Tradotto dal Inglese al Italiano - www.onlinedoctranslator.com

ANARCHY AS ORDER

The History and Future of Civic Humanity

Mohammed A. Bamyeh

Anarchia come ordine

CAMBIAMENTO SOCIALE MONDIALE

Redattore della serie: Mark Selden

Passaggio pericoloso: l'umanità e l'ascesa globale del capitale
Amiya Kumar Bagchi

Anarchia come ordine: la storia e il futuro dell'umanità civile
Mohammed A. Bamyeh

Frontiera dell'acqua: commercio e cinesi nella regione del Basso Mekong, 1750–1880
A cura di Nola Cooke e Li Tana

Dall'impero alla nazione: prospettive storiche sulla realizzazione del mondo moderno
A cura di Joseph W. Esherick, Hasan Kayali ed Eric Van Young

Prima globalizzazione: lo scambio eurasiatico, 1500-1800
Geoffrey C. Gunn

Istanbul: tra il globale e il locale
A cura di Caglar Keyder

Le origini del mondo moderno: una narrazione globale ed ecologica
Robert B. Marchi

La politica dell'avidità: come la privatizzazione ha strutturato la politica nell'Europa centrale e orientale
Andrea Schwartz

Lasciare la Cina: media, mobilità e immaginazione transnazionale
Sole calante

Maestri del terrore: l'esercito e la violenza dell'Indonesia a Timor orientale
A cura di Richard Tanter, Gerry van Klinken e Desmond Ball

Attraverso il prisma della schiavitù: lavoro, capitale ed economia mondiale
Dale W. Tomich

La politica e il passato: sulla riparazione delle ingiustizie storiche
A cura di John Torpey

Anarchia come ordine

Storia e futuro dell'umanità civica

Mohammed A. Bamyeh

R OWMA N & LITTLEFIELDPUBBLISHERS , INC .
Lanham • Boulder • New York • Toronto • Plymouth, Regno Unito

ROWMAN & LITTLEFIELD EDITORI, INC.

Pubblicato negli Stati Uniti d'America da
Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
Una società interamente controllata da The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.
4501 Forbes Boulevard, Suite 200, Lanham, Maryland 20706
www.rowmanlittlefield.com

Estover Road, Plymouth PL6 7PY, Regno Unito

Diritto d'autore©2009 da Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, fotocopia, registrazione o altro, senza la previa autorizzazione dell'editore.

Catalogazione della British Library nelle informazioni sulla pubblicazione disponibili

Dati di catalogazione in pubblicazione della Library of Congress

BamyehMohammed A.
Anarchia come ordine: la storia e il futuro dell'umanità civica / Mohammed Bamyeh.
P. cm. — (Cambiamento sociale mondiale)
Include riferimenti bibliografici e l'indice. ISBN-13: 978-0-7425-5673-7 (tela: carta alcalina) ISBN-10: 0-7425-5673-5 (tela: carta alcalina) ISBN-13: 978-0-7425-6662- 0 (elettronico) ISBN-10: 0-7425-6662-5 (elettronico)
1. Anarchismo. 2. Società civile. I. Titolo.
HX833.B3193 2009
335'.83—dc22

2009000698

Stampato negli Stati Uniti d'America

♾™ La carta utilizzata in questa pubblicazione soddisfa i requisiti minimi dell'American National Standard for Information Sciences—Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI/NISO Z39.48-1992.

Contenuti

Ringraziamenti vii

Parte I: L'idea

1 L'anarchia come scienza dell'umanità 3

2 Cos'è l'anarchia? 27
Anarchia e Umanità; Anarchia e critica dello Stato; I tempi dell'anarchia

Parte II: Intorno all'idea

3 Società civile e Stato 71
Ragione dello Stato; Lo Stato come società civile?; Le risposte della società civile; Lo Stato Fiscale e la Politica dell'Alleanza; Società civile, efficacia e umanità; Pubblico informato

4 Fiducia e politica dell'alleanza 119
Sospetto; Conflitto; Alleanza

5 Libertà e Impegno 143
Tipi di volontà; Uomo tridimensionale; Anarchia e Personalità; Libertà come esperienza storica; Alienazione come scelta ed errore; Bene comune; Il bene comune e la razionalità governativa; Il bene comune e la persona comune

6 L'anarchia come destinazione 191
Filosofia vivente e storia vivente; Persuasione e incertezza; Etica sulla via dell'anarchia; Transizioni: amministrazione, mercati e spazi dell'anarchia

Bibliografia 223

Indice 233

Circa l'autore 241

Ringraziamenti

Questo libro ha preso forma nel corso di molti anni ed è stato scritto in almeno cinque città. Man mano che si è evoluto, ho beneficiato di conversazioni, critiche e opportunità di apprendimento da più fonti di quante ne possa contare. Nel complesso, ho beneficiato maggiormente di coloro che erano sospettosi di questo lavoro e ne dubitavano. Ma il vero incoraggiamento è arrivato dai miei studenti in varie istituzioni, molto prima che mettessi il dito sulla tastiera. Mi hanno sempre e immancabilmente chiesto di dire di più quando ho menzionato l'anarchia di sfuggita in relazione a storie civiche, democrazia o processi globali. Mi hanno aiutato a capire che le risposte che volevo dare, o almeno esplorare, non erano disponibili in nessun testo moderno. I vecchi testi sull'anarchia sembravano richiedere molti aggiornamenti e rinnovamenti, pensai, prima che la tradizione anarchica potesse tornare utile. E l'argomentazione a favore dell'anarchia doveva essere diretta e semplice, ma comprensiva e razionalmente difendibile su tutti i fronti. Quindi sono i miei studenti che meritano la maggior parte del merito per aver motivato questo progetto alla luce.

Una prima conversazione con James Scott mi ha aiutato a vedere cosa c'era in gioco. Una precisa nota di gratitudine va a Mark Selden, la cui messa in discussione della dialettica tra libertà e comunità ha dato una forma più forte alla mia esplorazione di quei concetti critici. I ringraziamenti vanno anche all'anonimo recensore, che ha visto chiaramente i meriti del libro e ha visto anche molto su cui non essere d'accordo, esprimendo al contempo un giudizio scientifico esemplare. Ringrazio anche il mio collega John Markoff per le sue intuizioni e per aver suggerito il titolo principale dopo che è diventato chiaro che il titolo originale doveva essere cambiato.

Come sempre, molto si deve a Randall Halle, che ha esposto questo progetto al suo discernimento e lo ha affrontato con sano scetticismo, e così facendo ha contribuito a renderlo migliore. Ho incorporato gran parte della sua critica, che è stata particolarmente cruciale per chiarire la distinzione tra anarchismo e

Marxismo, per coinvolgere meglio la stessa tradizione anarchica e per aiutarmi a pensare all'anarchia come scienza. Gli sono grato per l'apprendimento che è tanto dialettico e reciproco quanto lo è la vita piena di speranza che aspiriamo a condurre in tempi di pessoottimismo.

