di conservare il potere, o di conquistarlo. La natura del Principe regnante è doppia: «Perciò, bisogna che egli sappia velocemente adattarsi secondo quanto gli consigliano i venti della fortuna e le variazioni delle cose [...] non allontanandosi dal bene se è possibile, ma sapendosi volgere al male se è necessario». Deve cioè, come ben risulta nel capitolo XVIII de *Il Principe*, lasciarsi corrompere dal potere perché conosce l'amara verità che è invece sconosciuta all'uomo comune. Secondo Machiavelli, l'azione politica per l'uomo comune è limitata all'obbedienza passiva, come lascia intendere con l'immagine del popolo «soddisfatto e attonito» nella piazza di Cesena¹².

La combinazione tra forza e astuzia, descritta come fondamento dell'istituzionalizzazione politica del potere, va di pari passo con la crisi del simbolismo religioso che fino al XV secolo ha protetto e legittimato il dominio, e infatti Machiavelli formula le sue teorie quando la razionalità astratta dello Stato moderno non si è ancora sviluppata.

Per Hobbes, l'origine dell'obbedienza risiede nella *razionalità* dei mezzi atti a ottenere la pace. La paura della morte violenta per mano di altri uomini è l'unica passione che rende uguali all'origine tutti gli individui: è per questo che la prima e fondamentale legge di natura, come scrive nel *De Cive*, è cercare la pace e mantenerla. Ma una *lex naturalis* non è una legge civile. Il *Leviatano* fonda la società civile abolendo lo stato di natura, e l'obbedienza diventa il dovere assoluto e «razionale» risultante dal patto che affida al sovrano il potere totale. «Il potere sovrano, che risiede in un sol uomo come in una monarchia, oppure in un'assemblea come nelle repubbliche popolari o aristocratiche, è tale che non è possibile immaginarne uno maggiore edificato da uomini»¹³. Con Hobbes nasce l'istituzione politica moderna: l'idea metafisica dello Stato, prodotto del dominio e al tempo stesso fonte della sua legittimità.

Riassumendo, è possibile individuare tre aspetti nell'evoluzione della filosofia politica del potere e della sottomissione: per l'antichità classica e il Medioevo, la disuguaglianza tra gli uomini è *naturale* e fa parte dell'ordine teologico del mondo. Il pensiero moderno nasce con la rottura che, da Machiavelli, si insinua nella legittimazione trascendentale dell'ordine sociale, rottura che apre la strada alla preminenza della *logica dell'azione politica*, la quale ob-

bliga al comando o all'obbedienza. Hobbes va oltre e inverte la prospettiva: gli uomini sono uguali di fronte alla violenza individuale nello stato di natura; per sfuggire alla paura generalizzata determinata da tale situazione, creano con un atto istituzionale la società civile dandosi un sovrano comune. Così la logica del potere si trasforma in logica dell'*istituzione politica* e nasce il Leviatano, questo «dio mortale» cui dobbiamo «la nostra pace e la nostra protezione».

Guardiamo ora più da vicino l'ipotesi che abbiamo avanzato. Lasciamo da parte per il momento le origini «storiche» del potere politico. Tutti i riferimenti alle origini rimandano alla narrazione mitica, alla circolarità che lega l'inizio alla fine, l'oracolo e il destino. Quello che qui ci interessa è invece *la costituzione del potere al livello simbolico della significazione e della sua riproduzione fantasmatica e istituzionale*.

È evidente che, entro certi limiti, le motivazioni umane rispondono alle esigenze istituzionali di una certa cultura e vi si integrano. In una società gerarchica, «il desiderio di dominare è un demone che non si scaccia con l'acqua santa», come diceva Traiano Boccalini, e che esige il rovescio della medaglia: l'obbedienza passiva, la paura di ribellarsi, l'ansia di sicurezza, la «servitù volontaria» da parte di tutti coloro che, per la loro condizione, sono sfruttati e spossessati. Da tale punto di vista, possiamo dire che *la logica situazionale* prevale sulla spiegazione psicologica o personale. Ma questa logica presuppone che *si sia già istituito il dominio politico*. È una logica istituzionale.

L'agente dell'azione sociale, individuale o collettivo, nel nostro tipo di cultura è immerso fin dall'inizio nella circolarità diabolica del potere, perché gli *schemi significativi* con i quali gli uomini fanno proprio il mondo in cui vivono, con i quali costituiscono quel particolare universo simbolico in cui le «cose» acquistano significato e lo sviluppano, sono costruiti sul postulato del dominio. A nostro giudizio, ed è questa l'ipotesi che qui svilupperemo, la struttura del dominio è una *costruzione socio-storica* che riproduce gli effetti perversi del potere detenuto da una minoranza e che iscrive ogni relazione umana nella dialettica servo/padrone.

La bulimia semantica della parola «potere», come ha ben detto Robert Pagès, è una conseguenza di questa struttura fortemente segnata, a livello di mito, di fantasma e di istituzione, da una specifica rappresentazione immaginaria, da una significazione chiave

della cultura. Una capacità di espansione semantica del termine che si annette così anche l'amicizia, l'amore, l'aiuto reciproco e che come un favoloso re Mida corrompe ogni cosa che tocca.

L'esistenza del mondo umano è correlata alla rottura introdotta dal segno significante o simbolo – ovvero dal ricorso ai segni significanti che costituiscono un sistema di significazioni o ordine simbolico – nell'adattamento immediato all'ambiente naturale. Quanto qui viene definito «rottura» è un lento passaggio evolutivo che è parte del processo di ominizzazione, le cui prime tracce andrebbero ricercate nella nascita del linguaggio e in certa misura nella fabbricazione degli utensili.

L'ordine simbolico è coestensivo alla società e presuppone l'esistenza di una regolarità, di una *regola*, che renda possibile l'interpretazione collettiva di un certo elemento in quanto segno: in altre parole, il segno significante dipende dall'esistenza positiva della regola. Istituendo la regola – e non la legge – gli uomini fondano l'istituzione della loro società; di conseguenza l'ordine simbolico si costituisce (si struttura) sulla regola che loro stessi hanno proposto.

Il problema del potere politico, o dominio, è legato a quanto abbiamo definito la *seconda articolazione dell'ordine simbolico*, che unisce la regola alla specificità della legge. Ma per poter formulare l'ipotesi che ci interessa sulla struttura del dominio, in funzione della quale il potere si riproduce, è necessario porre in relazione alcuni aspetti apparentemente dissimili dei sistemi socio-culturali all'interno dei quali operano gli agenti individuali o collettivi dell'azione politica. Aspetti (relazioni familiari, scambi mercantili, socializzazione dei bambini) in cui i livelli del mito, dell'istituzione e del fantasma si integrano come parti dell'ordine significante o simbolico. Il che impone di definire prima alcuni concetti generali.

L'oggetto e il simbolo

I codici fondamentali di una cultura – quelli che ne reggono il linguaggio, gli schemi percettivi, i cambiamenti, le tecniche, i valori, le gerarchie delle sue pratiche – fissano in anticipo gli ordinamenti empirici con cui ogni uomo avrà a che fare e nei quali si riconoscerà.

Michel Foucault, *Le parole e le cose*¹⁴

Le condizioni sociali in cui la vita umana si svolge esigono, come già detto, che l'adattamento all'ambiente materiale e la sua modificazione vengano effettuati attraverso *schemi significanti*: la mediazione simbolica o, se preferite, la «cultura» nel senso antropologico del termine. Vale a dire che le cose non sono immediatamente date, i fatti sono sempre il risultato di una selezione e di una interpretazione, il che permette di affermare che una struttura sociale particolare non sarà mai l'unica possibile: una società è la realizzazione di un progetto.

Gli uomini costruiscono le loro azioni definendo la *situazione* in cui esse si svolgono; non rispondono a uno stimolo proveniente dall'ambiente, ma all'interpretazione che essi stessi danno del significato di tale stimolo. Lo stimolo si trasforma così in «oggetto». L'oggetto è il prodotto dell'interazione degli uomini tra loro e con l'ambiente e porta con sé un determinato significato. In questo contesto, oggetto e segno si equivalgono.

Parlare di oggetto e di simbolo ci porta decisamente nel campo della significazione. E la significazione, il senso, non è un elemento dato e preesistente alla costruzione dell'ordine simbolico. Al contrario, è un prodotto dell'interazione, della comunicazione, all'interno della quale il simbolo appare come un elemento terzo: «Il simbolo è il terzo iniziale...»¹⁵.

La comunicazione che utilizza segni significanti¹⁶ o simboli non è l'unica comunicazione possibile, ma una volta che l'ordine simbolico esiste, ogni altro tipo di comunicazione, anche l'utilizzo esclusivo di un segno come segnale, le è tributaria.

Per dare inizio a questa definizione del simbolo e dell'oggetto, vorrei citare una frase di Schopenhauer: «Non parto né dal soggetto né dall'oggetto presi separatamente, ma dal fatto della rappresentazione, che è punto di partenza di ogni conoscenza e che ha come forma primitiva ed essenziale lo sdoppiamento del soggetto e dell'oggetto»¹⁷. Sia l'oggetto che il soggetto si costituiscono su questo sdoppiamento contenuto nella rappresentazione in cui si inserisce il significato. Il problema di sapere perché e come accade che un enunciato verbale, o un segno, o un insieme di segni, *significati* è antico come la riflessione filosofica stessa. A partire dal *Cratylò* e da altri dialoghi di Platone, fino alle discussioni attuali in tema di linguistica, due sono i punti di vista principali. Per alcuni, le parole hanno un loro significato «per natura», in ragione di una

corrispondenza intrinseca tra la forma e il senso, e dell'esistenza di un parallelismo intimo tra le operazioni del pensiero e la struttura delle frasi. Per altri, tra le parole e le cose non esiste altro che una relazione arbitraria, di carattere sociale: ogni segno significante di un enunciato significa per convenzione e non per natura¹⁸.

Allo scopo di chiarire in che modo utilizzeremo i concetti di simbolo, ordine simbolico, oggetto e segno, cominceremo a descrivere ciò che chiameremo la *prima articolazione*¹⁹ tra oggetto e significato.

Il soggetto si costituisce su di una *relazione di oggetto* – relazione primaria o interazione tra il *soma* (il neonato che nasce) e l'*alter* (l'adulto, la società) – e quando parliamo di fantasma ci riferiamo a una struttura di oggetto «interna» che si svolge in uno scenario immaginario – come i sogni, le fantasie, i sogni a occhi aperti, ma anche le definizioni della realtà e le teorie scientifiche²⁰ – che è determinato in parte da un desiderio inconscio.

L'oggetto «esterno» è assimilato alla persona amata o odiata, ma non dimentichiamo che la percezione dell'oggetto, la rappresentazione, contiene lo sdoppiamento dell'oggetto che è al tempo stesso un «oggetto esterno» introiettato e un «oggetto interno» proiettato, il che suppone uno sdoppiamento parallelo del soggetto.

Tuttavia è altresì evidente, se definiamo così i termini del problema, che l'«oggetto» è un simbolo, apporta un senso, contiene un significato, è una relazione particolare e non un'altra. Le azioni umane non funzionano in sequenze del tipo stimolo/risposta, perché tra il «soggetto» e il mondo si interpone un processo di interpretazione; la relazione con l'altro, il *socius*, è mediata dal simbolo e comporta una interazione simbolica. L'oggetto non è dato ma costruito, e costruito su di un'attribuzione di significato. La stessa significazione non è un'entità, è il prodotto di una relazione, è una relazione tra parti dell'atto sociale; un segno significa perché pone in relazione due o più elementi di un insieme. Il *segno significante* è il terzo minimale²¹.

Se ci collochiamo dal punto di vista dell'individuo, in una prospettiva che Freud avrebbe definita come ontogenetica, il *modello del desiderio*, inteso come soddisfazione allucinatoria del desiderio, ci permette di entrare nel merito della *prima articolazione*, dove vengono a prendere posto l'immaginario e il desiderio, il simbolo e il fantasma.

Secondo questo modello dello psichismo, dell'apparato psichico, l'eccitazione provocata dai bisogni interni dell'organismo tenta di esprimersi attraverso l'attività motoria. Il bambino, abbandonando l'utero materno, esprime la propria fame con l'agitazione e il pianto. Non può soddisfare tale bisogno da solo, ed è la madre che, offrendogli il seno, produrrà calma e riposo. A livello organico, o somatico, l'alimentazione come necessità esterna all'equilibrio assolve alla sua funzione nel grande ciclo della vita; al tempo stesso, a livello psicologico, viene sperimentata la sensazione della soddisfazione. Ciò equivale a dire che un'immagine mentale, la rappresentazione del seno materno, la «madre», si associa all'eccitazione provocata dal bisogno. Quando la sensazione di fame si presenterà nuovamente, la relazione così stabilita riporterà alla mente la rappresentazione dell'oggetto che l'esperienza ha associato alla soddisfazione. Ecco «il movimento che chiamiamo desiderio. La riapparizione della percezione è la soddisfazione del desiderio»²². Vale a dire, la soddisfazione allucinatória del desiderio.

L'*oggetto immaginario* (nel nostro esempio, il seno materno) appare quando l'oggetto reale non è presente. Tale separazione tra l'assenza e la presenza fa sì che l'oggetto immaginario diventi anche l'*oggetto perduto*, rendendo possibile l'inserimento della rappresentazione nella catena significante, nel linguaggio.

La rappresentazione immaginaria dell'oggetto, in assenza dell'oggetto reale, è la mediazione che permette l'incorporazione dell'oggetto come «oggetto interno», o piuttosto la costruzione interna dell'oggetto in funzione di un'operazione che porta alla sostituzione dell'identità di percezione con l'identità di pensiero²³. Tale sostituzione passa attraverso l'articolazione dell'immagine e delle parole, l'inserimento della rappresentazione in una catena di sostituzioni, l'utilizzazione dell'oggetto in quanto segno significante.

L'*oggetto perduto* ha uno statuto particolare nella costruzione dell'ordine simbolico, perché è l'esperienza ripetuta della perdita dell'oggetto investito che permette la sua incorporazione come elemento attivo dello psichismo. L'*oggetto perduto* è una componente essenziale della costellazione fantasmatica del mondo interno, e mette in marcia la metonimia del desiderio, tensione costante, conflitto fondamentale, forza e passione della vita, che nel futuro continuerà a cercare il bene «immaginato» e perduto per sempre. In

un'antropologia del fantasma, la morte potrebbe forse essere il grande motore della vita.

La materialità del mondo costruisce l'oggetto interno (che è al contempo oggetto immaginato, segno, oggetto noetico), che è la «materia» del fantasma; a sua volta, il fantasma si estende sul mondo esterno attraverso la sua connessione interna con la significazione, con il mito, con l'ordine simbolico. Tale movimento circolare del desiderio nasce da un'esperienza di soddisfazione che è al di là del desiderio stesso, al di fuori della significazione e del simbolo. Immaginata come una situazione di pienezza e legata all'oggetto perduto, questa esperienza si iscrive nella circolarità del mito come inizio e come fine: Paradiso o Fine della storia, Età dell'oro o Utopia. Come direbbe Eraclito, la cosa comune, l'origine e la fine sulla circonferenza del cerchio.

Tornando all'oggetto inteso come segno e al problema del significato, un criterio classico, in linguistica, separa la sintassi, che si occupa dei rapporti tra i segni, dalla semantica, che tratta invece dei rapporti tra i segni e le cose. La semantica si occupa dell'asse di sostituzione, ma, dice Roman Jakobson, «in ogni caso, sostituiamo sempre segni con segni»²⁴.

A questo punto è possibile definire il segno significante, e dire con Morris²⁵ che quando un organismo, nel corso di un processo di scambio con un altro organismo, fa uso di un segno che si sostituisce a un altro segno, e viene a prendere il significato del segno sostituito, il segno è allora un simbolo e il processo semiotico è un processo simbolico; nel caso contrario, si tratta di un segnale e di un processo di segnalazione. L'importante è tener presente che il segno suscita una rappresentazione, ma non significa se non nella misura in cui si iscrive in un sistema di segni, e il sistema implica un ordine, una regolarità, una regola che renda possibili le sostituzioni. Ovvero, un linguaggio. Il vantaggio dei segni significanti (o simboli) sta nel fatto che essi possono apparire in assenza di segnali forniti da quanto sta loro intorno.

Quindi, se il segno rinvia alla rappresentazione (o meglio, a un processo di rappresentazione), alle forme sensibili dell'esperienza e dell'immaginario, acquisisce un senso, significa qualcosa proprio per il suo rapporto con altre forme significanti all'interno di una lingua storicamente data. Per usare le parole di Ortigues: «Il segno suscita una 'rappresentazione', mentre il segnale provoca

solamente una reazione pratica. Il simbolo richiede l'adesione libera a una regola, mentre il segnale induce un automatismo di esecuzione»²⁶.

In altri termini, e secondo Peirce, un segno è un «simbolo» se, considerato come tipo, esso è associato per mezzo di una convenzione a ciò che significa o rappresenta²⁷. Ma ancora, un segno significante, per essere oggetto di scambio, cioè per significare, ha anche bisogno di un *interpretante*. «Secondo Peirce, la funzione di tale interpretante è assolta da un altro segno, o da un insieme di segni che si danno unitamente al segno in questione, o che potrebbero sostituirsi a esso»²⁸.

Per maggiore chiarezza, diciamo che quanto caratterizza fondamentalmente il livello simbolico è il fatto che un segno significante o simbolo non appare mai al di fuori di un contesto di significazione (che non deve essere confuso con il contesto di enunciazione). Un simbolo non ha significato di per sé, ma grazie al posto che occupa (determinato dall'esistenza di una regola) in un dato contesto o sistema.

È così che la definizione di segno come significante presuppone l'esistenza dell'ordine simbolico. E l'ordine simbolico è sempre una relazione terziaria in cui la regola che rende possibile le sequenze di una catena significante, o la sostituzione dei termini in un discorso, dipende da un *terzo operatore*, o operatore simbolico, esplicito o occulto che sia.

Il livello simbolico, o mediazione simbolica, implica il materiale di base dell'esistenza, vale a dire la rappresentazione immaginaria del mondo, articolata all'ordine normativo, la regolarità sociale, la regola, la convenzione. Tale articolazione è presente, in toto, nella costituzione stessa dell'oggetto, che determina l'esistenza dell'ordine simbolico, al quale l'immaginario non è estraneo o esterno. Questa stessa articolazione fa parte della «materia» del simbolo, materia di cui rimangono le tracce anche nella struttura ridotta all'osso dell'algoritmo.

Poiché rinvia esclusivamente da un segno a un altro secondo le regole della logica e della sintassi, l'ordine significante tende ad acquisire un'indipendenza pari a quella di un ordine autonomo, che maschera il suo carattere reale di mediazione strutturandosi solamente in funzione della logica normativa. O, come vedremo più oltre, del dominio.

Bisogna ancora indicare altri due elementi fondamentali della significazione. Il primo è la separazione – scarto, sfasamento – nel tempo: il segno fa sorgere una relazione reversibile in un tempo irreversibile; la presenza della parola e dell'immagine, cioè della rappresentazione e non della cosa rappresentata, è sufficiente a se stessa, e ciò in una dimensione dalla quale il segno come tale è separato. L'altro elemento, che abbiamo già menzionato, è il fatto che la significazione risulta dall'interazione sociale; un linguaggio non è mai individuale, è il frutto di una convenzione sociale.

La società è un insieme di regole, di tradizioni, di miti, di organizzazioni di significati, che non sono tutti presenti contemporaneamente nella coscienza degli uomini e delle donne che li vivono, ma, al contrario, sono in larga misura inconsci. Nella storia di società tra loro differenti – a volte con maggior evidenza nelle società impropriamente dette «primitive», che sono più limitate e più omogenee – si delinea la tessitura di alcuni concetti fondamentali, o valori simbolici, che si organizzano come un «campo di forze»²⁹, vale a dire che si organizzano intorno «a un significato più o meno virtuale, che può essere esplicitato attraverso espressioni diverse, nel corso dei secoli, e in numerosissime civiltà». Contemporaneamente, tali contenuti, o elementi, dell'immaginario collettivo si riproducono come istituzioni sociali. «E tale tipo di società è appunto quella formata, pervasa, articolata dalla regola simbolica»³⁰.

Le istituzioni sociali sono, in diversa misura e con diverse modalità, in relazione con altre forme di organizzazione dei sistemi simbolici come i miti e le ideologie, ma anche il simbolismo inconscio e la particolare organizzazione fantasmatica individuale che si esprime nel soggetto parlante (e lo costituisce).

Anche a causa, tra le altre ragioni, del peso della loro continuità storica, le istituzioni hanno la tendenza a presentarsi come autonomizzate, e capaci di determinare la propria ineluttabile evoluzione, di fronte agli agenti dell'azione sociale. Proprio come non è possibile uscire dal linguaggio, «pur se al suo interno la nostra mobilità non ha limiti e ci permette di mettere tutto in questione, ivi compreso il linguaggio medesimo e il suo rapporto con noi»³¹, lo stesso avviene nelle istituzioni sociali, e «una nuova società creerà verosimilmente un nuovo simbolismo istituzionale»³². Dunque, un cambiamento radicale della società – ed è evidente che qui stiamo pensando alla scomparsa del dominio, all'abolizione dello Stato –

esige un cambiamento a livello istituzionale (che deve andare, per esempio, nella direzione di un azzeramento dell'istituzionalizzazione androcentrica delle società storiche) e contemporaneamente un cambiamento a livello della costituzione del soggetto, cioè della regola simbolica che riproduce il dominio.

Un riassunto dei concetti fondamentali fin qui espressi fungerà da conclusione di questa parte.

In primo luogo, il *segno significante*, o simbolo, dipende da un contesto di significazione; significa a seconda della posizione che occupa in una struttura, in una catena di segni, e dipende da un elemento terzo (operatore simbolico) in funzione di una regola socialmente determinata. L'ordine simbolico è un prodotto sociale.

In secondo luogo, esso introduce una rottura, una separazione radicale, nel tempo; il segno fa apparire una relazione reversibile in un tempo irreversibile, la relazione tra il prima e il dopo diviene circolare e rende possibile ciò che è una delle caratteristiche tipiche del mito, la ripetizione ciclica.

In terzo luogo, l'inserimento dell'esperienza individuale nel mondo della significazione, nella cultura (che è una possibilità individuale di ogni essere umano, ma al contempo una capacità generica della specie di accedere al livello simbolico, al mondo culturale), è permesso dalla possibilità di riattualizzare l'immagine dell'oggetto in assenza dell'oggetto reale. Il modello del desiderio è costruito sulla base dell'*oggetto perduto*; è l'immagine allucinatoria dell'oggetto della soddisfazione, che può essere introiettato come elemento attivo dello psichismo perché viene immaginato, ma che non è necessariamente presente nel mondo esterno.

In tal modo la significazione, che dipende dall'ordine simbolico, dal linguaggio, dalla società, sarà sempre articolata alla rappresentazione e all'immaginario, che è inseparabile dalla struttura del desiderio. Questo permette a Freud di dire che il pensiero altro non è che un sostituto del desiderio allucinatorio. Su queste basi si costruisce il simbolismo inconscio che sarà materia del fantasma. Cosicché la vita fantasmatica del soggetto resterà legata per sempre da una parte al desiderio e dall'altra alla regola dell'ordine simbolico.

La vita individuale si inserisce nella significazione, in una struttura di senso. Il mito è il contesto della significazione, è ciò che determina la posizione dei concetti fondamentali che si organizzano

come un «campo di forze»; nel mito, il fantasma acquista significato, prende senso. Il fantasma e il mito sono due livelli dell'ordine simbolico che vengono strettamente uniti dall'istituzione sociale e dalla sua contropartita psicologica: il complesso. Lévi-Strauss riconosce che esiste una corrispondenza tra il significato inconscio di un mito – c'è sempre una spiegazione da fornire o un conflitto da comporre per i quali la narrazione mitica propone una soluzione – e il contenuto cosciente che esprime la trama del mito medesimo e che si risolve in ideologie e istituzioni. Diremo dunque che tale «contesto di significazione» è insieme sociale e individuale, soggettivo e oggettivo, conscio e inconscio.

Il mito, in quanto contesto di significazione generalmente implicita, non è qualcosa che viene ad aggiungersi all'improvviso «a certi elementi dell'esistenza empirica; piuttosto, è 'l'esperienza' primaria stessa a essere penetrata in tutte le sue parti dalle figure del mito, a essere come saturata dalla sua atmosfera»³³. Il mito edipico riproduce in ogni attualizzazione fantasmatica la sacralità del Potere, e forse «all'origine il sacro altro non è se non il prolungamento della volontà del padre originario» (Freud). *L'imprimatur* signorile si traveste ora da complesso di Edipo.

Il complesso – il quarto elemento, insieme a mito, fantasma, istituzione – è stato definito, all'origine della teoria psicoanalitica, come un insieme di rappresentazioni attuali e attive, ma al medesimo tempo inconscie. È in questa struttura mitica, fantasmatica e istituzionale che il «complesso nucleare» si costituisce come tale. Il complesso di Edipo (e il complesso di castrazione che vi è collegato) è un sistema fondamentale di relazioni interpersonali nel quale la persona trova la sua collocazione e se ne appropria. Il complesso ha sempre una funzione strutturante ed è simmetrico a una certa «istituzionalizzazione» della società.

Schematizzando la relazione tra i diversi livelli, si può fornire il seguente paradigma generale: le *istituzioni* di base della società si legano, lungo un asse longitudinale, al *complesso* strutturante dell'ego, mentre, lungo un asse orizzontale, la significazione si esprime nel *mito* a un estremo, nel *fantasma* all'altro. Nel settore delimitato dall'istituzione e dal mito si dispiega il *sistema sociale*, tra il fantasma e il complesso si estende il quadrante dove si costituisce il *sistema della personalità*.



A questo punto, siamo in condizione di affrontare la spiegazione di quanto in precedenza abbiamo definito *seconda articolazione dell'ordine simbolico* e che, nel nostro paradigma generale, si pone nell'intersezione dei due assi, annodando strettamente mito, complesso, istituzione, fantasma, operazione che dà come risultato la struttura del dominio.

La regola e la legge

Ma cos'è, infine, una legge? Fintanto che ci accontenteremo di collegare a questa parola solo delle idee metafisiche, continueremo a parlare senza intenderci, e quando avremo detto che cos'è una legge della natura, non sapremo meglio che cos'è una legge dello Stato.

Jean-Jacques Rousseau³⁴

Da dove viene questa impronta generalizzata del potere? Questa quasi impossibilità di immaginare la Città senza un potere coercitivo legittimato (senza una *arkhê politikê*)? Questa esperienza primaria del potere, che riproduce nelle azioni umane – pur

se a livello fantasmatico e inconscio – la relazione schiavo/padrone, suddito/signore?

Il dominio, istituzionalizzato come potere politico, si concretizza nella forma Stato, principio di equivalenza di ogni istituzionalizzazione. L'organizzazione dell'inconscio personale (e, *stricto sensu*, non esiste altro tipo di inconscio) si costituisce e si riproduce sotto il suo imperio. La forza dell'istituto delimita il tempo storico e si collega all'esistenza generale del dominio, quindi la ripetizione ciclica delle sacre origini del Potere riproduce nel gesto quotidiano il rito ancestrale: l'origine diventa destino.

Un'antica tradizione fa derivare il governo degli uomini dall'autorità paterna, e già Aristotele aveva sentito la necessità di contestare tale concezione, nonostante talvolta si conceda di adottarla come in questo passo tratto dall'*Etica nicomachea*: «La comunità formata dal padre insieme ai suoi figli fornisce, in effetti, l'immagine di un regno [...]. È perciò che Omero dà a Zeus il nome di Padre. L'autorità reale ambisce a essere un'autorità paterna»³⁵. Anche Hobbes distingue tra i modi di accedere al potere sovrano, che nella teoria del patto sociale è un potere *istituito*; in assenza di un simile patto, si sarebbe allora in presenza di un dominio acquisito tramite un atto di forza, ed è proprio qui che fa rientrare sia il dominio paterno che quello dispotico. Ma è Rousseau che critica esplicitamente l'opinione che fa derivare il potere sociale dal potere paterno: «Invece di sostenere che la società civile deriva dal potere paterno, bisognerebbe dire, al contrario, che è da essa che il potere paterno trae la sua forza principale»³⁶. In ogni modo, l'autorità del *pater familias*, considerata vuoi come fonte del potere, vuoi come una sua emanazione, rimane al centro della filosofia politica del dominio, acquisendo una nuova consistenza ideologica alla fine del XVIII secolo con i teorici della controrivoluzione, come Burke, Bonald e de Maistre, che ergono la famiglia a pilastro dell'ordine sociale autoritario. Nella stessa epoca, Malthus innalza contro Godwin i baluardi della proprietà e del matrimonio. Ovviamente, l'egemonia maschile in seno alla famiglia non viene neppure messa in discussione.

Originariamente, la teoria della controrivoluzione si schiera a favore dei settori feudali e clericali, ma, come osserva bene Marcuse³⁷, viene poi rapidamente adottata dai gruppi dirigenti della borghesia.

Nell'evoluzione dello Stato moderno, l'ideologia patriarcale da violentemente conquistatrice si fa strisciante. Ma la figura del padre primordiale si mantiene operante, sia che si parli di «Dio padre», «nel nome del padre», o del «piccolo padre del popolo», a seconda della liturgia in cui si officia.

Tuttavia, noi pensiamo che avesse ragione Rousseau. La centralità della metafora paterna in un particolare ordine gerarchico è parte della legittimazione simbolica dell'espropriazione, da parte di una minoranza dominante, della *capacità simbolico-istituente* della società nel suo complesso.

La ricostruzione «mitica» delle origini dell'umanità tentata da Freud ha un elevato valore esplicativo se la si guarda come una messa in scena dei significati «chiave» attraverso i quali la struttura del dominio si costituisce e si riproduce. Anche Freud, come Hobbes, fa sorgere la società civile da un patto, una «specie di contratto sociale»³⁸. Partendo, come lui stesso dice, da una «indicazione di Darwin» e da una «congettura di Atkinson», costruisce l'ipotesi seguente: nello stato di natura si possono immaginare i grandi ominidi, non ancora dotati di un linguaggio particolarmente sviluppato³⁹, riuniti in piccole orde sotto l'imperio di un «padre violento e geloso che riserva per sé tutte le femmine e caccia via i figli man mano che crescono»⁴⁰. Un certo giorno, i figli espulsi dall'orda paterna si associano e uccidono il padre, lo divorano in comune e in tal modo lo incorporano in sé, si identificano con lui e si appropriano di parte della sua forza. «Quest'azione criminale e memorabile [...] costituì il punto di partenza delle organizzazioni sociali, delle restrizioni morali e della religione»⁴¹.

Secondo Freud, questo fatto «storico», che richiede un attimo per essere descritto, richiese nella realtà millenni per prodursi, e si ripeté innumerevoli volte prima di integrarsi nel patrimonio genetico della specie. La prima forma di religione, la religione totemica, nacque dal senso di colpa dei figli, da un intento riconciliativo verso il padre assassinato e da un desiderio di sottomissione mediato attraverso un'*obbedienza retrospettiva*. L'assassinio, la colpa, l'obbedienza: qui stanno le origini dell'ambivalenza del complesso paterno. Tale atteggiamento verso il padre non si limitò alla sfera religiosa, ma si estese all'organizzazione sociale. Il padre primordiale diventò quindi, fantasmaticamente, dio e vittima del sacrificio, e il sistema patriarcale lo restaurò, sia pur simbolicamente.

mente, nei suoi diritti. Nelle sue nuove funzioni sostitutive, dio e re, il padre «si vendica crudelmente della sua antica sconfitta ed esercita un'autorità che nessuno osa mettere in discussione»⁴².