Una parte importante del merito di questo lavoro va ai non accademici, in particolare a quegli amici che avevano poca esplicita affinità con l'anarchia e raramente si perdevano in dibattiti dottrinali, ma cercavano di praticare la loro vita come individui liberi e impegnati. Il mio lavoro con i miei amici a Mizna in Minnesota mi ha aiutato a vedere possibilità che avevo a lungo disperato di vedere, e anche a superare il bozzolo dell'accademismo e riapprendere lo scopo originale di tutto l'apprendimento; vale a dire, l'apprendimento come un modo per evocare la natura dinamica della vita, piuttosto che come uno strumento di potere o un gioco di dottrina. Quanto sopra si applica interamente a Munir Fasheh, che ho incontrato solo dopo la fine di questo libro, ma che mi ha colpito come un'incarnazione vivente della nobile disposizione che volevo rappresentare dall'anarchia.

Infine, devo ringraziare Amina, che è cresciuta ma era abbastanza cosciente da notare la sua indebita assenza dai ringraziamenti nel mio libro precedente; Victor Abbas, che sta esplorando nuovi mondi; Talal, per il costante impegno intellettuale e per sondare dove stavo andando; e l'infinitamente curioso Omar. E certamente mia madre e lo spirito di mio padre, che ha vissuto il mondo moderno sotto forma di molto caos e poca anarchia.

IO

L'IDEA

1

L'anarchia come scienza dell'umanità

Essere umani presuppone una mente interrogativa su cosa dovrebbe significare essere umani. Spesso questo significato è colto sotto forma di un concetto nobile: essere liberi; essere attaccato a una comunità; essere in grado di apprendere e coltivare la saggezza; avere il diritto di godere della pace, della giustizia, dell'amore; e così via. Tali sono espressioni che usiamo per riferirci a virtù il cui significato esatto è solitamente meno ovvio del fatto che le accettiamo come nobili ideali. Eppure cosa dovrebbe significare essere umani è stato chiesto, e ha risposto, in ogni epoca, da ogni religione, ogni stato, ogni società, anzi, ogni individuo. La domanda non è nuova; né del resto sono le possibili risposte. Una scienza dell'umanità raramente procede ponendo domande che non sono mai state sollevate prima. Infatti, si può dire che il dinamismo stesso e la capacità di cambiamento dell'umanità siano guidati da risposte che sono già state date, messe in atto, poi dimenticate. Non resta che interrogarli ancora una volta, con un linguaggio profondo ma semplice, e nel nostro tempo, ma con la consapevolezza di come hanno già ricevuto risposta. In tal modo non evolviamo oltre le generazioni passate, né replichiamo ciò che hanno trovato. Riscopriamo solo, e in modo adeguato alla nostra sensibilità moderna, un patrimonio ricco, complesso, antico e continuo di tentativi di umanizzare la vita. Quell'eredità diventa allora essa stessa parte della nostra vita attuale. In tal modo non evolviamo oltre le generazioni passate, né replichiamo ciò che hanno trovato. Riscopriamo solo, e in modo adeguato alla nostra sensibilità moderna, un patrimonio ricco, complesso, antico e continuo di tentativi di umanizzare la vita. Quell'eredità diventa allora essa stessa parte della nostra vita attuale. In tal modo non evolviamo oltre le generazioni passate, né replichiamo ciò che hanno trovato. Riscopriamo solo, e in modo adeguato alla nostra sensibilità moderna, un patrimonio ricco, complesso, antico e continuo di tentativi di umanizzare la vita. Quell'eredità diventa allora essa stessa parte della nostra vita attuale.

In senso elementare, la parola *anarchia* suggerisce che le espressioni che cerchiamo per la nostra ricerca di un'umanità che soddisfi un significato elevato che le assegniamo, per quanto ricorrenti possano essere, non sono complicate. Suggerisce anche che tali risposte sono vecchie, poiché sono immanenti nell'umanità stessa, piuttosto che in complesse organizzazioni di grandi dimensioni che pretendono di difendere il bene dell'umanità, come i governi o le religioni organizzate. Nella sua origine greca il termine non significa caos o disordine, ma semplicemente assenza di

dominazione. Per come si è evoluta dal diciannovesimo secolo, l'anarchia è stata comunemente intesa come un divieto minimalista per l'emancipazione umana, cioè descrive meno cos'è l'emancipazione umana stessa che i vincoli che devono essere rimossi (il governo, per esempio) in modo che noi potrebbe arrivarci.

In un certo senso, quindi, si è ritenuto che l'anarchia fosse latente in qualche sistema naturale di legami umani, un sistema evidente in osservazioni elementari come l'evoluzione di costumi e costumi ampiamente condivisi e nella nostra propensione a coltivare o espandere le affiliazioni volontarie. Questa concezione dell'anarchia, guidata dal presupposto che l'anarchia sia un'espressione naturale della connessione sociale, è stata ampiamente delineata da eminenti pensatori dell'anarchismo, tra cui Peter Kropotkin, George Woodcock, William Godwin e, più recentemente, Colin Ward. Secondo questa visione, quando vengono imposti gli stati e le grandi istituzioni coercitive, il diritto statale e la minaccia della forza, piuttosto che le negoziazioni, i costumi e le abitudini, diventano i mezzi per garantire l'osservanza e facilitare l'evoluzione delle norme morali, dei modi di appartenenza comunità e limiti di libertà.

Tuttavia, l'anarchia è sia meno che più di quella concezione. Non è evidentemente un sistema naturale di legami umani, come possiamo accertare da un'abbondanza di situazioni storiche e contemporanee che dimostrano che è probabile che spesso troviamo un gran numero di persone che preferiscono l'autorità e la conformità all'anarchia quando viene data la scelta, anche in assenza di apparente coercizione. L'evoluzione degli stati, delle gerarchie sociali e delle religioni organizzate non può essere semplicemente spiegata con la coercizione o l'inganno. Dopotutto, le idee su cui poggia un edificio di potere spesso permeano l'esistenza sociale anche prima che l'edificio sia costruito, e anche quando ci rendiamo conto, per quanto tardivamente, che un edificio di potere non era ciò di cui aveva bisogno un'idea morale o un'altra.

Il potere è costruito da coloro che ne beneficiano, ma anche dalle sue eventuali vittime. L'anarchia quindi non descrive come avremmo vissuto se gli stati non fossero esistiti. L'idea di anarchia emerge naturalmente dal desiderio di un'esistenza sociale meno forzata, più volontaria e negoziata. Ma l'anarchia non riguarda il rivivere un passato ideale o il ritorno allo stato di natura. Piuttosto si tratta di aggiungere qualcosa all'umanità che in realtà non è ancora evidentemente in essa, anche se lo percepiamo perché alcune dimensioni dell'esperienza umana mostrano una chiara ricerca verso di essa. E questa è la ricerca di espandere il significato della propria esistenza, piuttosto che riscoprire una natura antica, repressa o dimenticata (anche se quest'ultima strada può essere intrapresa verso la stessa destinazione).