Ma fin dall'inizio, le *associazioni di uomini*, le organizzazioni sociali «più primitive che conosciamo», matrilineari ed esogamiche, dovettero inventare istituzioni in grado di difenderle dal desiderio sessuale, che «lungi dall'unire gli uomini, li divide». A imitazione del padre soppresso, ciascuno dei fratelli voleva per sé solo tutte le donne. La lotta di tutti contro tutti, che già esisteva nell'epoca precedente, sarebbe continuata e avrebbe quindi distrutto la nuova organizzazione ugualitaria. «Così, se i fratelli volevano vivere riuniti, non avevano altra soluzione che istituire [...] la proibizione dell'incesto, con la quale tutti rinunciavano al possesso delle donne desiderate, movente principale del parricidio»⁴³.

Tali idee generali, che chiameremo il mito arcaico del padre primordiale, vennero per la prima volta presentate da Freud in *Totem e tabù* (1912-1913) e successivamente riprese, un quarto di secolo dopo, nel libro *Mosè e la religione monoteista*, elaborato tra il 1934 e il 1938. Le riassumiamo qui in maniera assai semplificata, senza dare, evidentemente, nemmeno l'idea della ricca elaborazione teorica (e ideologica) su cui Freud si appoggiava. Allo stesso modo, non parleremo nemmeno della critica antropologica portata alla generalizzazione del totemismo e al nucleo della interpretazione «storica» di Freud. Quanto ci interessa in questa sede è porre in evidenza, all'interno del mito arcaico, i contenuti semantici che «spiegano» l'istituzione della società civile.

Il *contratto sociale* freudiano si basa sulla rinuncia alla soddisfazione sessuale immediata, sulla sottomissione retrospettiva alla figura paterna e sulla instaurazione di istituzioni esogamiche basate sulla codificazione imposta dalla *legge* di interdizione dell'incesto.

È importante tener presente che il mito del padre primordiale assolve a una funzione teorica totalmente diversa da quella del mito edipico e del complesso che gli corrisponde. L'averlo dimenticato ha permesso di accomunare Freud con Murdock, Parsons e altri, sotto la medesima etichetta, vale a dire sotto l'etichetta delle «relazioni-interne-alla-famiglia»⁴⁴. Murdock, per esempio, ha scritto che «il tabù dell'incesto e le restrizioni esogamiche di ogni tipo sembrano con tutta evidenza estensioni del tabù sessuale tra padri e figli e tra fratello e sorella all'interno del nucleo familiare»⁴⁵. La

posizione di Freud è esattamente il contrario: la proibizione dell'incesto è una legge (*nomos*) imposta dagli uomini in un'organizzazione clanica di ascendenza matrilineare, che pertanto attraversa la famiglia in maniera diversa. In realtà, dice Freud, questi divieti sono diretti a limitare gli impulsi incestuosi del figlio maschio⁴⁶. Il tabù dell'incesto nella «famiglia nucleare» è un caso particolare del divieto clanico. Nello schema freudiano, esso risulta da una struttura bilaterale, cioè dalla giustapposizione di tabù che passano dapprima per la linea materna e che continuano in seguito per quella paterna. Freud, come Hobbes, ebbe dei dubbi sulla veridicità storica del contratto, ma col passare del tempo andò convincendosi che l'assassinio del padre primordiale, la proibizione dell'incesto e l'intronizzazione simbolica, *a posteriori*, della figura paterna, furono fatti realmente accaduti nella preistoria umana. Ciò è verosimilmente falso, ma non è poi così importante. L'importante è che, come Hobbes ha bisogno di un contratto per fondare giuridicamente il Leviatano, il potere sovrano, così Freud deve ricorrere al mito arcaico del padre primordiale per giustificare teoricamente la struttura edipica dell'inconscio. La proibizione dell'incesto lega inscindibilmente il desiderio e la legge, sigilla in un'unica matrice la sessualità e il potere. Gli effetti strutturali del mito arcaico collocano al centro dell'ordine simbolico la legge del padre.

Ciò che Freud cerca è di situare il potere istituente del simbolico al livello della società globale, un potere – o una capacità dell'azione collettiva che, attraverso segni significanti chiave, instaura un ordine preferenziale che determina le alleanze (la struttura della parentela) – che permea il linguaggio e costituisce ogni soggetto umano come membro di una comunità. Il progetto sociale che incarna la legge nella metafora paterna riproduce nel mito di Edipo l'ineluttabilità del potere e inserisce la vita fantasmatica individuale (come conseguenza del complesso edipico e della relativa minaccia di castrazione) nella struttura del dominio.

Lévi-Strauss pone lo scambio al centro della sua argomentazione, eppure anche qui è la proibizione dell'incesto ciò che distribuisce gli effetti dello scambio. Il vincolo di reciprocità che fonda la relazione globale dello scambio si esprime nel matrimonio; ma il vincolo non si instaura tra uomo e donna, bensì «tra due gruppi di uomini, e la donna è presente come uno degli oggetti dello scambio e non come uno dei 'partner' dell'azione sociale»⁴⁷.

Infatti, la «situazione di partenza» di ogni scambio «include le donne nel novero degli oggetti sui quali vertono le transazioni tra gli uomini»⁴⁸. E ciò che caratterizza la società umana è una «fondamentale relazione di asimmetria tra i sessi»⁴⁹.

In sostanza, secondo Lévi-Strauss le radici della proibizione dell'incesto vanno collocate nella natura medesima, anche se noi siamo in grado di coglierle solo come regola sociale da apprendere. «La natura impone l'alleanza senza determinarla; e la cultura non la recepisce se non per definirne immediatamente le modalità»⁵⁰.

In tal modo, la proibizione dell'incesto è vista come la regola fondamentale che instaura la cultura, lo scambio simbolico. A Lévi-Strauss non sfugge che c'è una contraddizione basilare nell'andare a cercare nella natura l'origine di regole istituzionali che presuppongono, a monte, l'esistenza della cultura. E riconosce che questa particolare proibizione «rappresenterebbe l'unico caso in cui si affiderebbe alle scienze naturali il compito di rendere conto dell'esistenza di una regola sancita dall'autorità degli uomini»⁵¹.

La proibizione dell'incesto appare quindi come una necessità strutturale della reciprocità dello scambio, ma non tiene conto del fatto che, per funzionare, deve attribuire alle donne uno statuto particolare, quello di oggetto, segno o valore da scambiare. L'asimmetria uomo/donna è così postulata come una condizione necessaria perché sorga l'ordine simbolico⁵². Di nuovo, l'ordine simbolico, il sistema sociale e la struttura dell'inconscio sono un prodotto dello scambio sancito dalla legge che proibisce l'incesto. In altre parole: «La legge primordiale è dunque quella che, regolando le alleanze, sovrappone il regno della cultura a quello della natura»⁵³.

Ed eccoci al nocciolo del problema.

Possiamo dire che esistono due dimensioni differenti contenute nel concetto di regola/legge presente nella costituzione dell'ordine simbolico:

- 1) In quanto regola, norma, convenzione, la «legge» è una condizione necessaria dell'esistenza stessa di un sistema di segni significanti. Il segno significante, o simbolo, significa grazie alla sua collocazione in una catena, in un sistema di segni, e tale collocazione è tributaria di un elemento terzo, di una *regola di sostituzione*, o operatore simbolico, esplicita o occulta.

- 2) Ma la regola è una regolarità, cioè un'astrazione che per esistere come operatore simbolico in una certa realtà sociale, in un ordine sociale-istituente particolare, deve incarnarsi in un elemento che la rappresenti. E usiamo il termine «incarnarsi» in senso fortemente metaforico, riferendoci a un significato che assuma la funzione di terzo operatore (e non a un rappresentante secondo: istituzione storica, re vivente, padre reale). Da questo punto di vista, ogni oggetto terzo può ipoteticamente funzionare come garante della regolarità dello scambio, cioè come regola. È solamente «a cose fatte» che l'assetto della struttura simbolica, fornendo una certa interdizione come regola di funzionamento, produce gli effetti del potere/dominio (non dimentichiamoci che in una società gerarchica un'interdizione presuppone un elemento esterno alla regola munito della capacità – potere – di coercizione).

Chiamiamo *seconda articolazione dell'ordine simbolico* la relazione che si instaura tra la regola, condizione necessaria, e l'elemento contingente che la esprime in un ordine simbolico particolare, storico. Tale articolazione tra la regola (operatore necessario) e la proibizione dell'incesto (che la rappresenta includendovi la dimensione coercitiva propria di una proibizione) produce la legge primordiale, la quale organizza la logica interna di un sistema sociale *patriarcale*, fallocentrico o androcentrico.

Si accetti adesso una piccola divagazione per fare alcune considerazioni sulla legge e sull'incesto.

Il concetto di legge ingloba nella sua ben nota polisemia due significati diversi e in qualche modo opposti. Senza pretendere di fare la storia di un'idea così complessa, si possono distinguere due campi ben definiti. Cominciamo da quello che qui più ci interessa: la legge in senso giuridico, intesa come espressione del diritto, è l'atto di un gruppo umano volto a produrre determinati effetti sociali.

Gli antichi Romani pensavano che una repubblica non potesse perdurare se non rispettava i legami che avevano originariamente unito gli uomini in un'associazione politica. È la legge che dà coesione alla società civile, opinava Cicerone, e dal punto di vista della tradizione romana il potere supremo (*summa rerum*, *summa potestas*) risiede nel popolo; le leggi sono di conseguenza l'espressione della volontà generale: «La legge è ciò che il popolo ordina e sta-

bilisce» (*Lex est quod populus jubet atque constituit, Gaius*)⁵⁴. La legge trova quindi la sua origine in una «decisione» degli uomini reciprocamente associati. La repubblica romana lo ha riconosciuto, ma anche nell'impero, fino alla fine, il potere politico continuava a mantenere la finzione: «Ciò che il principe ha deciso ha forza di legge, perché per un decreto speciale (*lex regia*), relativo al suo governo, il popolo gli ha conferito la totalità del comando e del potere». Così affermava Ulpiano nel *Digesto*⁵⁵.

Lasciando da parte questi lontani antecedenti, è nuovamente Hobbes, in sintonia con il sorgere dello Stato moderno, che definisce chiaramente il contenuto semantico della legge: la *legge civile* non è un patto, perché ciò che gli uomini concordano tra loro può essere abrogato con il medesimo meccanismo. Il patto invece fonda il potere sovrano, e l'esistenza dello Stato obbliga all'obbedienza: «La legge è un comando. In un patto si dice: io farò; in una legge si ordina di fare. [...] Il contratto obbliga per se stesso, mentre la legge obbliga in virtù di un patto generale di obbligarli all'obbedienza. Perciò, in una convenzione, prima di obbligarli si determina ciò che si deve fare, mentre in una legge l'obbligo viene prima, cioè ci si impegna a obbedire prima ancora di conoscere quanto bisogna fare»⁵⁶. La definizione di Hobbes è dunque la seguente: «La legge è un ordine proveniente da colui (un singolo uomo o una corte) il cui comando rappresenta una ragione sufficiente perché a esso si obbedisca»⁵⁷.

Ben sapendo che il potere senza veli è osceno, le differenti dottrine del diritto avvertirono la necessità di separare la legge naturale dalla legge positiva, con l'intento di controbilanciare l'arbitrarietà dell'autorità sovrana che promulga la legge attraverso un principio generale e astratto, «immutabile», che mantenga il «legislatore» in una situazione subordinata rispetto a una regola (un valore) superiore. Da qui l'assimilazione della legge alla Ragione, o a una non meno mitica *volontà generale*. Oppure, come nella formula di Montesquieu: «Le leggi sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose». Questo ci permette di passare all'altro concetto, quello scientifico, di legge intesa come constatazione di una relazione regolare, o della regolarità con cui si produce un fenomeno.

Non esisterebbe scienza, non sarebbe possibile una conoscenza razionale del mondo, senza il concetto di legge. Comunque sia

considerata la legge – teoria immanente della natura, descrizione di un ordine osservato o modello convenzionale – ciò che qui ci interessa è distinguerla dal concetto di legge proprio dell'organizzazione politica della società. Distinzione fondamentale, perché il contenuto semantico di quest'ultimo concetto è associato all'idea di sanzione o di punizione: chi si allontana dalla legge è penalizzato dall'autorità che sta a sostegno e garanzia della legge stessa. Mentre risulta difficile l'idea di sanzionare una goccia di pioggia colpevole di non essersi adeguata alla legge universale di gravità.

In una società gerarchica, la legge ha inoltre la tendenza a caricarsi dell'energia del sacro, apparentandosi così con le proibizioni tabù. Se c'è legge e castigo, pensava Freud riferendosi al tabù, è perché è presente l'idea di un desiderio positivo di cui deve essere impedita la realizzazione o impostata la corretta canalizzazione: «Non si vede, in effetti, che necessità ci sarebbe di proibire ciò che nessuno vuol fare; se qualcosa viene severamente proibito, è perché è l'oggetto di un desiderio»⁵⁸.

Qui viene chiaramente distinto il concetto di legge sociale, o giuridica, dal concetto per così dire scientifico di legge.

Al secondo tipo di legge viene a volte assimilata la proibizione dell'incesto. Il postulato di un divieto universale dell'incesto è coerente con un «progetto sociale» che fa del Padre il garante della legge, il fondamento di un ordine politico autoritario. La proibizione dell'incesto articola il lignaggio e lo scambio in un sistema asimmetrico primario, dove l'esogamia e le regole delle alleanze sono fondate sul fatto di porre le donne tra gli oggetti delle transazioni intercorrenti tra gli uomini.

L'universalità cui ci riferiamo, ben lungi dall'essere dimostrata, riguarda in realtà l'aspetto negativo delle regole sociali per l'accesso a determinate categorie di donne. Per dirla con Needham: «Le diverse proibizioni dell'incesto non hanno in comune tra loro che il carattere di proibizione»⁵⁹. Contemporaneamente, questa pretesa universalità di una legge basata su di una proibizione, che ne fa l'archetipo di tutte le proibizioni, le fornisce il carattere unico di essere al contempo sia una legge di natura che una legge sociale, il che giustifica il fatto di essere ritenuta la legge per antonomasia, quella che regge il passaggio dalla natura al simbolico, al linguaggio e alla cultura.

I divieti endogamici vanno considerati per quello che sono in

realtà: delle prescrizioni di carattere sociale che, ben lungi dal fondare l'ordine simbolico, si appoggiano su di esso per perpetuare l'ordine politico. Come ben dice un autore, «l'incesto è una nozione morale prodotta da un'ideologia legata all'elaborazione del potere nelle società domestiche come uno dei mezzi per controllare i meccanismi della riproduzione, e non una prescrizione innata che sarebbe in tal caso la sola di quel tipo: ciò che viene presentato come un peccato contro la natura non è in realtà che un peccato contro l'autorità»⁶⁰.

Riprendiamo il filo dell'argomentazione principale.

Il dominio, come dimensione politica del potere, ricopre ogni aspetto del fare, in modo diretto o occulto, esplicito o inconscio, perché la sua origine risiede in una particolare strutturazione dell'ordine simbolico o significativo. Strutturazione che è conseguenza di un'articolazione contingente della *regola* (elemento positivo di normatività o di ordinamento sociale-istituente, ai fini dell'apprendimento significativo del mondo) con un tipo particolare di proibizione riguardante la regolamentazione delle alleanze proprio delle strutture esogamiche.

Tale *seconda articolazione dell'ordine simbolico* è il prodotto di una scelta che utilizza la metafora paterna come operatore simbolico generale che organizza la totalità del campo della significazione. Il Padre, in quanto segno significativo inconscio, in quanto metafora, in quanto pilastro della legge in grado di proibire l'incesto pena la «castrazione», è il risultato di un progetto sociale che una lunga serie di eventi storici si è incaricato di costruire.

Ripetiamo qui, per evitare interpretazioni erronee, che la nostra ipotesi si pone volontariamente, per il momento, a livello sincronico del sistema simbolico. Non pretendiamo segnalare né le origini né l'evoluzione storica del dominio, ma soltanto gli elementi semantici che conformano la *struttura del dominio*. Tali elementi supponiamo si siano costituiti nel corso dei secoli in differenti situazioni, nelle quali si sono cristallizzati o consolidati in istituzioni e miti i significanti chiave che, attraverso l'azione collettiva, costruiscono le società umane.

La *seconda articolazione dell'ordine simbolico* produce, quindi, la legge, la legge primordiale che si pretende necessaria e fondatrice della cultura. Ma il passaggio da una relazione contingente tra la regola (propria e necessaria alla significazione) e un opera-

tore simbolico particolare, ora trasformata in una relazione necessaria alla costruzione dell'ordine significante, è già un risultato della struttura di dominio instaurata da tale particolare relazione.

Così, la sessualità e il potere diventano strettamente associati nella struttura del dominio, e tale associazione risulta dalla maniera specifica di collegare lignaggio e scambio, generazioni e sessi, a partire da un medesimo divieto: la proibizione dell'incesto. Sia il concetto di lignaggio, o di segmento di lignaggio, che il concetto generico di scambio sono troppo generali e non spiegano l'asimmetria di una relazione gerarchizzata; per farlo, bisogna introdurre una differenza specifica e riferirsi alla proibizione dell'incesto. Ciò che si trasmette attraverso il lignaggio esige, per fondare il potere, una gerarchia di status; ciò che si scambia esige, nel medesimo progetto, una gerarchia di sessi⁶¹.

Il contesto mitico, contesto di significazione in cui, come in un campo di forze, si organizzano i *valori* di una società, determina il luogo dell'operatore simbolico; ed è per questo che il mito di Edipo è il mito centrale della società patriarcale. Le istituzioni sociali elementari, anche nelle forme assunte nella nostra società (dove la predominanza della famiglia coniugale e l'autonomizzazione dell'organizzazione politica tendono a mascherare l'importanza del lignaggio e dello scambio), si producono e riproducono sulla base di una «scelta significativa» espressa dal mito. Cosicché il complesso che costituisce il soggetto (complesso di Edipo e di castrazione) attualizza i fantasmi individuali in modo coerente con le istituzioni del dominio, e la «legge» dell'inconscio si adatta alla legge dello Stato, poiché l'una e l'altra si ricostruiscono mutualmente.

Perché un popolo possa seguire le «regole fondamentali della ragion di Stato», riconosce Rousseau, bisognerebbe che «lo spirito sociale, che dovrebbe essere opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa, e che gli uomini fossero già, prima delle leggi, ciò che dovrebbero diventare per effetto di esse. [...] Ecco ciò che obbliga sempre i padri delle nazioni a ricorrere all'intervento del cielo, e a onorare gli dèi della loro propria saggezza, affinché i popoli, sottomessi alle leggi dello Stato come a quelle della Natura, e riconoscendo il medesimo potere nella formazione dell'uomo come in quella della città, obbediscano liberamente e portino docilmente il giogo della felicità pubblica»⁶².

Parafrasando Sahlins, diremo a mo' di conclusione che le forze

materiali all'interno della società costituiscono un insieme di possibilità e di necessità fisiche, selettivamente organizzate dal sistema culturale e integrate per quanto attiene ai loro effetti dalla logica che le ha motivate⁶³. E la logica che presiede alla riproduzione del potere politico dipende da una scelta arbitraria che, riflettendosi in se stessa come in un gioco di specchi multipli, dal fantasma al mito, dall'istituzione al complesso, dà l'illusione dell'immutabile, allo stesso modo in cui il destino giustifica nella circolarità del mito la predizione dell'oracolo.

Ma una volta che avremo dimostrato l'arbitrarietà della legge che generalizza e legittima il dominio, i nostri problemi non saranno terminati perché continuerà probabilmente a esserci chi ancora dirà: «Chi di noi oserà cambiare una legge che il tempo ha consacrato? Cosa c'è più meritevole di rispetto che un antico abuso?»⁶⁴.

Note al capitolo

1. La convinzione dell'immobilità della terra e della sua centralità nell'universo, confermata da tutta una serie di argomenti «sensati» e apparentemente irrefutabili, era un dogma indiscusso. Così Galileo poteva scrivere: «Il mio stupore è senza limiti quando penso che Aristarco e Copernico furono capaci di far prevalere la ragione sui sensi al punto che, a dispetto di questi ultimi, la prima divenne maestra delle loro credenze». Il riferimento all'oscurazione dei fenomeni e ai mutamenti concettuali nella visione del mondo imposti dalla fisica classica sono qui un pretesto per esprimere in modo abbastanza semplice un problema complesso, problema di cui la questione che stava a cuore a Galileo è solo un esempio e che in fondo riguarda i rapporti tra il «fenomeno» osservato e l'enunciato che lo esprime. Tutto un processo socio-storico, che è allo stesso tempo un processo di socializzazione (apprendimento) individuale, lega solidalmente i fatti e le parole. I fatti sono ciò che gli enunciati a essi associati affermano essere. «Il loro 'linguaggio' è ovviamente influenzato dalle convinzioni di generazioni anteriori, convinzioni che sono state nutrite tanto a lungo da non apparire più come principi separati ma da entrare come parte integrante nel discorso quotidiano e dar quasi l'impressione di emergere, dopo il prescritto addestramento, dalle cose stesse»; P. K. Feyerabend, *Contre la méthode*, Seuil, Paris 1979, p. 75; trad. it. *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1979.

2. Galileo Galilei, citato da P. K. Feyerabend, *op. cit.*, p. 110.
3. Romolino, commissario pontificio, nel processo a Savonarola, citato da H. Vedrin, *Censure et Pouvoir*, Mouton, Paris 1976.
4. G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1980, p. 15.
5. «Dobbiamo attenderci, per esempio, che l'idea di libertà possa essere chiarita solo per mezzo di quelle stesse azioni che dovrebbero creare la libertà. La creazione di una cosa, e la creazione più la comprensione piena di un'idea corretta della cosa, sono molto spesso parti di un medesimo processo indivisibile e non possono essere separate senza determinare l'interruzione del processo»; P. K. Feyerabend, *op. cit.*, p. 23. Proudhon l'aveva già detto con altre parole: «L'idea, con le sue categorie, nasce dall'azione e all'azione deve tornare, pena il decadimento dell'agente stesso»; P.-J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, cit., p. 215.
6. S. Freud, *L'Interpretation des rêves*, Puf, Paris 1971, p. 192; trad. it. *Interpretazione dei sogni*, Newton Compton, Roma 2003.
7. D. Hume, *Des premiers principes du gouvernement*, cit.
8. T. Hobbes, *Léviathan*, cit., p. 169.
9. E. de la Boétie, *op. cit.*, p. 183.
10. Aristotele, *Politica*, I, 5, 1254b, 15.
11. Agostino, *De Civitate Dei*, Libro IV, 4; cfr. A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 29.
12. Nel cap. VII de *Il Principe*, Machiavelli racconta le azioni che conducono Cesare Borgia alla conquista del potere in Romagna. Aveva mandato laggiù «come presidente, Ramiro Orco, uomo duro ed efficiente». Quando costui non gli convenne più, «comandò che un mattino venisse tagliato in due pezzi, e fosse esposto così nella pubblica piazza di Cesena [...]. La ferocia di uno spettacolo così orrendo indusse le popolazioni a rimanersene, per un certo tempo, tanto soddisfatte quanto attonite».
13. T. Hobbes, *Léviathan*, cit., p. 129.
14. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 11; trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
15. J. P. Valabrega, *Phantasme, mythe, corps et sens*, Payot, Paris 1980, p. 308.
16. Quando si parla di *significante*, come nel caso di segni significanti o di ordine simbolico o significante, facciamo riferimento alla qualità di significare propria di un certo tipo di segni per i quali la parola «simbolo» è un sinonimo. Di conseguenza, l'uso di tale termine non deve essere mai assimilato alla nozione saussuriana di *significante* né alla sua utilizzazione nella teoria lacaniana.
17. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Puf, Paris 1966, p. 63; trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1992.
18. Cfr. Ch.P. Bouton, *La Signification, la préhistoire du signe*, Klincksieck, Paris 1979.

19. Definiamo *prima articolazione* la relazione (semantica) che si stabilisce tra la rappresentazione, la catena (o sistema) significante e gli oggetti del mondo personale di un individuo. Questa dunque configura l'ordine simbolico che inserisce l'individuo nella significazione. La *seconda articolazione*, come vedremo, rimanda a una operazione del potere politico che, legando la *regola* astratta alla legge, organizza un campo di forze a livello della significazione: tale articolazione istituisce il dominio. Il nostro problema non è di ordine linguistico, e dunque la doppia articolazione che postuliamo è molto differente dalla doppia articolazione del linguaggio segnalata da André Martinet.
20. «La scienza, considerata come un insieme compiuto di conoscenze, è la più impersonale produzione umana; ma, considerata come un progetto che progressivamente si realizza, è anch'essa soggettiva e psicologicamente condizionata al pari di qualunque impresa umana»; A. Einstein, *Manoscritto inedito*, citato in G. Holton, «La Recherche», n. 96, p. 15, 1979.
21. Cfr. G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago Press, Chicago 1934; trad. it. *Mente, sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti Barbera, Firenze 1972.
22. S. Freud, *L'Interpretation des rêves*, cit., p. 481.
23. *Ibidem*, p. 512; cfr. *Deuil et mélancolie (Lutto e malinconia)*, 1915) per l'identificazione del sé con l'oggetto perduto.
24. R. Jakobson, *Essai de linguistique générale*, Minuit, Paris 1963, p. 41.
25. Ch. Morris, *Signos, lenguaje y conducta*, Losada, Buenos Aires 1962, p. 33.
26. E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Montaigne, Paris 1962, p. 39.
27. F. Recanati, *Les énoncés performatifs*, Minuit, Paris 1981, p. 14.
28. R. Jakobson, *op. cit.*, p. 40.
29. E. Ortigues, *op. cit.*, p. 199.
30. E. Ortigues, *op. cit.*, p. 200.
31. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit., p. 176.
32. *Ibidem*.
33. E. Cassirer, *Langage et mythe*, Minuit, Paris 1973, p. 18; trad. it. *Linguaggio e mito*, SE, Milano 2006.
34. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, cit., p. 378.
35. Aristotele, citato in nota in J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in *Oeuvres complètes*, vol. III, cit., p. 1393; trad. it. *Discorso sull'economia politica*, in *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari 2005.
36. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine...*, cit. p. 182.
37. H. Marcuse, *Pour une théorie critique de la société*, Denoël, Paris 1971, p. 98; trad. it. *Filosofia e teoria critica della società*, Città nuova, Roma 1970.
38. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, Paris 1986, p.

- 172; trad. it. *Mosè e il monoteismo*, in *Opere complete*, 10 voll., Boringhieri, Torino 1984.
39. *Ibidem*, p. 170.
40. S. Freud, *Totem et tabou*, Payot, Paris 1972, p. 162; trad. it. *Totem e tabù e altri saggi di antropologia*, Newton Compton, Roma 2003.
41. *Ibidem*, p. 163.
42. *Ibidem*, p. 172.
43. *Ibidem*, p. 165.
44. R. Fox, *Totem and Taboo Reconsidered*, in E. Leach (cur.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, Tavistock, London 1967, p. 169.
45. Citato da R. Needham, *La Parenté en question*, Seuil, Paris 1977, p. 126.
46. S. Freud, *Totem et tabou*, cit., p. 14, nota.
47. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parente*, Mouton, Paris-La Haye 1967, p. 135; trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2003.
48. *Ibidem*, p. 136.
49. *Ibidem*, p. 136.
50. *Ibidem*, p. 37.
51. *Ibidem*, p. 28.
52. In *Strutture elementari della parentela* Lévi-Strauss scrive: «Tale è il caso dello scambio. Il suo ruolo nella società primitiva è essenziale, perché ingloba contemporaneamente certi oggetti materiali, dei valori sociali, e le donne; però, per quanto riguarda le merci, il ruolo dello scambio ha progressivamente perso di importanza a vantaggio di altri modi di acquisizione, mentre per le donne ha conservato la sua funzione fondamentale; da un lato perché le donne rappresentano il bene per eccellenza, ma soprattutto perché le donne non sono un segno di valore sociale, ma uno stimolante naturale; e per di più uno stimolante dell'unico istinto di cui si può differire la soddisfazione, e quindi l'unico per il quale, attraverso lo scambio e la reciprocità, sia possibile operare la trasformazione da stimolo a segno, segnando così il passaggio dalla natura alla cultura» (p. 73). Si trova qui presentata, da un lato l'affermazione della fondamentale asimmetria dei sessi, data come un fatto naturale che non richiede giustificazione, dall'altro il riferimento alla soddisfazione sessuale «differita» – perché? (la teoria della rarità?), da chi? (la teoria del padre primordiale?) – come base dell'ordine simbolico e di conseguenza del passaggio dalla natura alla cultura. Sullo stesso argomento, cfr. anche Y. Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la «passion de l'inceste»*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, cap. II.
53. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 277; trad. it. *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.
54. Cfr. A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 95.
55. *Ibidem*, p. 96.

56. T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 253.
57. *Ibidem*, p. 251.
58. S. Freud, *Totem et tabou*, cit., p. 84.
59. R. Needham, *op. cit.*, p. 127.
60. C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris 1975, p. 28.
61. E. Ortigues, *La psychanalyse et les institutions familiales*, «Annales», n. 4-5, luglio-ottobre 1972.
62. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, cit., p. 21.
63. M. Sahlins, *Au coeur des sociétés*, Gallimard, Paris 1980, p. 258.
64. Voltaire, *Zadig, ou la Destinée*, Garnier, Paris 1960, p. 30; trad. it. *Zadig ou la destinée*, Einaudi, Torino 1997.

VI

TEMPO RIVOLUZIONARIO
E TEMPO UTOPICO

*Gli elementi del passato li abbiamo dentro di noi,
i suoi escrementi li vediamo dietro di noi.*
Gustav Landauer¹

*Chiunque domini è sempre l'erede di tutti i vincitori.
[...] E come è entrato nell'uso,
in tale corteo trionfale rientra anche il bottino.*
Walter Benjamin²

*Il buco lasciato dai «vinti della storia»
in un tempo «omogeneo e vuoto» sarà la porta
attraverso la quale entreranno le rivoluzioni future.*
Spartaco³

Le rivoluzioni passate sono scritte nella storia.

Le rivoluzioni future, con tutte le possibilità di cui dispongono, vorranno cambiare il corso ripetitivo dei giorni, saranno contro la storia. Come fecero ai loro tempi le rivoluzioni passate, le rivoluzioni future si ergeranno contro il loro inaccettabile presente per poter scrivere la propria storia.

La prima virtù dell'uomo è forse l'insoddisfazione radicale del proprio desiderio. La struttura stessa del movimento che chiamiamo desiderio – o, se si preferisce, la sua definizione minimale – si trova nella costruzione dell'oggetto immaginario che occuperà il posto dell'*oggetto perduto*; oggetto immaginario, fantasma, che Freud ha descritto come la soddisfazione allucinatoria del desiderio.

Il desiderio non potrà mai staccarsi totalmente dall'istante della soddisfazione, dalla realtà del momento. Ma il desiderio, per sua natura incompleto, sempre in cerca di un impossibile, cercherà in un altrove la pienezza che, deformata in mille modi, cela l'inconscio, il «ricordo» ingannatore.

In un'altra occasione abbiamo definito la *funzione utopica* come il prodotto della tensione creata tra un oggetto immaginato come la pienezza del desiderio soddisfatto e perduto per sempre (livello inconscio che ricompare nei miti dell'origine: Paradiso, stato di natura ugualitario, Età dell'oro) e la ricerca incessante di un *oggetto sostitutivo* (immagine conscia dell'anticipazione: invenzione, progetto, utopia).

La funzione utopica così definita, e secondo le resistenze che la «realtà» – la realtà costruita, il mondo socio-storico – oppone al lavoro del desiderio, può conferire contenuti opposti all'*immaginario effettivo*. Se resta disconnessa dall'immaginario quotidiano che delimita il campo del reale e del possibile, il suo regno sarà la chimera, l'illusione, il racconto di viaggi in luoghi inesistenti, l'esercizio erudito della negazione del presente per un *topos* privo di luogo. Allora, l'immaginario utopico sarà un immaginario distinto e separato, mitico o privatizzato, privo di influenza sull'immaginario collettivo. Se invece la funzione utopica si introduce nella realtà del sociale, i limiti stabiliti tra la «realtà» e l'«immaginario» cambiano, il mondo del possibile si amplia e il momento delle rivoluzioni si avvicina.