Un esempio di questa ricerca è l'idea dell'anima, un'allusione a ciò che pensiamo di dover avere: che la vita merita un livello di nobiltà al di là di ciò che possiamo osservare di essa, al di là della sua mera esistenza fisica e dei suoi appetiti fisici, delle sue preoccupazioni quotidiane e transazioni banali, anzi, oltre la sua conclusione. È in questo senso, e solo in questo senso, che nasce l'idea dell'anima

descrive la nostra aspirazione ad essere umani, vale a dire, ad essere più di ciò che sembriamo essere, ad essere più di ciò che il mondo sembra consentire. L'anima è quindi un'idea, e ci interessa in gran parte proprio in questa forma. Di solito non cerchiamo di dimostrare l'esistenza o meno dell'anima, poiché sappiamo, in fondo, che l'aspetto meno interessante dell'idea dell'anima riguarda la sua verificabilità. L'idea fa appello per altri motivi: che ci dà la vaga sensazione che data la realtà, la prigione di "circostanze determinanti oggettive", non sia tutto ciò che c'è nella vita. È per questo stesso motivo che viviamo nella speranza, nel senso che riflettiamo, anche di fronte alle apparenze, alle “prove” e all'esperienza, che il mondo in generale, e non solo io e tu, deve includere nella sua natura il desiderio di lasciare questo teatro orchestrato di illusioni presentato come realtà dura e confinata. Così il mondo in generale ha ciò che non sembra essere in esso, ma gli conferisce nobiltà e scopo superiore. È in questo senso che l'anarchia è l'anima di questo mondo.

Ed è anche in questo senso che desideriamo il cambiamento e il progresso, anche quando non vediamo precisamente quale tipo di cambiamento e progresso possa essere più desiderabile, o come arrivarci. L'impulso progressivo sembra impiantato in noi in virtù della differenza tra immaginazione e realtà. A livello personale o sociale, possiamo sempre immaginare una realtà migliore di quella che osserviamo o viviamo. In ciò risiede l'impulso progressivo: nella differenza tra immaginazione e realtà. Il fatto fondamentale dell'esistenza specificamente umana è che l'immaginazione è sempre superiore alla realtà. In quanto motore del progresso, quindi, il pensiero anarchico inizia osservando la natura dinamica dell'umanità, un'umanità che cerca di espandere il suo significato,

Il pensiero anarchico non è però indifferente alla realtà, ma piuttosto si sintonizza con essa in un senso diverso: attraverso la conoscenza attiva, per cui la realtà è conosciuta attraverso l'azione nel mondo, e l'azione si svolge, sostanzialmente, come mezzo per acquisire conoscenza, e non semplicemente per il gusto di cambiare il mondo. Il pensiero anarchico è quindi legato all'azione, ma non necessariamente in modi che sono ovviamente o sempre di natura o aspirazione politica. Piuttosto, il pensiero guida la vita nella sua totalità, poiché ciò che cerchiamo non è semplicemente la scoperta di idee astratte. L'obiettivo è coltivare la qualità della vita umana aggiungendovi nuove idee che si scoprono nella pratica diretta e libera. E deve essere così perché, in ultima analisi, le idee che entrano a far parte della realtà non si stabiliscono sulla terra da sole.

Prendiamo ad esempio l'idea di*Speranza*. Non arriviamo a conoscere quello stato mentale elevato che chiamiamo speranza se non praticandolo. Nella misura in cui si può sentire, la speranza non può essere una funzione della volontà (“dobbiamo avere speranza”); né una funzione della ragione ("la ragione universale richiede che abbiamo

Speranza"); né tantomeno in funzione di un piano ("ecco come si può fare"). La speranza è piuttosto una funzione dell'attività. Tale attività stessa dà origine a volontà, ragione e piano. Ma è prima attraverso l'azione che si fa sentire la speranza. E sentire la speranza deve essere la precondizione per tradurla in volontà, ragione o progetto.

Attività, ad esempio, come lanciare un sasso contro un carro armato di un esercito di occupazione. La roccia non distruggerà il carro armato. Non porrà fine all'occupazione. Ma è quello che posso fare. Quindi lo faccio, perché nel farlo, io*pratica* Speranza. Non lo affermo logicamente, né lo rivelo ragionevole, né mi aspetto che consegni una vittoria definitiva. Se queste fossero le mie aspettative, allora non avrei più bisogno di sperare. Avrei solo bisogno di logica e piano. Ma questi sono difficili da perseguire seriamente se prima non coltivo attraverso qualche pratica un senso, che di solito chiamiamo*Speranza*, che porterebbero al successo.

Quella che chiamiamo speranza, necessaria come essa per la vita, è qualcosa che si rivela nella sua pratica. Tale pratica è ciò che apre le porte della volontà, della ragione e della pianificazione. La speranza è quindi un modo attraverso il quale l'umanità stessa viene praticata, in altre parole, come l'umanità sa di essere degna e preziosa, oltre i limiti, oltre le prigioni, oltre le condizioni date. Solo questa è speranza: è la misura del nostro valore. È nella pratica diretta che le idee vengono ad assumere una forma umana, ed è nell'umanizzare le astrazioni che si aggiunge qualcosa di nuovo alla propria nuda umanità.

Le idee astratte non possono, da sole, contenere più vizi o virtù di quanto sia contenuto nella natura del sistema incaricato di mettere in pratica le idee. Un'idea religiosa, ad esempio, può essere usata per scopi buoni o cattivi, come ha sempre fatto e come continua ad essere. Lo stesso si può dire di ideologie come il nazionalismo, il comunismo, il socialismo e così via. Il problema non sta in un'idea ma nello strumento della sua realizzazione, e nessuna idea da sola può essere auto-inoculata contro l'abuso da parte di un'autorità che ha abbastanza potere per abusarne. Anche la democrazia come idea può, data una popolazione che per qualche ragione non è illuminata o non è impegnata, diventare semplicemente un mezzo per il governo delle élite e delle oligarchie. In ultima analisi, ciò che conta non sono i grandi ideali, compresi quelli esplicitamente interessati a "salvare l'umanità, " dal momento che questi possono sempre essere abusati. Ciò che conta è se deleghiamo tali idee a sistemi collettivi, per cui rimangono astratte e non sentite, o se ci rendiamo capaci di fare direttamente ciò che i grandi sistemi pretendono di fare, praticando così la nostra stessa umanità nella sua pienezza, mentre nel processo correggiamo la sua errori in modi che riducono il loro pericolo per il mondo.

"Tutto è pericoloso", disse una volta Michel Foucault. Come filosofo parlava di idee, ma il pericolo infatti non era mai nelle idee ma nel collegamento delle idee agli strumenti della loro realizzazione. Le più grandi stragi del ventesimo secolo, del resto, erano state commesse proprio con l'aiuto della scienza, della tecnologia e dell'organizzazione razionale della società. L'Olocausto è sempre un buon esempio. Alla radice l'Olocausto, come tutti

catastrofi, era il risultato di idee semplici: in questo caso si potevano identificare due di queste idee: (1) che il controllo totale della società è desiderabile e (2) che la purezza nazionale è possibile. Per quanto irrealistiche potessero essere tali idee, nessuna delle due sarebbe stata abbastanza pericolosa da sola, e nessuna delle due sarebbe stata in grado di provocare un tale caos semplicemente perché ci si credeva. Le idee pericolose diventano tali solo quando sono sposate con un grande apparato di potere.