L'immaginario utopico effettivo, i contenuti utopici, ponendosi in quanto immagini, simboli o valori, si organizzano in contesti

differenti: incapsulati nel mito, proiettati nello spazio (*u-topos*) o nel tempo (*u-chronos*), fanno irruzione nella storia. Ma la funzione utopica opera esclusivamente nel presente assoluto (l'a-presente di Walter Benjamin), essendone sempre la negazione radicale.

L'utopia è opposizione all'ordine dominante, è rottura; un'immagine di alterità di ciò che è a vantaggio di tutto ciò che può essere. Per questo la sua dimensione, nonostante il nome, è il tempo.

La temporalità storica

L'utopia è nel tempo, ma in quale tempo? Il tempo è una nozione complessa, come ben sapeva quel «grand'uomo» di Agostino che alla domanda: «Che cos'è il tempo?», rispose: «*Si non rogas, intelligo*» (capisco che cos'è, se non me lo chiedi).

C'è un tempo eterno, immutabile o ciclico, che gli antichi Greci rappresentavano dando a Crono la forma di un «serpente arrotolato su se stesso»⁴ che avvolgeva interamente il cosmo.

Un altro tempo è quello «che procede giorno e notte senza posa, un tempo che ci sfugge e che ci abbandona così furtivamente che sembra fermarsi in continuazione, ma che non finisce mai di passare, tanto che non si può pensare a un presente che non sia già passato»⁵.

«È indubbio», pensava Pascal, «che il tempo di questa vita non sia che un istante [e] che lo stato di morte sia eterno, quale che sia la sua natura»⁶. Tuttavia, e contrariamente alla Grecia antica che si è adattata all'idea di un universo eterno, vale a dire alla nozione di un tempo infinito, la metafisica «creazionista» del cristianesimo trovava l'idea di un creatore contraddittoria e incompatibile con l'attribuzione di eternità o infinità a ciò che aveva creato: alla sua creatura. La Chiesa, per tutto il tempo in cui è durata la sua egemonia sul pensiero occidentale, si è opposta all'idea di *infinitezza* sia nella forma risalente a Democrito (che, nel v secolo a.C., aveva immaginato l'universo infinito e il tempo illimitato)⁷, sia nella forma che comincia a manifestarsi a partire dal xv secolo con Nicola Cusano prima e Giordano Bruno poi, per la quale l'eternità è sempre in movimento, sempre mutevole tra mondi infiniti⁸.

Dopo Galileo, la scienza fisica ha costruito il tempo di cui aveva bisogno per la comprensione dell'infinitamente grande o dell'infinitamente piccolo.

nitamente piccolo. Newton scrisse che «per aver considerato queste quantità (tempo, spazio, luogo, movimento) soltanto mettendole in relazione con le cose sensibili, si è caduti in innumerevoli errori. Per evitarli, è necessario distinguere il tempo, lo spazio, il luogo e il movimento, in termini assoluti e relativi, veri e apparenti, matematici e comuni»⁹. Il che significa che c'è un tempo «sensibile» e un tempo «intelligibile». E aggiunse: «Tutti i movimenti possono essere accelerati o ritardati, ma il tempo assoluto deve sempre scorrere allo stesso modo»¹⁰.

Il tempo continuò a scorrere, ma un giorno Einstein modificò il quadro della fisica. Per la teoria classica, il tempo e lo spazio erano «realtà indipendenti dagli oggetti in movimento al loro interno [...]». Il tempo scorre imperturbabile senza preoccuparsi della materia e della luce»¹¹. Ma Einstein affermò che «ogni corpo di riferimento (sistema di coordinate) ha un tempo proprio; un'indicazione di tempo ha senso soltanto se si indica il corpo di riferimento cui si rimanda»¹².

La comprensione – la concezione – del tempo si è costruita e modificata insieme al mondo umano. Il tempo circolare arcaico, il tempo infinito di Bruno, il tempo assoluto di Newton, il tempo relativo di Einstein, sono stati momenti di tale costruzione. Per non dimenticare Hobbes, per esempio, che cinquant'anni dopo l'esecuzione di Bruno scrisse che «il tempo è un'immagine mentale (un fantasma) del movimento» (*tempus est motus imago mentalis*)¹³. O Kant, secondo il quale «c'è soltanto uno spazio e un tempo in cui hanno luogo tutte le forme del fenomeno e tutto ciò che sta in rapporto tra l'essere e il non-essere»¹⁴. O ancora Bergson, per il quale il tempo reale è legato alla memoria, «perché la durata è essenzialmente un prolungamento di ciò che non è più in ciò che è. Ecco il tempo reale, voglio dire percepito e vissuto. Ecco altresì un qualsivoglia tempo concepito, perché non si può concepire un tempo senza rappresentarselo percepito e vissuto. Durata, dunque, implica coscienza»¹⁵. O infine Freud, secondo il quale «l'inconscio ignora il tempo»; il tempo lineare e uniforme, certo, ma l'inconscio non sfugge all'esperienza della perdita, che è l'immagine del tempo che passa.

Il tempo, come tutto ciò che nel cosmo ha senso, significazione, è un tempo costruito. E allora è logico che la costruzione socio-storica di un'immagine della temporalità si inserisca e stia in rapporto

coerente o pertinente con altre forme del sociale: non soltanto con i gradi di elaborazione e di conoscenza del mondo fisico, ma anche con i valori e le ideologie, con l'organizzazione politica della città, con i miti vigenti. In breve, la rappresentazione del tempo fa parte del «blocco immaginario»¹⁶ che costituisce una società particolare.

Tuttavia è probabile che ogni nozione di temporalità mantenga la tensione tra due immagini del tempo forti, pregnanti. L'una tributaria di un tempo «sensibile», anisotropo, unidirezionale, soggettivo e vissuto, che scorre sempre, «che continua sempre senza tornare indietro, come l'acqua che scende, in cui neppure una goccia può risalire alla sorgente»¹⁷: il «flusso del tempo». L'altra che organizza la simultaneità e la successione, che costruisce un ordine temporale «oggettivo», un tempo intelligibile, isotropo, reversibile, impersonale e universale, «omogeneo e vuoto», che «se esiste», afferma Bergson, «ha un bel prolungarsi senza fine dal passato all'avvenire: è tutto d'un pezzo»¹⁸.

Un'altra differenza diventa necessaria nell'immagine globale del tempo che tende facilmente all'oggettivazione e all'universalizzazione:

- 1) se ci rappresentiamo il tempo come potrebbe farlo un osservatore «fisso», esterno al tempo stesso, allora il tempo scorre, il tempo fila, e il presente è soltanto un passaggio, un istante senza spessore, un inesistente che non può sentirsi né pensarsi, che non si può afferrare senza che smetta di essere presente. In tal caso, il privilegio ricade sul passato o sul futuro. Il pericolo di questa rappresentazione del tempo è lo «storicismo»;
- 2) se, al contrario, consideriamo il tempo come un quadro «fisso», sono le cose, gli eventi e gli uomini che si modificano e passano. Il privilegio ricade sul presente, in cui passato e futuro sono inclusi. Qui il pericolo sta nella «spazializzazione» del tempo.

Lo storicismo e la spazializzazione saranno il terreno fertile, l'*humus*, del «realismo politico». Ci torneremo sopra.

La storia si occupa dei fatti e degli eventi accaduti, delle azioni degli uomini, degli esiti e delle conseguenze di tali azioni. L'uomo è oggetto e soggetto della storia. Michelet diceva che la storia è «la resurrezione integrale del passato». Eppure anche i monumenti del passato che persistono non sono più gli stessi. Cassirer, nella

sua *Filosofia della storia*, scrive: «Le piramidi egizie sembrano costruite per l'eternità. [...] Ma tutte le opere umane, quali che siano, hanno il loro punto vulnerabile. Sono sottoposte al cambiamento e alla rovina, non soltanto in senso materiale, ma anche in un senso mortale. Anche se la loro esistenza si prolunga, rischiano costantemente di perdere il proprio significato. Perché la loro realtà è simbolica e non fisica: e una simile realtà non cessa mai di dover essere interpretata e reinterpretata. [...] Gli oggetti storici sono reali soltanto fino a che fanno parte della memoria»¹⁹.

Il nostro passato ha il colore e la forma che gli attribuisce il ricordo. Ma la storia diffida delle cose che il tempo soggettivo trascina via o riporta: vuole date, documenti, testimonianze da vagliare che si organizzano in un ordine regolare e oggettivo. È proprio così. Senza dimenticare che quest'ordine diventerà a poco a poco un nuovo organizzatore, un nuovo operatore della realtà, che verrà a sostituire la concezione mitica della temporalità.

Le società tradizionali si ribellavano contro il tempo profano della durata, della «storia», e cercavano rifugio in un tempo mitico, arcaico e sacro, in cui la legge è dettata una volta per tutte, «poiché la legge non era che una ierofania primordiale»²⁰ e il presente empirico derivava da quel tempo originario instaurato dalla divinità.

La temporalità mitica persiste nelle società storiche, nascosta nelle razionalizzazioni con cui negli ambiti del potere politico si permea il sacro, anche quando è represso e negato. La rottura che separa il tempo mitico dal tempo storico è articolata dalla comparsa di un potere politico separato dal sociale e incaricato di rappresentare la legittimità della legge.

Il tempo primordiale della *coscienza mitica* è un tempo assoluto, «un tempo decisamente pre-storico», un tempo indivisibile che deve essere considerato come «una sorta di eternità»²¹. Ma nel mito il tempo assoluto è un tempo pieno, quasi carnale e soggettivo, vissuto e rivissuto nel rito, radicalmente differente dal tempo assoluto di Newton, che è un concetto «oggettivo», un tempo separato dalle cose e dalle loro relazioni e che fa parte del *blocco immaginario della coscienza storica*.

La temporalità storica ha anche i suoi momenti «oggettivi», fondati su una cronologia stabile che mantiene un rigoroso ordine di successione. Gli eventi si collocano l'uno dopo l'altro in un tempo

«omogeneo e vuoto». Dato che il tempo, se scorre, scorre sempre nella medesima direzione, allora il presente sarà il prodotto del passato, e un certo pensiero «storicista» si impadronirà del cammino della storia.

Secondo il *Vocabulaire* di Lalande, lo *storicismo* sarebbe «un punto di vista che consiste nel considerare un oggetto di conoscenza in quanto risultato attuale di uno sviluppo che si può seguire nella storia». In senso ampio, si può considerare storicista ogni posizione che assuma come norma ciò che è storicamente «consacrato» o, più chiaramente, ogni posizione che screditi «la pertinenza stessa dell'opposizione tra norma e fatto»²², che ignori la tensione tra ciò che potrebbe o «dovrebbe» essere e ciò che è.

Hegel, nella sua opera sulla costituzione tedesca, scrive: «Se riconosciamo che le cose sono come sono per necessità, vale a dire che non sono arbitrarie né il risultato di un caso, riconosceremo anche che devono essere come sono». La storia annienta i vinti, li annichilisce. In Hegel, lo storicismo è razionalista: ciò che viene postulato è l'identità di reale e razionale.

Lo storicismo può essere visto come prospettico, profetico ed escatologico: la fine della storia sarà l'avvento del regno di dio o il trionfo del proletariato. Il che significa che la storia ha un senso e che il dolore e la miseria, i drammi dell'oppressione, la deportazione, l'umiliazione e i massacri, tutto alla fine sarà riscattato dalla «salvezza». È possibile che tali credenze siano utili contro «il terrore della storia», come afferma Eliade, ma nel migliore dei casi sono fiabe e nel peggiore una giustificazione del «realismo politico».

Il pensiero che si esprime nella prospettiva storicista mantiene l'eteronomia originaria dell'istituzione della società che fa dell'uomo un essere deprivato, espropriato della propria capacità simbolico-istituente, creatrice del socio-storico. Così viene a costruirsi una duplice catena causale: la causalità attivata dagli individui e dai gruppi sociali nella loro azione dipende da una causalità superiore che tende a realizzare la finalità che si dispiega nella storia universale e che gli uomini ignorano. Essi credono di agire in base alla propria volontà e ai propri progetti, e non sanno di non essere altro che lo strumento tramite il quale si esprime l'autentica istanza attiva della storia, che si chiami ragione, legge della storia o spirito di dio. Ogni teoria che contiene una forma qualunque di

«astuzia della ragione» è per essenza storicista ed espropriatrice.

Il cammino della storia storicista verso il proprio compimento è ineluttabile, senza appello. A ogni istante di questo tempo storico, «omogeneo e vuoto», «chiunque domini è sempre erede di tutti i vincitori»²³ e il vinto che invoca il tribunale della storia non fa che sottomettersi al giudizio di tutti i dominatori che sono esistiti. In ogni fase della storia costoro sono anche i padroni del presente storico. Si è parlato del «primato epistemologico legittimo del presente sul passato», e se si presta attenzione al termine «legittimo» non si può non pensare all'illegittimità di certe pretese al primato del presente.

Un presente illegittimo, di cui si sono appropriati i dominatori, è quello che permette la rielaborazione *ex-post facto* del passato. L'ordine cronologico, approfittando della legittima ordinazione «dei fatti e delle cose» nella loro successione o simultaneità, oggettiva la temporalità in una continuità omogenea che può essere suddivisa in segmenti o periodi. Così, il «presente» non è più né un istante né un divenire costante. Il presente sarà strutturato in modo da essere considerato un «periodo storico», che rappresenta il quadro all'interno del quale agisce una generazione o un gruppo dominante o un sistema, fissando per ciascun individuo un «presente» che lo permea dalla culla alla tomba.

«La temporalità», afferma György Lukács, «perde quindi il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido, e si trasforma in un *continuum* rigido, ben delimitato, riempito di 'cose' quantitativamente misurabili [...], la temporalità si trasforma in spazio»²⁴. E il tempo, stravolto, avrà le proprietà logiche dello spazio: lo spazio è simmetrico e isotropo, può essere percorso in tutte le direzioni, vale a dire che è reversibile. Al tempo stesso, la relazione «essere alla sinistra di» è una relazione incompleta, per la quale è necessario conoscere la posizione dell'elemento terzo, mentre il tempo – anche se la fisica teorica può considerarlo come se fosse isotropo – nella successione storica è anisotropo o unidirezionale e la relazione «prima» o «dopo» è assoluta e dipende dal tempo stesso²⁵.

La spazializzazione della temporalità si nasconde dietro un «presente» ipostatizzato, che assume proporzioni esorbitanti tra le mani di coloro che dominano. La componente «irreversibile» del tempo si eclissa di fronte ai vantaggi politici della reversibilità: risalire il corso del tempo, ri-scrivere la storia, descrivere e valutare, in fun-

zione dei bisogni, i fatti e i comportamenti di ieri è una tentazione davanti alla quale soccombe ogni élite quando il potere le arride.

In realtà vi sono due forme radicalmente differenti di rivalutazione storica. L'una, di cui parleremo più avanti, è l'*a posteriori* delle rivoluzioni che riorganizza le fattualità storiche in insiemi significativi più ampi o diversi. L'altra, che consideriamo ora, modifica *ex-post facto* i fatti del passato in funzione delle esigenze socio-politiche del presente²⁶, e nel xx secolo i sistemi totalitari – nazismo e stalinismo in particolare – ci hanno fornito una dimostrazione compiuta di tale alienazione della temporalità, dando vita alle previsioni orwelliane. Ricordiamo lo slogan del partito che regola la vita in 1984: «Colui che ha il controllo del passato ha il controllo del futuro. Colui che ha il controllo del presente ha il controllo del passato». Di fronte agli occhi stupefatti del povero Winston, «giorno dopo giorno, e quasi minuto per minuto, il passato era aggiornato». «Non si registrava nessuna opinione, nessuna informazione che avesse potuto trovarsi in conflitto con i bisogni del momento. L'intera storia era un palinsesto raschiato e riscritto tutte le volte che si rendeva necessario»²⁷.