Il motivo di tutto*appare*pericoloso ha a che fare con il fatto che tutte le nostre grandi lotte del ventesimo secolo gravitano attorno allo stato. Cioè, la società moderna è organizzata attorno a un'istituzione singolare con un grande potere e una legittima pretesa di difendere la società nel suo insieme. Un teatro politico così concepito ci offre uno scenario "tutto o niente" per qualsiasi probabile causa. È questo spettro che crea in noi (e in loro) un tale senso di pericolo. Un'interpretazione fanatica della religione, ad esempio, non sarà così pericolosa, così come nient'altro lo sarebbe, se l'unica arena della politica a disposizione di tale interpretazione fosse quella della società civile piuttosto che dello Stato. Perché è nella società civile che tutti i grandi progetti si ridimensionano, come dovrebbero.

Nella sua forma più semplice di applicazione, un'idea arriva sulla terra attraverso l'azione, e quell'azione è consegnata da un certo agente con una certa personalità. Un tipo specifico di personalità trasmette quindi l'idea in una forma particolare, non universale. Le idee nazionaliste o religiose, ad esempio, possono essere poste sulla terra attraverso questa dialettica, poiché una certa personalità sarà predisposta a comprendere una certa idea, insieme ai suoi requisiti, in un certo modo. Così le idee viventi non sono mai semplicemente idee: sono idea - personalità, e la dialettica delle due è come un'idea viene alla terra. Così una personalità difettosa incorrerà in un difetto in un'idea altrimenti buona, e una personalità sana migliorerà la consistenza di un'idea altrimenti grossolana.

Ad un certo punto, può sembrare che un'idea richieda la costruzione di un'istituzione di qualche tipo per consentirne l'espressione o l'esecuzione. Le istituzioni alterano l'idea originale in modi diversi rispetto a quando l'idea viene alterata attraverso la sua interazione con una personalità specifica. Questo perché le istituzioni hanno la tendenza, e di fatto possono essere definite da, un sentimento autoconferito che nessuna idea può materializzarsi senza di esse. Quindi la formula finale qui sarebbe: idea vivente idea - personalità - istituzione.

Non c'è nulla di necessariamente negativo nell'istituzionalismo. Nella vita sociale pragmatica, dopotutto, raramente ci sono motivi sufficienti per salvare le idee come in un museo, in una forma incontaminata o feticista, senza affidare la loro applicazione a qualche persona o istituzione. Ma il punto riguarda quali tipi di istituzioni possono essere abbastanza vicine alla terra in modo che le idee vengano praticate o modificate più attraverso la convinzione e la persuasione piuttosto che la coercizione istituzionale e il potere accumulato.

Avvicinarsi e applicare le idee in questo modo ci permette di aggirare finalmente la sensazione alienante che il nostro essere sociale non sia altro che un

duro guscio di nulla che viene spostato nel mondo con l'aiuto di pulsioni egoistiche preprogrammate, meccanismi morali incorporati o compulsioni evolutive - in altre parole, l'alienazione che emerge dalla convinzione che noi stessi non abbiamo creato il nostro senso di umanità, per non parlare di una concezione abbastanza degna di essa. Superare questa alienazione significa vivere l'esistenza come un progetto piuttosto che come una meta già raggiunta, il cui significato è già concluso nelle norme legali, negli editti religiosi o nei libri di scienza. Nella misura in cui viviamo ancora, il nostro senso della nostra umanità risiede nella consapevolezza che siamo ciò che decidiamo di diventare.

L'anarchia inizia e finisce qui, dalla pratica intelligente del divenire sulla terra. Non scende su di noi come un libro chiuso di leggi da qualche altezza imponente.

* * *

L'azione, tuttavia, nasce sempre da una teoria, che può essere sofisticata, banale o addirittura inarticolata. Così l'azione assumerà il carattere della teoria sottostante che implicitamente la guida. Ad esempio, se la teoria sottostante è confusa, anche la nostra azione sarà confusa. In alternativa, potremmo sospendere l'azione fino a quando non avremo una conoscenza adeguata, ovvero dedicare tutto il nostro tempo alla contemplazione, in modo da poter analizzare in modo intelligente la grande logica e struttura del mondo. Ma in questo caso avremo il problema opposto: l'incapacità di agire, perché noi *Volere* trovare ciò che stiamo cercando: un mondo di leggi oggettive e strutture grandi e determinanti. E, come tale, un mondo che difficilmente sembra accogliente per un'azione soggettiva, su piccola scala, volontaria.

La situazione fondamentale dei tempi moderni riguarda l'azione intelligente ed efficace in un mondo globalizzato, interconnesso e vasto. Dalla fine della guerra fredda, ci siamo trovati di fronte a una scena intellettuale dominata da malessere, esitazione e scopo nebuloso. Da un lato, l'azione in un tale mondo contro una ferita o un'altra, una forma di potere o un'altra, sembra emergere meno da radici profonde in filosofie sociali coerenti, che come impulso reattivo a decisioni e politiche attuate da grandi centri di potere: una guerra imperiale qui, un accordo di libero scambio là.

D'altra parte, ciò che viene considerato "pensiero profondo" sul mondo e sulla realtà, svolto in isolate industrie accademiche ossessionate principalmente dall'etichetta del gergo, del metodo e del rispetto delle discipline, serve in gran parte a mostrare che la contemplazione e l'azione costituiscono sfere di vita indipendenti. Quello che serve di più è quello che manca di più: sapere con certezza, maturità e fiducia come agire affinché l'azione dia la soddisfazione di avvicinare la realtà alla nostra immaginazione di ciò che dovrebbe essere; e acquisire il senso di come il pensiero e l'azione possano radicarsi sulla terra, e in noi stessi, una coscienza e un'esperienza della nostra umanità come un

stato di attenzione a ciò che non è ancora in esso. Il punto, infatti, è «non scoprire ciò che siamo, ma rifiutare ciò che siamo».[1]

Una guida intellettuale confusa qui e ora sembra parte integrante di un'etica della scoperta caratterizzata dall'esitazione e dall'appagamento con la diagnosi una volta che diventa evidente che la cura richiede qualcosa di più vicino all'anarchia. La teorizzazione politica all'interno dei paradigmi di sinistra e dell'establishment ha da tempo notato non solo il declino della politica, ma sembrava inoltre imitare nello stile, nella teoria e nelle raccomandazioni le prescrizioni stantie nella vita politica che tali teorie stesse descrivono. Da parte dell'establishment il problema è stato notato da commentatori molto ben piazzati.[2]Gli argomenti di questa linea di pensiero si concentrano su quello che si potrebbe chiamare il declino della qualità della democrazia nei paesi governati democraticamente. Gli indicatori tipici qui includono il calo dei tassi di partecipazione al voto; convergenza ideologica tra i principali partiti politici (vale a dire, la pratica scomparsa dell'opposizione); l'aumento delle aspettative sociali dello Stato (cioè la tendenza di tutte le classi e di tutti i gruppi a considerare lo Stato semplicemente come dispensatore di ricompense, diritti e nuovi diritti); il declino dell'entusiasmo per i compiti collettivi (vale a dire, la riorganizzazione della scena politica attorno a nicchie localizzate: "politica della vita" e gruppi di interesse speciale); l'ascesa dello stile rispetto alla sostanza nelle campagne elettorali; il calo dei tassi di partecipazione alla società civile; e così via.

Queste osservazioni di solito offrono poche indicazioni su cosa si potrebbe fare. Samuel Huntington preferisce aspettare che le culture e le civiltà facciano ciò per cui sono preprogrammate; nella nuova edizione del suo *Contraddizioni culturali del capitalismo*, Daniel Bell non trova alcuna soluzione alla frammentazione sociale e all'edonismo generati dal capitalismo moderno se non quella di consigliare un ritorno volontario a una sorta di coscienza religiosa.[3] Dopo una valutazione meticolosa, Robert Putnam non trova altro modo per rafforzare la società civile e il capitale sociale se non quello di attendere semplicemente un lungo processo storico (alcuni secoli) per portare a termine il compito.[4]

Il problema con le diagnosi delle malattie della democrazia moderna provenienti da pensatori allineati all'establishment o liberali non è la loro inesattezza. Piuttosto, il problema è la loro mancanza di radicalismo sufficiente, cioè la volontà di portare avanti le proprie intuizioni fino alla giusta conclusione. Il pensiero anarchico non richiede di essere impulsivamente in disaccordo con l'establishment o con il pensiero liberale. Può persino diagnosticare lo stesso problema, ma poi procedere dove il pensiero orientato all'establishment si rifiuta di andare. Pensare anarchicamente significa in un certo senso che l'ordine esistente, insieme alle istituzioni che lo sostengono, deve essere costantemente giustificato. Il pensiero anarchico qui significa attenzione all'intenzione originaria e alla continua utilità delle istituzioni collettive, piuttosto che ritenerle sacre per la forza dell'abitudine: salvare lo stato, sostenere la legge,

compiti, sono tutti significativi solo se soddisfano alcune necessità razionali concordate, volontarie e negoziate*ogni*istanza e in ogni momento.

Quando esploriamo l'enorme campo del pensiero di sinistra nei tempi moderni, incontriamo allo stesso modo ampie critiche, ma nessuna guida all'azione veramente innovativa. I critici di sinistra del neoliberismo o della globalizzazione, ad esempio, spesso non hanno altra soluzione che difendere lo stato, o nella migliore delle ipotesi chiedere un diverso tipo di stato, in modi che di solito significano che lo stato aumenterebbe il suo potere sulla società.[5]L'approccio peggiore, a mio avviso, è una combinazione di socialismo e nazionalismo, in cui si ritiene che proteggere le classi oppresse richieda il rafforzamento di uno stato che nessuno sembra sapere come governare in un modo che, in ultima analisi, non serva lo stato lontano più di quanto non faccia la nazione. Una nazione, dopo tutto, è a*parola*: una proposizione, un'astrazione, un'immagine mentale: una vaga costellazione di estranei, diversi per interessi e di solito in contrasto tra loro. È lo stato che ha corpo, forma e meccanismi di azione. Lo stato rappresenta se stesso, non una nazione, anche se usa parole o immagini che risultano utili per giustificarlo come qualcosa di diverso da una pura macchina di potere. (Tornerò su questo tema nel prossimo capitolo.)

Sotto l'influenza del marxismo e della socialdemocrazia, il pensiero di sinistra ha generalmente ignorato il problema dello stato e si è concentrato principalmente sul capitale e sulle classi. Man mano che si è evoluto in un'ideologia politica di successo, il socialismo è stato sempre più concepito come il risultato principalmente dell'azione e del potere dello stato.[6]Il prezzo per non pensare seriamente allo stato stesso come problema storico è stato molto alto. Gli esperimenti autoritari dopo una rivoluzione, uno Stalin o un Mao, non furono semplicemente il risultato di alcune personalità maligne che si impossessarono della rivoluzione. Piuttosto, l'autoritarismo era più o meno un risultato naturale di una logica che evidenziava la centralità del potere rivoluzionario sulla società, espressa prendendo il controllo dello stato e facendone lo strumento stesso della rivoluzione.[7]Quasi nulla è più prevedibile che per uno stato trovare in una missione autoproclamata per salvare l'umanità una licenza per perseguire un potere illimitato.

* * *

La scena attuale contiene dunque sia fenomeni sociali sia commenti su di essi che non sembrano cogliere appieno l'inadeguatezza o l'anacronismo delle stesse categorie di analisi. Una scienza dinamica dell'umanità deve mantenere il principio che qualsiasi categoria di analisi apparentemente solida, "reale", come ad es*stato*E*classe*, potrebbe diventare obsoleto o meno significativo nel tempo, per non parlare di categorie ancora più vaghe come *nazione*O*gara*. Le astrazioni hanno una vita sociale quando sono necessarie, sentite o vissute, e poi scadono un passo alla volta mentre esauriscono la loro connessione vivente con la realtà vissuta, ricca e non congelata.

A quel punto le astrazioni possono prolungare la loro presa sulla vita sociale solo con la forza, la coercizione o l'esibizione ampollosa.

In effetti, l'ascesa globale della religione negli ultimi decenni, proprio in un'epoca di ragione, scienza, tecnologia e progresso apparentemente secolari, sembra essere basata su qualcosa che la religione fornisce e che è diventato mancante nel pensiero secolare. Vale a dire, un riconoscimento del significato esaurito delle istituzioni di potere esistenti, nonché del bisogno dell'umanità in mezzo a tale esaurimento di esplorare nuovamente la prospettiva di un tipo di autogoverno che possa in qualche modo apparire autentico e scelto, piuttosto che imposto da istituzioni sempre più prive di significato e corrispondenza a ciò che la vita sociale organica sembra richiedere.

Quando le classi non agiscono come classi, quando le nazioni diventano campi di battaglia di vari gruppi di interesse egoistici, quando le razze diventano frammentate o analiticamente prive di significato, quando gli stati diventano inutili o arbitrari, possiamo ancora una volta riflettere su qualcosa di più ampio di tutte queste categorie particolari. La perdita di significato di particolari principi organizzativi della vita sociale, vale a dire la perdita di significato delle astrazioni con cui avevamo tentato di organizzare il nostro pensiero sulla società, ci invitano a riflettere ancora una volta su qualcosa di più grande della società, ma qualcosa che è più capace di essere sentito e quindi, in ultima analisi, meno astratto. *Umanità* è il nome che diamo a questo ricorrente oggetto di pensiero.

Pensare all'umanità deve essere esso stesso di carattere umano. Un errore comune qui è quello di presupporre che pensare all'umanità debba produrre una teoria dell'umanità. Vale a dire, presumere *a priori* che l'umanità possiede un'essenza predata, il cui dispiegarsi è o preannunciato o potrebbe essere perseguito in modo specifico. Un modo di pensare alternativo, più proprio dell'anarchia, impiega al posto di una teoria dell'umanità una nozione di umanità in pratica. Ciò significa che umanità è semplicemente un nome che diamo a un progetto costante di arricchimento, spirituale ed etico, ma anche materiale. E questo arricchimento, a sua volta, è il modo in cui l'umanità si muove e in quel movimento si riconosce, in altri modi.