Senza spingersi fino agli estremi dello Stato totalitario, ogni *realismo politico* – e tutti quelli che governano sono «realisti» in politica – è una forma di preminenza del presente che mescola in modo impercettibile storicismo e spazializzazione, che rinchiude le possibilità del nuovo nei limiti angusti del dato. Il presente si perpetua in un tempo «omogeneo e vuoto», senza fratture. Il «progetto rivoluzionario» e l'utopia sono condannati a un tempo inesistente, sono espulsi dalla storia.

Tra tempo vissuto e utopia: il tempo delle rivoluzioni

Nel mondo di Winston Smith «il passato era cancellato, la cancellazione dimenticata, e la menzogna diventava verità». Analogamente, per le persone che vivono un lungo «presente» quotidiano, il tempo scorre in incognito, e ogni istante, non portando niente di nuovo, non si differenzia dal precedente né dal seguente; il passato e il futuro sono dunque due pezzi di tempo, due astrazioni situate su una linea di orizzonte, sempre alla stessa distanza dall'*hic et nunc*, che servono tutt'al più a giustificare il presente, mai a dare impulso

alla volontà e all'azione. La vita, clorotica, non cerca di nutrirsi, come direbbe Benjamin, né «dell'immagine degli antenati asserviti» né «dell'ideale dei nipoti liberati». Così, l'immaginario quotidiano resta scollegato dall'immaginario utopico, e lo spazio «politico» esistente è presentato come lo spazio della realtà sociale, unica «realtà» pensabile, interamente prigioniera dei limiti del presente, che restringe le possibilità di cambiamento all'interno della «legittimità» del sistema costituito.

In questa «realtà» il tempo vissuto diventa quella *densità triste* di cui parlava il poeta, che Hannah Arendt commenta in *La brèche entre le passé et le futur*²⁸ e che è la sorte di «una vita privata impernata solo su se stessa», privatizzata nei propri sogni e nelle proprie illusioni, senza un progetto collettivo che la entusiasmi, incentrata sulla «idiozia senza peso» delle questioni personali.

Tuttavia, ci sono, ci sono stati e ci saranno momenti che spezzano la continuità di un tempo «omogeneo e vuoto». Quando l'azione fallisce, quei momenti sono soffocati dalla storia e cadono nell'immenso abisso dell'oblio. La memoria dei vinti non è inscritta nella storia dei dominatori. Soltanto la tradizione orale può strapparla all'oblio, passando come un filo sottile tra la clandestinità delle catacombe e i detriti del passato. Quando l'azione trionfa, i nuovi padroni si attribuiscono il compito di raccontare i fatti e di trasmetterne il significato. E i protagonisti della storia ne saranno ancora una volta deprivati.

Le rivoluzioni in atto sono sempre contro la storia. In questi momenti di rottura, gli uomini che li vivono sono visitati «da un'apparizione della *libertà*»²⁹ perché creano uno *spazio pubblico* fondato sull'*uguaglianza*, anche se loro stessi lo ignorano.

La rottura rivoluzionaria non può durare; una nuova «topia» – e con essa il realismo politico – torna a essere protagonista. Ma è in questa breccia del tempo che resta sepolto «il tesoro perduto delle rivoluzioni».

A volte la forza espansiva della rivolta riesce a fissare da qualche parte nel passato le immagini prive di contesto di quello «spettro» della storia che sono le rivoluzioni perdute. Spartaco e gli schiavi in armi contro Roma o la rivolta degli Hussiti in Boemia sono antenati assai lontani; più vicini a noi sono l'estate del 1789, il 1793 o la Comune del 1871 a Parigi. Più tardi, la Repubblica dei Consigli di Baviera del 1919, le barricate di Barcellona del maggio

1937 o l'autunno del 1956 a Budapest sono altre immagini, tracce lasciate dal passaggio fuggevole della libertà, della sua vita tra gli uomini. Questo passaggio «potrebbe essere raccontato», scrive Arendt, «sotto forma di una parabola, come la leggenda di un tesoro senza tempo che, nelle circostanze più diverse, appare bruscamente, inopinatamente, e scompare di nuovo in altre situazioni misteriose, come fosse una fata Morgana»³⁰.

Potremmo anche sostenere, da un altro punto di vista, che in tempi di rivoluzioni gli uomini si sentono uguali, liberi e fraterni. Quando la storia riprende il suo ritmo quotidiano, gli uomini pensano che forse verrà un giorno in cui saranno liberi e uguali e fraterni, «quando ostacoli e costrizioni saranno stati eliminati. In verità, lo sono soltanto per il tempo in cui dura la loro lotta contro questi ostacoli e queste costrizioni»³¹. Gustav Landauer, autore delle righe appena citate, sapeva che la rivoluzione è percepita da chi ne è protagonista come una differenziazione qualitativa del tempo, come la brusca irruzione del nuovo, quando «l'incredibile, il miracolo, si muove verso il regno del possibile».

L'idea di un presente innovatore che interrompe la continuità della storia deve essere considerata nella prospettiva di una temporalità differente dalla temporalità lineare dello storicismo e di conseguenza contraria alla nozione di un progresso indefinito. Il progresso si stabilisce nella comodità di un avvenire senza sorprese, gli basta essere per continuare. Prova ripugnanza per qualsiasi cambiamento improvviso che metta in pericolo un avvenire sicuro e soprattutto teme la rivoluzione, fattore di disordine. Il progresso abita la storia come un buon borghese.

«L'idea di un progresso della specie umana attraverso lo storia è inseparabile da quella del suo cammino attraverso un tempo omogeneo e vuoto», scrive Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*³². E aggiunge: «La coscienza di far esplodere la continuità della storia è propria delle classi rivoluzionarie nel momento della loro azione». Quel momento funziona «come un raccogliitore storico di tempo»³³, perché «mai nessuna realtà è, dalla sua entrata in gioco, a titolo causale, un fatto storico. Lo diventa a titolo postumo, grazie a eventi che possono essere distanti millenni. Lo storico che parte da qui smette di sgranare il succedersi degli eventi come un rosario»³⁴.

In questo ambito del pensiero, Benjamin è debitore di Landauer.

In *La Rivoluzione* Landauer, parlando delle rivoluzioni in Europa, afferma che «ogni considerazione storica di questi eventi è influenzata dalla nostra volontà, dalle circostanze in cui ci troviamo e, per usare un'espressione che riassume tutto ciò, dalla strada che seguiamo». Infatti, «il passato non è qualcosa di finito, ma al contrario diviene. Per noi esiste unicamente una strada, un avvenire; il passato stesso è futuro che diventa via via che avanziamo, che si trasforma, che è stato differente»³⁵.

In realtà ci sono due tipi di passato: l'uno è il passato che la nostra memoria riconosce, l'altro ci abbraccia per intero, è la nostra realtà, il nostro essere, la nostra attività. «Saremmo quasi tentati di dire: gli elementi del passato li abbiamo dentro di noi, i suoi escrementi li vediamo dietro di noi. [...] Il passato che è vivo in noi si proietta a ogni istante nell'avvenire, è movimento, è percorso. L'altro, quello sul quale torniamo, che ammantiamo di vestigia e insegniamo ai nostri figli, quello che ci è pervenuto sotto forma di racconto dai nostri padri, questo passato ha un'apparenza rigida [...], è diventato immagine, ha smesso di essere realtà»³⁶.

Ernst Bloch fa riferimento alla stessa ispirazione di origine landaueriana quando scrive che «ogni azione autentica nel presente stesso ha luogo soltanto nella totalità di quel processo incompiuto sia indietro sia in avanti»³⁷. È nell'oscurità dell'istante vissuto che la *funzione utopica*, negando ciò che è, apre il cammino a ciò che può essere, sfuggendo alla ripetizione del dato. «Nel presente», continua Bloch, «cioè nell'oggetto rammemorato stesso, c'è una sorta di slancio interrotto, una gestazione e un'anticipazione di non-ancora-divenuto»³⁸.

È in questo *presente in atto*, in questo «a-presente», che opera la funzione utopica, in grado di disorganizzare la tendenza del «presente costituito» a perpetuarsi indefinitamente. Così, dispiegata nell'istante, la funzione utopica è appresa innanzi tutto come *negazione*, o piuttosto come «apofasi» della realtà che le ha dato vita. In quanto contraddizione con «ciò che è», porta in sé «una preponderanza del negativo»³⁹, anche se la sua vocazione e il suo destino sono la creazione di nuovi significati, di nuove istituzioni. La funzione utopica affonda dunque le proprie radici nell'*immaginario radicale*⁴⁰.

Il socio-storico, in quanto dimensione istituyente della società, nella teorizzazione di Castoriadis è immaginario radicale, vale a

dire produzione incessante di alterità. «Il socio-storico è il flusso perpetuo di auto-alterazione»⁴¹, ma l'auto-alterazione non può presentarsi altrimenti che come figura stabile e discreta. La funzione utopica ha il compito di organizzare l'alterità radicale del sociale istituito in insiemi significativi. Riconoscibile grazie agli effetti a livello dell'immaginario effettivo, i suoi prodotti assumono la forma dell'utopia letteraria, o della chimera fantasticata, con il proposito – conscio o inconscio – di evitare gli inconvenienti dell'azione. Ma a volte, quando può, basandosi sulla forza emotiva delle passioni collettive, la funzione utopica lascia vedere il suo vero volto e si concentra nel nocciolo duro del progetto rivoluzionario.

Le immagini dell'alterità dell'utopia o del progetto rivoluzionario si inscrivono nella temporalità storica, si situano nel corso del tempo, fanno parte del *blocco immaginario* che costituisce una società data. Tutto cambia quando la rivoluzione arriva. Quando l'insurrezione apre una breccia nella temporalità storicista, il presente innovatore vi si insinua, si potrebbe dire, per effrazione, e il passato e il futuro assumono un altro significato, prendono un senso inedito.

La rivoluzione è immanente alla storia, ma si erge contro la storia. La sua temporalità propria è l'«istante», il presente in atto, lo stesso tempo nel quale opera la funzione utopica, che, veicolata dall'insurrezione, si solidifica in storia.

Quando la rivoluzione fa irruzione nella storia è come se una voragine inghiottisse il tempo; e la soggettività umana perde la durata.

Riferendosi alla Rivoluzione francese, Michelet esclama: «Il tempo non esisteva più, il tempo era sparito...». La generazione che aveva fatto la Rivoluzione «si imbatté in un momento unico, nel quale i secoli si accumulavano; una cosa terribile che non si era mai vista: non c'era più successione, transizione, durata, non c'erano più anni, ore o giorni, il tempo era stato soppresso!»⁴². Ed è lo stesso Michelet che sostiene: «La storia è il tempo»⁴³.

Contro la storia, la rivoluzione impone un'alterità assoluta, un essere in rivolta, una capacità istituyente, ma proprio nel suo compiersi nella storia, la rivoluzione si istituzionalizza, si nega.

Nella storia, la rivoluzione è un lungo processo di mutazione profonda di una società che si condensa *a posteriori* nel momento privilegiato della rottura. Nasce, qui, un altro immaginario collet-

tivo, un *blocco immaginario* che si sostituisce al precedente e che contiene una nuova forma del politico, una nuova fondazione della libertà.

Le rivoluzioni future, quando verrà il loro turno, entreranno anch'esse nella storia, si introdurranno nel tempo omogeneo e vuoto, e lo faranno attraverso le breccie lasciate dai vinti della storia.

Note al capitolo

1. G. Landauer, *La Révolution*, Champ Libre, Paris 1974, p. 41; trad. it. *La rivoluzione*, Carocci, Roma 1983. Gustav Landauer nacque a Karlsruhe nel 1870. Militante anarchico, filosofo e scrittore, tra le sue opere più note troviamo *La Rivoluzione* (1907), *Appello al socialismo* (1919) e soprattutto il giornale anarchico «Der Sozialist». Partecipò con Erich Mühsam alla Repubblica dei Consigli di Baviera (aprile 1919) come commissario all'Istruzione pubblica e alla Cultura. Verso la metà di aprile, quando si insediò la Seconda Repubblica dei Consigli controllata dai comunisti (KPD), Landauer assunse una posizione critica. Arrestato dalle truppe di Noske il 1° maggio, l'indomani fu assassinato dalla soldataglia mentre veniva trasferito in un altro carcere. Martin Buber scrisse allora: «Landauer è caduto come un profeta e un martire della futura comunità umana».

2. W. Benjamin, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, in *Essais 2*, Denoël, Paris 1983; trad. it. *Tesi di filosofia della storia*, in *Opere complete*, vol. VII, *Scritti 1937-1940*, Einaudi, Torino 2006. Walter Benjamin andò in esilio a Parigi poco dopo l'ascesa al potere di Hitler. Le *Tesi* le scrisse nel 1940, ancora traumatizzato dal patto tedesco-sovietico. Dopo il crollo della Francia, tentò di attraversare i Pirenei, ma, di fronte al rischio di essere consegnato alla Gestapo, si suicidò il 26 settembre e fu sepolto a Port-Bou.

3. Spartaco, gladiatore a capo di una rivolta servile, fu ucciso nel 71 a.C. La frase citata, ipoteticamente ripresa dai suoi «scritti postumi», in effetti non è mai stata scritta e la si può quindi considerare inedita.

4. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 99.

5. G. de Lorris, J. de Meun, *Le Roman de la Rose* (scritto tra il 1225 e il 1230), Gallimard, Paris 1984, p. 24; trad. it. *Le Roman de la Rose*, Epos, Palermo 2007.

6. B. Pascal, *Pensées*, citato in G. Poulet, *Études sur le temps humain*, Plon, Paris 1952, vol. I, p. 119.

7. Democrito, in *Les Présocratiques*, cit.; *Pseudo-Plutarque*, p. 768.

8. A. Koyré, *Du Monde clos à l'Univers infini*, Gallimard, Paris 1973, p. 60.
9. I. Newton citato in *Ibidem*, p. 195.
10. *Ibidem*.
11. G. Cohen-Tannoudji, M. Spiro, *La Matière – espace – temps*, Gallimard, Paris 1990, p. 69.
12. A. Einstein, *La Relativité*, Payot, Paris 1963, pp. 35-36; trad. it. *Come io vedo il mondo, la teoria della relatività*, Newton Compton, Roma 2006.
13. T. Hobbes, *Critique du «De Mundo» de Thomas White*, Vrin, Paris 1973, p. 332.
14. I. Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard, Paris 1980, p. 1414; trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1983.
15. H. Bergson, *Origine de l'idée du temps*, in *Mélanges*, Puf, Paris 1972, p. 102; trad. it. in *Opere*, Utet, Torino 1971.
16. Cfr. E. Colombo (cur.), *L'immaginario capovolto*, Elèuthera, Milano 1987; inoltre, in questo volume, si veda il cap. II, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*.
17. G. de Lorris, J. de Meun, *op. cit.*
18. H. Bergson, *op. cit.*, p. 103.
19. E. Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, Cerf, Paris 1988, p. 63.
20. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, cit., p. 112.
21. Schelling, citato in E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, vol. II, *La pensée mythique*, Minuit, Paris 1972, p. 134.
22. L. Ferry, *De la critique de l'historicisme à la question du droit*, in *Rejouer le politique*, Galilée, Paris 1981, p. 33.
23. W. Benjamin, *op. cit.*, p. 199.
24. G. Lukács, citato in J. Gabel, *Idéologies*, Anthropos, Paris 1974, p. 100.
25. Cfr. M. Black, *La dirección del tiempo*, in *Modelos y Metáforas*, Tecnos, Madrid 1966.
26. Cfr. J. Gabel, *L'aliénation politique*, in *La Fausse conscience*, Minuit, Paris 1962, p. 72.
27. G. Orwell, *1984*, Gallimard, Paris 1950, p. 54; trad. it. *1984*, Mondadori, Milano 1984.
28. H. Arendt, *La brèche entre le passé et le futur*, in *La crise de la culture*, cit.; trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.
29. *Ibidem*, p. 12.
30. *Ibidem*, p. 13.
31. G. Landauer, *op. cit.*, p. 140.
32. W. Benjamin, *op. cit.*, XIII. Nelle *Tesi* di Benjamin compare con forza un elemento messianico, che io critico a partire da una concezione pragmatica della rivoluzione; questa prende in considerazione la differenziazione qualitativa del tempo, senza la necessità di introdurre alcuna illusione salvifica.