A rigor di termini, quindi, pensare all'umanità non costituisce una scienza nel senso stretto del termine, anche se tale pensiero è al suo meglio quando è sistematico e creativo. Ma una scienza dell'umanità non è qualcosa come la fisica o la chimica. Pensare in modo anarchico non significa rifiutare la conoscenza sistematica, ma piuttosto utilizzare ogni approccio all'indagine per lo scopo che le è più consono. Quindi comprendiamo che il ruolo delle scienze naturali è descrivere come è il mondo, mentre il ruolo delle scienze sociali è descrivere come dovrebbe essere il mondo. Un'affermazione di questo tipo sarà ovviamente oggi contraddetta da un gran numero di scienziati sociali. Ma non da un punto di vista che sia in sintonia con il dinamismo dimostrabile dell'umanità; uno che trae energia dalla sensazione che creiamo il nostro mondo,

scelte divertenti, di imparare e dimenticare. Normalmente non accettiamo di essere semplicemente un insieme di molecole, tessuti e neuroni che non fanno altro che obbedire pedissequamente alle leggi della natura.

Con più esitazione possiamo anche estendere questa posizione in modi su cui in realtà non dobbiamo essere titubanti: altrettanto bene, non obbediamo meccanicamente o sconsideratamente a "leggi" di background, di storia o, più schiettamente, anche di società. Del resto, una legge diventa tale (o viene riconosciuta come tale se si vuole), una volta che viene scoperta da qualcuno e viene accettata da altri. Le leggi quindi sono esse stesse scoperte dell'umanità, aggiunte ai suoi modi di vedere. Possono avere la tendenza ad apparire definitive, oggettive, naturali, eterne, ma sia il dinamismo dell'umanità che il metodo della scienza fanno sì che le leggi non siano mai definitive: sono modificabili, falsificabili o rilevanti per calcoli e modi di vedere specifici ma non per gli altri. Una verità più elementare di qualsiasi legge è che una legge è un prodotto dell'azione e dell'indagine umana.

I fondamenti del pensiero anarchico sono tutti radicati nel definire le cose attraverso il loro movimento. La cosa è il suo esercizio. Questo vale non solo per il potere. È altrettanto vero per qualsiasi concetto sociale. L'umanità è dunque l'esercizio dell'umanità. L'umanità riconosce qualcosa come parte della sua natura solo se si vede capace di esercitarla. Questi esercizi, quindi, sono racchiusi in un repertorio in continua espansione di storie e parabole:*non*teorie unificate, che catalogano la vasta gamma di movimenti dell'umanità.

L'idea, quindi, è la realtà. Se si sa di più su un'idea mentre viene esercitata, ne consegue che se ne sa meno quando non lo è. La conoscenza sorge nell'esercizio di un'idea, nell'attività materiale informata da un'idea, non nella produzione di astrazioni che rimangono astratte. Se l'umanità, per esempio, può essere solo immaginata capace di vivere in determinate istituzioni e strutture, finisce per conoscere nel migliore dei modi i perimetri di queste istituzioni e strutture, dal momento che queste rappresentano l'umanità o pretendono di incarnarla in ambienti stabili. forme. Se tali istituzioni e strutture non sono inoltre abbastanza dinamiche da favorire l'esercizio e l'ulteriore sviluppo di attributi, possiamo accettare come basilari ciò che intendiamo per*umanità*- per esempio, la spinta verso la conoscenza di sé, il progresso, l'emancipazione, l'accrescimento dell'intelletto e il senso di giustizia - l'umanità allora perde interesse solo per se stessa mentre riflette, come un animale in uno zoo, sull'impossibilità di andare oltre le strutture e i confini esistenti .

L'umanità raggiunge davvero la leggendaria "fine della storia", che in realtà significa la fine dell'umanità stessa come idea, poiché un'idea vive solo dell'energia di una ricerca per espandere il suo significato. In un certo senso, quindi, la storia finisce davvero solo con la fine del*pratica*della vita. Vale a dire, quando all'umanità viene proibito di andare avanti o viene detto che non c'è più niente da vedere poiché esistiamo alla fine della storia. Umanità

poi ricorre a uno stile infantile di autocompiacimento. L'interesse per l'emancipazione, ad esempio, si esprime nella gratificazione istantanea, nell'egoismo e nella barbarie. Questa noncuranza per il mondo nasce dall'incapacità dell'umanità di vedere di più, cioè di crescere oltre i confini delle prigioni istituzionali che erano state così faticosamente costruite allo scopo di ospitarla entro limiti noti, e quindi presumibilmente sicuri. .

In questa luce, impegno critico significa pensare oltre i limiti di ciò che esiste. E ciò include non solo le istituzioni esistenti, ma anche le categorie esistenti di analisi e modi di vedere. Significa pensare di nuovo e senza paura alle domande più fondamentali della vita. Cioè, la vita come esperimento umano comune ma negoziato, e non la vita come oggetto di una teoria della vita.

* * *

L'anarchia come approccio, di cui si parlerà meglio nella sezione seguente, ha spesso assunto più lo spirito di opposizione che quello di proposizione, e ha evidenziato l'azione rispetto alla contemplazione. Ciò può forse essere ricondotto a una proposizione latente nella sensibilità anarchica secondo cui se fossimo veramente interessati alla libertà, non avremmo bisogno di una teoria della libertà. Come ha suggerito una volta Foucault, la libertà è l'esercizio della libertà.

Questo tema risuonava anche nella famosa undicesima tesi di Marx su Feuerbach, dove Marx protestava dicendo che i filosofi stavano interpretando il mondo quando il punto era cambiarlo. La tesi può essere facilmente fraintesa. Bisogna infatti interpretare il mondo prima di proporre di cambiarlo, o anche solo per determinare se ha bisogno o meno di qualche cambiamento. Pensare anarchicamente non significa rifiutare lo sforzo di interpretare il mondo, solo uno stile di farlo, che è così comune nella moderna scienza sociale: interpretare il mondo in modo da poterlo giustificare. In altre parole, interpretare in modo che appaia, anche quando questa non è l'intenzione originaria dell'interprete, come il migliore dei mondi possibili. La sociologia moderna ci fornisce un mondo di strutture e sistemi,[8]In entrambi i casi, il mondo è il mondo perché si riproduce come lo conosciamo, e tutto ciò che possiamo fare è essere consapevoli della struttura ma non alterarla. Allo stesso modo, i teorici del nazionalismo, nel loro tentativo di comprendere il suo sviluppo storico nel presente, concludono che è il sistema di solidarietà più naturale che avremmo potuto sviluppare mentre avanzavamo verso la modernità, e forse oltre.[9]
Anche esplorazioni filosofiche ben informate di ciò che ci è più vicino, il nostro senso di individualità, finiscono per vedere la concezione moderna del sé come il meglio che avrebbe potuto essere prodotto dalla nostra storia.[10]

In questo stile di pensiero prevalente nella filosofia e nelle scienze sociali contemporanee, l'esposizione complessa ci dà in ultima analisi il mondo

back as is: interpretazione come giustificazione. È notevole che vediamo questa propensione attraverso le varie agende che permeano il tessuto accademico.[11] Ma questo non significa rifiutare la scienza sociale, o presumere che la gente comune senza un qualche tipo di processo intellettuale conoscerebbe e vivrebbe una forma di vita nobile, libera e impegnata, o addirittura riconoscerebbe i propri interessi. Una forma più elevata di comprensione, come i sufi hanno postulato a lungo, consisteva nel passaggio dal "sapere" al "vedere". E questo vedere è implicato nella pratica intelligente. È l'azione appresa che non definisce il suo scopo in termini di scelte esistenti date dalla storia, né si orienta a principi astratti poco articolati, inclusa la libertà. L'azione intelligente è essa stessa un mezzo per comprendere il mondo.[12]

In questa luce, si può dire che la comprensione anarchica procede simultaneamente su due binari paralleli: facendo il punto e trascurando le "circostanze determinanti oggettive". In questo modo, l'azione intelligente esplora l'umanità come pratica voluta, non come essenza predefinita. Mentre il mondo fisico può esistere in modi che potrebbero essere descritti da un punto di vista o da un altro, l'umanità come idea e sentimento esiste solo nella sua pratica di se stessa e, di conseguenza, nella conoscenza di sé.