33. *Ibidem*, xv.
34. *Ibidem*, xviii-A.
35. G. Landauer, *op. cit.*, p. 39.
36. *Ibidem*, pp. 41-42.
37. E. Bloch, *Le Principe espérance*, Gallimard, Paris 1976, p. 16; trad. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.
38. *Ibidem*, p. 20.
39. M. Bakunin, *La réaction en Allemagne*, in J. Barrué, *L'anarchisme aujourd'hui*, Spartacus, Paris 1970, p. 95; trad. it. *La reazione in Germania*, Altamurgia, Ivrea 1972.
40. Cfr. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit., p. 493.
41. *Ibidem*, p. 283.
42. J. Michelet, *op. cit.*, p. 23.
43. *Ibidem*, p. 25.

VII

VALORI UNIVERSALI E
RELATIVISMO CULTURALE

*... e alla lunga avrebbero scosso il giogo dei pregiudizi nazionali,
avrebbero imparato a conoscere gli uomini dalle loro somiglianze
e dalle loro differenze, e ad acquisire queste conoscenze universali...*

Jean-Jacques Rousseau

L'invenzione della libertà è stato un momento difficile nel cammino dell'umanità. Conservarla e svilupparla, un compito senza fine.

L'epoca in cui dobbiamo vivere – la nostra situazione storica – ci appare a volte particolarmente pericolosa per le libertà conquistate a così caro prezzo. La lotta contro lo sfruttamento economico, contro il dispotismo politico, contro la sottomissione religiosa è stata dura e violenta. Abbiamo ereditato queste libertà, ma non ci è consentito fermarci a riposare: o le difendiamo e andiamo avanti, o siamo condannati a perderle.

Tra i pericoli che ci minacciano ce ne sono due ideologicamente ed empiricamente importanti: l'integralismo religioso (la ricomparsa della verità rivelata, della istituzionalizzazione del «punto di vista di dio») e il nazionalismo (l'egemonia identitaria del gruppo «etnico» o «nazionale» e il tribalismo con la sua inevitabile conseguenza, la xenofobia). E non dobbiamo illuderci pensando che la loro forma estrema, o «estremista», sia lontana o estranea ai comuni mortali. In realtà, questi pericoli fanno parte di un substrato profondo e ancestrale cui si abbeverano le radici del fascismo latente, dell'«ordine morale» e della de-secolarizzazione del mondo.

Questa situazione ci costringe ad affrontare una incoerenza che a poco a poco si è insinuata nella visione del mondo coltivata dall'anarchismo in senso lato: poiché erano portatrici di indiscutibili valori universalisti (cosmopoliti), abbiamo accettato senza riserve le critiche che il relativismo culturale ha mosso all'etnocentrismo – fondamentalmente all'etnocentrismo occidentale colonizzatore e imperialista – e le abbiamo fatte nostre. Poiché i nostri *valori universali* ci sembravano evidenti – la libertà e l'uguaglianza – non li abbiamo messi a confronto razionalmente con le conseguenze logiche imposte dal relativismo dei valori.

L'importanza acquisita dalle ideologie di destra nel corso degli ultimi vent'anni, che si sono in parte insinuate nelle scienze sociali e, *sotto voce*, nelle differenti forme culturali dell'immaginario collettivo (ideologie e modi di pensare propri di una «destra» che è sempre stata «culturalmente» relativista, come vedremo più avanti), ci costringe a questo confronto e a una difesa razionale e critica dei valori che, in un mondo senza garante metafisico, esigono, per la logica stessa in base alla quale furono creati¹, esigono – ripeto – di essere *postulati* come universali.

Il relativismo di destra

Sin dai tempi più remoti, i contatti stabiliti dai viaggiatori con i popoli «altri» hanno imposto il riconoscimento di una differenza nei costumi, anche in quelli che, agli occhi dell'osservatore, appaiono come una condizione dell'umano. Erodoto (III, 38) racconta che Dario un giorno fece venire «i Greci che si trovavano nel suo palazzo e domandò loro a quale prezzo avrebbero acconsentito a

mangiare il corpo del proprio padre dopo morto: tutti risposero che non lo avrebbero fatto mai, a nessun prezzo. Poi Dario fece venire gli indiani chiamati Calati, che invece mangiano i genitori; alla presenza dei Greci [...], domandò loro a quale prezzo si sarebbero risolti a bruciare su una pira il corpo del proprio padre: i Calati lanciarono alte grida e lo pregarono subito di non pronunciare parole talmente sacrileghe». Dal che Erodoto ne derivò la forza dei costumi.

Alla fine della prima metà del v secolo a.C., la società greca si è trovata di fronte alle esigenze del relativismo e ha dovuto accettare il fatto che tutto ciò che era stato «considerato eterno e indistruttibile, in virtù della forza di una tradizione costituita, in realtà perdeva ogni valore in un altro contesto»².

Nello sviluppo concettuale della sofistica, la distinzione tra l'uomo collettivo, vale a dire l'uomo in senso generico, e l'individuo particolare – o in alternativa tra volontà individuale e volontà collettiva – ha portato alla scoperta dell'arbitrarietà della legge scritta dagli uomini e del relativismo dei costumi. Per la prima volta, la filosofia dei sofisti ha permesso di pensare, o di elaborare, il concetto di universale, «la cui astrazione non appartiene alla trascendenza – a differenza dell'idea platonica, per esempio – ma si ispira a un'esperienza sociale e politica»³. Nella *polis* è il *demos* che stabilisce il *nomos*.

Hanno allora inizio due relativismi. A prima vista, il relativismo sembra essere in totale contraddizione con il tradizionalismo aristocratico a base sacra (la legge divina o la legge dettata dagli dèi), ma l'aristocrazia di Atene, ormai al tramonto, riesce a deviare le armi dei suoi avversari e a utilizzarle a fini propri. La legge costituita, modificabile dalla volontà dell'assemblea popolare, è alla mercé di maggioranze mutevoli, ma il principio della loro istituzione è fondato proprio sulla condizione necessaria all'esistenza di «maggioranze mutevoli»: l'uguaglianza davanti alla decisione (o uguaglianza politica) di tutti i componenti dell'assemblea.

La difficoltà a sostenere un relativismo radicale dei valori ha facilitato l'elaborazione del concetto di «leggi non scritte»⁴, le quali possono essere sia leggi aristocratiche di origine sacra, sia leggi valide per tutti e fondate sull'idea dell'universalità della natura umana⁵.

L'aristocrazia – oggi la destra – ha saputo tenere uniti i relati-

vismo del *nomos* (arbitrarietà della legge) e l'universalità della differenza elitaria e gerarchica, negazione dell'uguaglianza politica.

Platone, grande nemico dei sofisti, temeva il contatto tra costumi e tradizioni differenti. La legislazione che auspica nelle *Leggi* (XII, 950) prevede: «In primo luogo, divieto assoluto ai minori di quarant'anni di compiere, per qualunque motivo, viaggi all'estero; inoltre, il divieto si estende a tutti, nel caso di viaggi per motivi personali, mentre sono consentiti per ragioni di Stato». Al loro ritorno, gli ambasciatori o gli inviati dello Stato «insegneranno ai giovani l'inferiorità dei principi di condotta degli altri popoli nell'ambito dell'organizzazione politica».

Dopo questi lontani prolegomeni, torniamo alla nostra epoca. Alla fine del XIX secolo, Gustave Le Bon fonda il proprio relativismo sul rifiuto o meglio sull'odio per l'ideale ugualitario. Nel 1894 Gustav Le Bon, che è stato un autore molto letto, pubblica uno studio intitolato *Le leggi psicologiche dell'evoluzione dei popoli* in cui ricapitola la sua teoria sulle differenze craniche e spiega i motivi per cui bisogna credere che tutte le forme di ugualitarismo, che si chiamino socialismo o femminismo, immancabilmente portano la società al disastro. Quanto al cranio, afferma che le sue dimensioni sono indice certo del livello di intelligenza e che mano a mano che ci si eleva sulla scala delle civiltà – dalle razze inferiori (i neri), passando per le razze intermedie (cinesi, giapponesi, arabi e semiti), fino alla razza superiore (gli europei) – l'indice di encefalizzazione dell'uomo aumenta in modo spettacolare, a differenza di quello della donna⁶.

Tra i mali dell'ugualitarismo, secondo Le Bon, troviamo la scuola gratuita e obbligatoria che, in Francia, stava distruggendo la naturale gerarchia delle classi sociali. Nel libro che lo ha reso celebre, *La psicologia delle folle*, scrive: «La criminalità aumenta con la generalizzazione dell'istruzione [...], i peggiori nemici della società, gli anarchici, sono reclutati comunemente tra i laureati delle varie facoltà universitarie»⁷. E ancora: «È a scuola che oggi si formano i socialisti e gli anarchici, e lì che si prepara per i popoli latini la futura decadenza»⁸. «È in suo nome [l'idea ugualitaria] che la donna moderna, dimenticando le profonde differenze mentali che la distinguono dall'uomo, rivendica gli stessi diritti, la stessa istruzione di quest'ultimo e, se l'avrà vinta, finirà per fare dell'europeo un nomade senza casa né famiglia»⁹. Per chiudere

con Le Bon, vediamo un esempio del suo «relativismo culturale»: «Non esistono governi o istituzioni di cui si possa sostenere che sono assolutamente buoni o assolutamente cattivi. Il governo del Dahomey era probabilmente un governo eccellente per il popolo che era chiamato a governare; mentre la più saggia istituzione europea sarebbe stata meno buona per quello stesso popolo»¹⁰.

Se vogliamo offrire un altro esempio del relativismo di destra in questo periodo, ascoltiamo Maurice Barrès. Al momento del processo contro Dreyfus, Barrès porge al capitano scuse «relativiste»: «Da questo figlio di Sem esigiamo i bei tratti indoeuropei». «Se fossimo intelligenze disinteressate, invece di giudicare Dreyfus in base alla morale francese e alla nostra giustizia come un pari, riconosceremo in lui il rappresentante di una specie diversa»¹¹. Ed ecco come Barrès pontifica in un suo discorso: «Lasciate perdere queste parole roboanti come *sempre* e *universale* e, poiché siete francesi, preoccupatevi di agire secondo l'interesse francese in questo momento»¹².

Gli attuali relativisti di destra dicono le stesse cose, ma in modo più sofisticato. Un esempio tipico è costituito dall'articolo di Alain de Benoist e Guillaume Faye contro i «diritti dell'uomo»¹³. Dopo aver mescolato autori controrivoluzionari quali Burke o de Maistre con autori critici moderni quali Foucault o Arendt, appoggiandosi ora agli uni ora agli altri a seconda delle necessità dell'argomentazione (e utilizzando idee con le quali concordiamo, come la critica del liberalismo, dell'uomo astratto, del diritto naturale, dell'etnocentrismo), in breve facendo di ogni erba un fascio con Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Weber, Habermas e così via (ma sempre contro la bestia nera dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese), arrivano alla difesa del «popolo» particolare (folk, etnia), della sua cultura, delle sue tradizioni, delle sue radici, delle sue gerarchie. Anche se non vengono mai nominati, permangono intatti due valori per tutti i popoli (quindi universali!): la *preminenza del gruppo* (politicamente organizzato = Stato) e la *gerarchia*.

Vediamo alcuni esempi di quanto stiamo dicendo. In quel testo, de Benoist e Faye scrivono citando de Maistre: «Al mondo non ci sono *uomini*. Nella mia vita io ho visto francesi, italiani, russi ecc.». E appena un paragrafo dopo i due autori della nuova destra si servono di Jacques Ruffié: «Nell'uomo, l'eredità culturale prende il posto dell'eredità genetica», per concludere che «non ci

sono idee eterne, come non esistono il bene o il vero in sé». (Fin qui siamo d'accordo, ma continuiamo). Dunque, «essere una persona [...] non è una qualità uniforme o uniformemente distribuita [...] la dignità della persona umana [...] deve essere riconosciuta laddove esiste veramente e non nel primo venuto. E dove esiste veramente, tale dignità non deve essere considerata uguale in tutti i casi. Presenta diversi livelli, e la giustizia consiste nell'attribuire a ciascuno di questi livelli un diritto differente, una libertà differente»¹⁴. Un altro esempio: «La nazione ha dei diritti. La società e lo Stato hanno dei diritti. Anche il singolo individuo ha dei diritti, ma in quanto appartiene a una sfera storica, etnica o culturale data, diritti che sono indissociabili dai valori e dalle caratteristiche proprie di tale sfera»¹⁵. Non potendo moltiplicare le citazioni, ci limitiamo a quest'ultima: «I governi [...] stessi si sono costituiti per soddisfare scopi diversi, tra i quali figura in primo luogo il dovere di dare ai popoli un destino»¹⁶.

Secolarizzazione

Prima di occuparci più concretamente del relativismo e dei valori, è necessario precisare un aspetto fondamentale del nostro contesto storico (socio-culturale): la secolarizzazione.

La modernità che si istituisce a partire dal XVIII secolo è erede dell'Illuminismo e, nell'accezione che ci interessa qui, è ben rappresentata dal concetto di secolarizzazione, vale a dire da una perdita progressiva di qualsiasi «garanzia metafisica» della legittimità sociale (e/o «razionale»). In altri termini, il «punto di vista di dio» o, che è la stessa cosa, «il punto di vista da nessun luogo» (esterno, trascendente il sociale, il mondo), non è più accettabile e, per ciò stesso, nessun enunciato (proposizione, asserzione, credenza) è più garantito in modo assoluto. Citando quasi letteralmente Hilary Putnam, diciamo che le nostre norme e i nostri standard – compresa la stessa assertività garantita¹⁷ (la «giustificazione» o la «verità») – sono prodotti della storia e sono suscettibili di essere riformati¹⁸.

Dopo la Rivoluzione francese, con la scomparsa della monarchia di diritto divino, la religione smette di costituire il fondamento dell'ordine sociale, ma anche dell'ordine naturale; la scienza si contrappone alla religione. Il processo basato sullo «spirito critico»,

sul libero esame, che si mette in moto nel XVI secolo – anche se le sue premesse si possono far risalire al secolo precedente (Nicola Cusano) – permette l'emergere di una concezione «razionale» del sociale e, al contempo, del cosmo. Più precisamente, la società smette di essere etero-referente (il mondo sociale e naturale smette di essere organizzato e legittimato da una «realtà» esterna, trascendente) e si organizza su forme immanenti di legittimazione, diventa auto-referente.

Max Weber, uno dei pionieri nella costruzione del paradigma della secolarizzazione, analizza, potremmo dire parallelamente, la razionalizzazione e il «disincanto del mondo». Secondo Tschannen¹⁹, una traduzione più precisa dell'*Entzauberung* (disincanto) di Weber sarebbe «de-magificazione», concetto definito dallo stesso Weber come «eliminazione della magia in quanto tecnica di salvezza».

Avendo perduto «un punto di vista esterno» – quello di dio, o quello degli antenati, o anche quello di una tradizione consacrata – ogni giudizio umano è sottoposto alle esigenze della *ragione*²⁰; se così non fosse, bisognerebbe accettare l'arbitrio di tutti gli interessi particolari a ogni momento dato. La ragione si manifesta socialmente mediante una duplice via: l'una sarebbe quella della «razionalità strumentale», l'altra quella della «razionalità sottoposta a valori». Nel primo caso, il risultato è la conquista della natura e il primato della tecnica, della manipolazione e della «padronanza», l'universo utilitario e competitivo, il capitalismo. Nel secondo caso, il pensiero critico dà impulso alla democratizzazione delle società e alla liberazione dell'uomo, proponendo la possibilità dell'autonomia (che è l'ideale dell'anarchia).