* * *

Dal diciannovesimo secolo, il termine anarchia è stato usato per riferirsi a uno spettro di idee che condividono alcune convinzioni chiave: che l'umanità prospera sull'autoregolamentazione piuttosto che sull'ordine imposto; che i grandi sistemi erano intrinsecamente più inclini alla tirannia rispetto ai piccoli sistemi; quel potere era nemico della libertà; che la partecipazione diretta agli affari comuni fosse più compatibile con la libertà razionale che la delega a rappresentanti o detentori di potere.

Molti commentatori simpatizzanti fanno risalire la moderna tradizione anarchica al pensiero illuminista, rilevando in particolare il ruolo della critica dell'Illuminismo al dispotismo arbitrario e le sue esplorazioni della natura della ragione, della volontà e della libertà umane. All'interno della tradizione illuministica vera e propria, la prima esposizione di quella che potrebbe essere definita una filosofia politica anarchica può essere fatta risalire al notevole libro di William Godwin *Inchiesta sulla giustizia politica* del 1793, in cui contestava la base razionale degli stati e delle leggi formali, comprese quelle basate sulla regola della maggioranza, e avanzava l'aspettativa che la ragione umana si sviluppasse in direzioni più civili e razionali quando la ragione stessa, piuttosto che una legge esterna, diventa una guida di azione.

Ci sono voluti quasi settant'anni dopo Godwin per la parola *anarchia* di entrare in uso diffuso, riferendosi in particolare allo sviluppo di un tale punto di vista in direzione delle dottrine socialiste. Sill, come termine, *anarchia* non ha preso piede subito dopo essere stato coniato da Pierre-Joseph Proudhon

intorno alla metà del XIX secolo. Anche lo stesso Proudhon preferiva un termine diverso,*mutualismo*, per designare ciò che aveva inteso per anarchia, mentre gli ambienti che circondavano uno dei più efficaci organizzatori anarchici dell'Ottocento, Mikhail Bakunin, preferirono a lungo termini alternativi come *collettivismo*O*federalismo*prima di definirsi anarchici. Questi uomini rappresentavano parte del clima rivoluzionario dei loro tempi. In quanto prodotti della modernità politica, erano orientati alla piena rivoluzione sociale ed economica, ed erano inclini a porre l'anarchismo stesso, proprio come praticamente tutte le ideologie politiche del loro tempo, come uno schema per riorganizzare la società moderna nel suo insieme.

L'anarchismo tende quindi a essere concepito come parte della storia del socialismo (sebbene, come vedremo, parte del suo retaggio includa correnti che poco hanno a che vedere con il socialismo). Commentatori di spicco come Murray Bookchin o Noam Chomsky considerano l'anarchismo come "l'ala libertaria" del socialismo, mentre Daniel Guérin sottolinea che l'anarchismo è il vero socialismo e in realtà uno "pseudonimo del socialismo".[13]Kropotkin, nella sua famosa voce sull'argomento al*Enciclopedia Britannica*nel 1910, considerava l'anarchismo l'"ala sinistra" del socialismo.

Che gran parte della storia del pensiero e dell'azione anarchica moderna sia strettamente correlata alla più ampia storia del socialismo è innegabile. Esperimenti precedenti che cercavano di applicare direttamente alcune delle dottrine dell'Illuminismo, successivamente denigrate da Karl Marx e Friedrich Engels come "socialismo utopico", consistevano in vari tentativi di stabilire comuni armoniose, egualitarie e autogovernate dissociate dall'economia capitalista . Gli esponenti più noti di un tale movimento furono Henri de Saint-Simon, Robert Owen e Charles Fourier. Questi esperimenti di solito non sono considerati parte della tradizione anarchica, sebbene con essa condividano molti elementi, in particolare l'enfasi sulla sperimentazione comunitaria, l'autonomia e l'uguaglianza. Marx ed Engels notarono che i socialisti utopisti mancavano di un approccio scientifico, in particolare una teoria della necessità che coinvolge l'analisi di classe e la consapevolezza delle dinamiche del cambiamento storico. Questa critica è contestata da Joshua Muravchik, il quale sostiene che l'approccio sperimentale dei "socialisti utopisti" si avvicinasse al metodo della scienza meglio delle formulazioni astratte di Marx ed Engels.[14]È infatti facile vedere che i socialisti utopisti cercarono di mettere alla prova in vari modi, ma in linea con i limiti del loro tempo, la fiducia dell'Illuminismo nelle capacità della ragione umana un tempo esercitata in condizioni di libertà e di uguaglianza.

Nel corso del diciannovesimo secolo, il pensiero anarchico si sviluppò maggiormente nella direzione delle preoccupazioni economiche, e il capitalismo iniziò ad apparire sempre più come la più grande minaccia all'uguaglianza e alla libertà umana, molto più dei vecchi sistemi politici dispotici che erano stati oggetto di Il pensiero illuminista. Questo era già evidente nel libro di Proudhon del 1840*Cos'è la proprietà?*che esercitò una grande influenza sui primi

Marx. Proudhon vedeva la proprietà privata come un'usurpazione di un comune privo di giustificazione nel diritto naturale o addirittura nel lavoro; fornire la base della disuguaglianza e infine della tirannia; e anche come sintomo della società che "divora se stessa".

La proprietà privata appariva allora come la radice di ogni disuguaglianza, e la disuguaglianza stessa cominciava a definirsi in gran parte in termini di mancanza di accesso alle risorse economiche (e non semplicemente mancanza di accesso ai diritti politici, come la intendeva ancora Tocqueville negli anni Trenta dell'Ottocento).). Il tentativo di Proudhon di tradurre i suoi insegnamenti in programmi o formule concrete, come l'introduzione di una banca nazionale che fornisse prestiti senza interessi, l'idea di *mutualismo*come base delle relazioni razionali nella vita sociale, e il concetto di *solo prezzo*, furono vari tentativi di arricchire elementi di una filosofia economica morale. Eppure questi tentativi non hanno ancora dato origine a una filosofia anarchica abbastanza distinta. I sentimenti degli anarchici poi continuarono a circolare come parte dell'idea più ampia di socialismo. Quando Oscar Wilde espresse il suo impegno per l'anarchismo, fino al 1890, si vedeva ancora sposare nient'altro che una forma ideale di socialismo.