Sul terreno della secolarizzazione, l'antropologia sviluppa le tesi del «relativismo culturale».

Relativismo culturale

Il relativismo culturale, proprio dell'antropologia statunitense tra le due guerre, è un'espressione più o meno recente di quel processo della «modernità» che abbiamo tratteggiato. In sostanza, è una critica all'etnocentrismo e un'affermazione dei valori di tolleranza. (Ma si faccia attenzione a quest'ultima osservazione, perché

la posizione relativista radicale può facilmente spostarsi a destra. Lévi-Strauss, per esempio, nel suo *Riflessioni sulla libertà*, si rifà al relativismo controrivoluzionario di un Burke o di un Bonald: «Dietro i grandi principi della dichiarazione dei diritti, nel 1789 si profilava la volontà di abolire libertà concrete e storiche: privilegi della nobiltà, immunità del clero, comuni e corporazioni borghesi... [si osservi come la libertà sia assimilata al godimento di privilegi]. Passare sotto un regime improntato al lavoro forzato, al cibo razionato e al pensiero orientato potrebbe apparire come una liberazione a persone prive di tutto [...]. Analogamente, chi concorda ideologicamente con lo Stato totalitario può sentirsi libero quando pensa e agisce come la legge si aspetta che faccia»²¹.

Abbandoniamo questa parentesi e riprendiamo il filo del nostro argomento. È usuale far risalire i valori che si esprimono nel relativismo culturale al XVI secolo e a Montaigne, vale a dire al famoso capitolo «Dei cannibali» nei *Saggi*: «In base alle regole della ragione, possiamo dunque chiamarli barbari, ma non rispetto a noi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie».

Secondo Todorov²², Rousseau è stato forse il primo a criticare sistematicamente l'etnocentrismo della filosofia classica. È necessario uscire dal proprio villaggio e recarsi in contrade lontane per conoscere le differenze e smetterla con quei «ridicoli pregiudizi» in base ai quali «ciascuno, sotto la pomposa definizione di studio dell'uomo, compie soltanto lo studio degli uomini del proprio paese»²³. Imparando a conoscere le «contrade selvagge», i costumi degli altri, la realtà di paesi diversi dal nostro, «impariamo anche a conoscere il nostro»²⁴. Questo pensiero è importante in Rousseau: si conosce se stessi soltanto grazie all'altro. Liberandosi del giogo dei pregiudizi nazionali, possiamo accedere alle conoscenze generali (universali) solo attraverso l'individuazione delle differenze e delle somiglianze che compongono l'unità della specie.

Rousseau, come Montesquieu, afferma che la libertà è un tratto distintivo dell'umanità: «... solo la natura fa tutto nelle operazioni della bestia, mentre l'uomo concorre alle proprie, in qualità di agente libero. L'una sceglie o rifiuta per istinto, mentre l'altro lo fa mediante un atto di libertà; il che fa sì che la bestia non possa discostarsi dalla regola che le è prescritta, anche quando sarebbe vantaggioso per lei il farlo, e che l'uomo se ne discosti spesso a proprio danno»²⁵.

Criticare l'etnocentrismo non significa dunque rinunciare all'universalità. Non commenteremo qui i testi di Diderot, né quelli di altri enciclopedisti che seguono la stessa linea, perché sarebbe troppo lungo.

Nella prima metà del xx secolo, i viaggi nelle regioni desolate del pianeta, l'informazione sui popoli definiti «primitivi», lo sguardo «oggettivante» dell'etnologo, hanno conferito un peso fondamentale alla nozione di cultura e una importanza primaria all'antropologia culturale. Autori come Ruth Benedict²⁶ o Melville Herskovits sono particolarmente rappresentativi della posizione relativista. «Il nocciolo duro del relativismo culturale» è il rispetto delle differenze, «è il rispetto reciproco. Mette in risalto il valore dei differenti modi di vivere e non quello di uno solo, sottolinea l'affermazione dei valori di ogni cultura»²⁷. Di conseguenza, il relativismo culturale rifiuta la presunta superiorità di una società sulle altre e rifiuta anche l'idea di un progresso universale, nonché l'idea dell'esistenza di valori sociali particolari che possano essere assunti come valori umani assoluti. «In breve, tenta di avvalorare, contro il senso della storia, il tema dell'arbitrio culturale. La nozione di tolleranza, allora, è al centro delle preoccupazioni etiche dei relativisti»²⁸.

Per quanto la preoccupazione del relativismo culturale sia l'anti-etnocentrismo, questo non può occultare la sua appartenenza alla «modernità», al pensiero critico secolarizzato. E che ciò sia detto esplicitamente o meno, concerne la supremazia industriale e mercantile, il colonialismo del mondo occidentale (o mondo bianco sviluppato) che esporta i propri valori come universali. Valori che sono presentati come un tutto unico, senza distinguere ciò che è stato ottenuto con dure lotte contro il potere e la gerarchia da ciò che è, precisamente, l'espressione di tale potere e di tale gerarchia. «La nostra universalità si diffonde nel mondo sotto le forme, uniche o quasi, dei valori mercantili e della violenza del potere statale»²⁹.

Così, quando il relativismo culturale difende le differenze, combatte l'etnocentrismo, predica la tolleranza e la coesistenza in un mondo multiculturale, diventa un falso relativismo, perché introduce surrettiziamente un valore che trascende tutte le culture: la tolleranza e il rispetto degli altri. «La tolleranza discende da un giudizio di valore, la constatazione dell'intolleranza generalizzata da un giudizio di fatto»³⁰.

Per non parlare degli aspetti negativi propri del «relativismo» come l'indifferenza o la «tolleranza» di fronte a pratiche crudeli o degradanti, con il pretesto che sono espressione di una cultura differente dalla nostra; ci sono anche aspetti pericolosi come la concezione della libertà già incontrata in Lévi-Strauss, o come la seguente affermazione, carica di gravi implicazioni: «L'uomo è libero soltanto quando vive secondo quella che la sua società definisce libertà» (relazione dell'Associazione americana di antropologia davanti alla Commissione per i diritti dell'uomo dell'ONU).

Non insisteremo sulle ricadute «filosofiche» del relativismo, anche se le consideriamo altamente rivelatrici dei problemi che implica (a questo proposito rimandiamo alla discussione tra Rorty e Putnam)³¹. Qui ci limiteremo a citare questa opinione di Putnam: «In effetti, alla base del relativismo culturale vi è una profonda irrazionalità, un rifiuto della possibilità di pensare (in quanto il pensiero si oppone al *flatus voci*, sia che questo costituisca un'opposizione o un'adesione)»³².

I valori

Non si può affermare che «i valori» sono universali, ma si può dire che alcuni valori devono essere postulati come universali e altri riconosciuti come relativi a situazioni storiche o locali particolari.

In primo luogo, se un relativista culturale radicale dice: «Quando affermo che la tal cosa è vera (oppure che è un valore, o un giudizio di valore, positivo o negativo), sottintendo che quella tal cosa è giusta (o vera, o che è un valore) secondo le norme della *mia* cultura», ha ragione, ma non può dire di più. È una posizione esclusiva (e asimmetrica) rispetto a qualsiasi altra. È una posizione di incommensurabilità. Supponiamo che aggiunga: «Quando un membro di una cultura differente dalla mia afferma che la tal cosa è vera (quando emette un giudizio di valore), quello che sottintende con ciò – che lo sappia o meno – è che quella tal cosa è giusta secondo le norme della *sua* cultura». Dicendo questo, il nostro relativista smette di essere relativista e crea una relazione di simmetria, aggiunge un elemento comune alle due culture. Che lo voglia o meno, introduce un giudizio di valore comune (non neces-

sariamente sullo stesso oggetto, ma sulla capacità di giudicare in base alle norme della propria cultura). In realtà, da relativista conseguente, dovrebbe rendersi conto che, quando aggiunge: «Un membro di una cultura differente giudica in base alle norme della sua cultura», continua a esprimere un giudizio che afferisce a sé e alla sua cultura relativista. Ergo, ogni relativismo culturale radicale non può essere altro che etnocentrico e, di conseguenza, non relativista.

In secondo luogo, e da un altro punto di vista, dopo il XIX secolo si è sviluppata l'idea di una teoria generale del valore, pur se solo implicita, in ogni questione che attiene «ciò che dovrebbe essere» in contrapposizione a «ciò che è».

«Ciò che è» è un giudizio di fatto e «ciò che dovrebbe essere» un giudizio di valore; questo vecchio paradigma funziona relativamente bene nella vita quotidiana, ma in un senso più rigoroso la distinzione che implica è difficilmente sostenibile. «Tutti gli sforzi compiuti, specialmente dal 1968 in poi, per rilevare in un enunciato la componente puramente descrittiva e isolarla dalla componente valutativa sono del tutto falliti. Il problema di sapere ciò che è più importante, se la realtà materiale o i valori, mi sembra irresolubile: semplicemente, dirò che descrizioni della realtà esenti da valori non costituiscono un mondo [...]. Mi limito dunque a insistere su questo fatto: poiché non c'è descrizione esente da valori, è un errore redibitorio non tenere conto di tali valori»³³.

Ancora uno sforzo se volete diventare liberi! Bisogna definire più chiaramente certi tipi di valori e, a mio avviso, distinguerli dai giudizi di valore. I valori che ci interessano sono quelli che istituiscono uno spazio socio-politico vivibile: la libertà, l'uguaglianza e la giustizia. Questi valori sono stati costruiti nel corso di secoli dalla lotta di intere generazioni in numerosi e differenti luoghi del mondo. Sono un patrimonio comune della futura umanità. Sappiamo bene che la «futura umanità» – ogni forma immaginifica di futuro – è un sogno e un progetto della nostra realtà storica, ma quale altro modo abbiamo di costruire la nostra vita se non quello di collegarla a quella degli altri, a quella delle lotte passate, ai valori che vanno al di là della nostra esistenza, valori per i quali vivere o morire?

L'unico modo di rispettare gli altri, di combattere l'etnocentrismo, è quello di pensare a valori comuni a tutti gli uomini, all'unità

della specie umana. Il «relativismo culturale» è una cosa buona se lo guardiamo come un valore universale. La libertà e l'uguaglianza costruiscono l'unico spazio politico nel quale può esistere la diversità.

In base a tutto quello che abbiamo detto, emergono due tipi di valori universali:

- 1) valori universali che sono propri di una cultura ierocratica, gerarchica, etero-referente, che postula il «punto di vista di dio» (che non può essere altro che etnocentrismo) e che porta all'assolutismo ideologico;
- 2) valori universali che sono propri di una cultura secolarizzata, che ammette il punto di vista critico (ragione, ragionamento, intelligenza o come lo si voglia chiamare), che è auto-referente e che combatte l'etnocentrismo e l'assolutismo ideologico.

Quando si è perduta ogni garanzia metafisica, quando si è accettata l'auto-referenzialità generalizzata del socio-storico, il pensiero è costretto a lavorare con la tensione costante che si stabilisce tra l'unità e la diversità. Il pensiero critico, liberato dall'etero-referenzialità è una conquista fondamentale dell'intera umanità, anche se tale conquista ha avuto luogo in un momento dato della storia europea e a partire da una poderosa lotta contro il potere politico-religioso.

L'assenza di certezze fondamentali (il relativismo radicale) esige una visione universalista che non può essere affermata senza esplicitare i valori che stanno alla base di tale visione. È allora che, invece di credere in un fondamento sacro dei valori, l'uomo deve affrontare l'idea di essere il creatore dei propri valori e accettare lo scomodo compito di mantenere lo spirito critico in merito a quegli stessi valori.

Come valutarli? Come valutare quali siano «migliori» e quali «peggiori»? Evidentemente mediante il «giudizio», l'informazione, la conoscenza antropologica e sociale, tutti condivisi con gli altri, nostri pari.

In ultima istanza, «dove bisogna collocarsi per giudicare? All'interno della nostra rappresentazione del mondo, naturalmente. Ma a partire da questa rappresentazione in quanto tale, dichiariamo che migliore non si riduce a 'noi pensiamo che ciò sia migliore'. E se i

miei pari culturali non concordano con me, mi capiterà a volte di dire ancora ‘migliore’ (o ‘peggiore’). Ci sono momenti in cui ‘mi affido a me stesso come alla mia fondazione’»³⁴.

Note al capitolo

1. La problematica che li fonda, e che non affronteremo qui, costituisce il punto di partenza, l'*omphalos*, della filosofia politica dell'anarchismo, che a titolo indicativo potremmo formulare così: l'anarchismo post-illuministico, pur essendo epistemologicamente un *relativismo radicale*, articola un processo di razionalità storica che lo porta a *postulare valori comuni* a tutti gli esseri umani come fondamento di una *società autonoma*.

2. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 237.

3. *Ibidem*, p. 236.

4. Tuciddide, *La guerra del Peloponneso*, II, 37.

5. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 239.

6. S. Barrows, *Miroirs déformants*, Aubier, Paris 1990, p. 149.

7. G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1985), Félix Alcan, Paris 1905; trad. sp. *Psicología de las multitudes*, Jorro, Madrid 1911, p. 111; trad. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970.

8. *Ibidem*, p. 122.

9. Citato in T. Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, Paris 1989, pp. 90-91; trad. it. *Noi e gli altri*, Einaudi, Torino 1996.

10. *Ibidem*, p. 89.

11. *Ibidem*, p. 92.

12. *Ibidem*, p. 93.

13. A. de Benoist, G. Faye, *La religion des droits de l'homme*, «Éléments, la Revue de la nouvelle droite», n. 37, 1981.

14. *Ibidem*, p. 7.

15. *Ibidem*, p. 8.

16. *Ibidem*, p. 15.

17. Una proposizione assertiva è una proposizione che si considera vera. L'asseribilità garantita è un'espressione di John Dewey.

18. H. Putnam, *Richard Rorty et le relativisme*, in *Lire Rorty*, L'éclat, Combas 1992, p. 131.

19. O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Droz, Genève 1992, p. 129.

20. La *ragione* (da Cicerone in poi *ratio* traduce il termine greco *logos*) designa il discorso coerente, l'enunciazione sensata, comprensibile e trasmissibile. La *razionalità* permette di spiegare e giustificare (quella che crediamo essere) la verità: renderne ragione. È una ricerca dell'intelligibilità tramite il rigore dimostrativo. Ma la ragione non è assolutamente una *facoltà* o una *entità* esterna al processo di *razionalità*, che si costituisce nell'istituirla. La *ragione* è un prodotto storico.
21. C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Plon, Paris 1983, pp. 371-372; trad. it. *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984.
22. T. Todorov, *op. cit.*, p. 32.
23. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine...*, cit., p. 212.
24. *Ibidem*, p. 214.
25. *Ibidem*, p. 141.
26. «La diversità della cultura [...] è dovuta a un intreccio complesso di tratti culturali. [...] un tratto ampiamente diffuso può essere saturato dalle credenze religiose di un popolo, e funzionare come un aspetto importante di questa religione. In un'altra zona può essere interamente materia di scambi economici e costituire per ciò stesso un aspetto del suo regime monetario»; R. Benedict, *El Hombre y la Cultura*, Sudamericana, Buenos Aires 1958, p. 48; trad. it. *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano 1960.
27. M. Herskovits, *El Hombre y sus Obras*, FCE, Città del Messico 1952, p. 92.
28. G. Berthoud, *La relativité pervertie*, in *Vers une anthropologie générale*, Droz, Genève 1992, p. 132.
29. G. Berthoud, *Droits de l'homme et savoir anthropologique*, in *op. cit.*, p. 156.
30. *Ibidem*, p. 149.
31. J.-P. Cometti (cur.), *Le pragmatisme et ses conséquences*, in *Lire Rorty*, cit.
32. H. Putnam, *Définitions*, L'éclat, Combas 1992, p. 25.
33. *Ibidem*, p. 80.
34. H. Putnam, *Richard Rorty et le relativisme*, cit., p. 138.
-



Finito di stampare nel mese di gennaio 2009
presso Grafiche Ortolan, Opera, su carta Bollani,
per conto di Elèuthera, via Rovetta 27, Milano