Tuttavia, non tutti gli anarchici hanno dato la priorità alla dottrina dell'uguaglianza, poiché hanno visto difficoltà nel conciliare libertà e uguaglianza e hanno evidenziato la prima come la migliore espressione degli ideali anarchici. Il marxismo ha rappresentato una decisione particolare, con la quale molti anarchici erano d'accordo anche se forse non avevano gusto per nient'altro nel pensiero marxista, evidenziando l'uguaglianza e postulando la libertà come un progetto ausiliario, cioè la "libertà dal capitale" come progetto che porta all'umanità. emancipazione in tutte le sue dimensioni. Questo spostamento di enfasi parlava bene di una repulsione ampiamente sentita per una discrepanza che era diventata abbastanza chiara nel diciannovesimo secolo, tra da un lato un vasto aumento della produttività del lavoro e dall'altro il livello sorprendente di impoverimento e sfruttamento del lavoro.

Il passaggio dalla filosofia morale e politica all'analisi economica, quindi, non solo collegò il pensiero illuminista a questioni e movimenti pratici, ma fornì anche un colpo analitico così attraente nella sua semplicità; poiché questo modo di pensare sembrava isolare alcune dinamiche storiche di cambiamento molto basilari e consentiva all'analisi sociale di focalizzarsi chiaramente su alcune categorie centrali, tutte informate dall'analisi di classe. Ha anche permesso che tutti gli altri oggetti concettuali del pensiero rivoluzionario (ad esempio la libertà, la solidarietà, l'umanità e così via) apparissero come correlati in modo sussidiario ma necessario all'economia. Eppure questa “chiarezza” spesso serviva più a mettere da parte o rimandare piuttosto che a rispondere a queste altre preoccupazioni.

Allo stesso tempo, una prospettiva diversa e più individualista all'interno della tradizione anarchica ha mostrato poco gusto per questo sviluppo, mentre continuava

sviluppare l'idea di libertà in un modo che in gran parte ignorasse le preoccupazioni sociali di coloro che erano orientati all'uguaglianza. Esemplificata al meglio nel diciannovesimo secolo dall'opera di Max Stirner, questa tendenza all'interno dell'anarchismo non mostra alcun interesse per il socialismo, enfatizzando piuttosto l'individualismo libertario, l'ego come unico punto di riferimento significativo e autentico in qualsiasi discussione sull'emancipazione umana. L'opera di Stirner mostra una certa affinità con le filosofie successive che enfatizzarono il ruolo del dinamismo e dell'autonomia individuali, la cui versione più sofisticata rimane forse quella di Friedrich Nietzsche. Le loro filosofie, oltre a quella di Herbert Spencer, esercitarono una profonda influenza su uno dei più capaci fautori dell'anarchismo negli Stati Uniti di fine Ottocento, vale a dire Benjamin R. Tucker. Tucker ha cercato di articolare una visione dell'anarchismo che incorporasse posizioni libertarie individualiste, come il diritto alla difesa contro l'invasione, i diritti di proprietà come ricompensa del lavoro (ma non come risultato della speculazione capitalista) e la difesa dell'amore libero. Ma ha anche accettato il socialismo mutualistico, come delineato da Proudhon, e ha evidenziato lo status del lavoro come l'unica vera fonte di valore nel mondo.

Tuttavia, nel complesso, i libertari individualisti sono stati spesso sottovalutati nella storia dell'anarchismo, i cui sostenitori più noti sono stati associati al pensiero e agli esperimenti di sinistra - comunisti o comunitari. Tuttavia, i tentativi inventivi di sintetizzare libertà individuale e giustizia sociale hanno trovato un vasto pubblico. Oltre a Tucker, un buon esempio di tali tentativi può essere trovato nel saggio di Oscar Wilde "The Soul of Man under Socialism". Wilde ha sostenuto che, oltre ad alleviare le difficoltà nella società, la più grande virtù del socialismo era che ha aperto la strada a un individualismo più vero. Che Wilde parlasse specificamente di anarchismo (piuttosto che di socialismo come lo intendiamo oggi) è evidente, poiché rifiuta esplicitamente ogni socialismo promosso attraverso lo stato "armato di potere economico" - che per lui era una precondizione della tirannia, e ha sostenuto che tutte le forme di associazione sotto il socialismo devono essere volontarie. Quella visione, che per Wilde era posta teoricamente, per altre figure letterarie poteva essere confermata dall'osservazione. Che una società senza padroni o monopoli promuova sia la libertà umana che la cooperazione, e produca un tipo completamente nuovo di umanità, era esattamente ciò che George Orwell pensava di vedere in Aragona durante la guerra civile spagnola, quando la regione era sotto il dominio di una piena esperimento anarchico a tutti gli effetti.

Lo stesso tipo di sintesi tra sentimento comunitario e libertà individuale è evidente anche nella carriera di Emma Goldman, che era esplicitamente allineata con la tradizione anarchica e che rifiutava il tipo di socialismo bolscevico che sottolineava l'uguaglianza autoritaria e la solidarietà e nel processo non lasciava spazio per la realizzazione individuale, le passioni e le libertà. L'individuo doveva rimanere l'oggetto centrale dell'emancipazione, ma l'individualismo completava piuttosto che contraddire la socialità. Per

Goldman, il sano individualismo è stato reso possibile dalle risorse della società. Ma l'individuo poteva fiorire più pienamente nella misura in cui riusciva a liberarsi di tutte le idee il cui ruolo era quello di sminuirlo e reprimerlo piuttosto che favorire la sua libertà. Tali idee repressive includevano naturalmente dio e lo stato, ma anche la società.

La carriera e le idee di figure come Goldman o Wilde mostrano come l'anarchismo come idea sia sopravvissuta meglio non in partiti o movimenti strettamente organizzati, ma in correnti di pensiero più ampie nella società, condividendo l'opposizione agli stati moderni e l'idea dello stato in generale , ma anche rintracciare le radici dell'oppressione umana nella disuguaglianza e in particolare nel capitalismo, e considerare la religione come il pilastro di un intero sistema che avrebbe dovuto tenere l'umanità in schiavitù. Queste idee formavano, grosso modo, anche i denominatori comuni del socialismo, una categoria eterogenea unita da una visione per un ordine più egualitario e giusto. Per alcuni anni, i sentimenti dei socialisti di tutti i passi, comprese le tendenze anarchiche, furono uniti nell'Associazione Internazionale dei Lavoratori (altrimenti nota come Prima Internazionale). Questa organizzazione, fondata nel 1864 e che contava al suo apice diversi milioni di membri in diversi paesi europei, subì tumultuose discussioni sulla tattica dopo la soppressione della Comune di Parigi nel 1871, e subì una grande scissione nel 1872 tra i marxisti e gli anarchici, guidati allora da Bakunin. L'antistatalismo e, più immediatamente, il rifiuto della politica parlamentare, sembrano essere stati allora ciò che distingueva gli anarchici dai marxisti. Mentre la saggezza di quella particolare posizione è aperta al dibattito, alla sua radice c'era l'avvertimento profetico di Bakunin secondo cui se fosse un partito marxista a controllare lo stato, dovrebbe necessariamente diventare autoritario almeno quanto il sistema che aveva appena sostituito. subì tumultuose discussioni sulla tattica dopo la soppressione della Comune di Parigi nel 1871, e subì una profonda scissione nel 1872 tra i marxisti e gli anarchici, guidati allora da Bakunin. L'antistatalismo e, più immediatamente, il rifiuto della politica parlamentare, sembrano essere stati allora ciò che distingueva gli anarchici dai marxisti. Mentre la saggezza di quella particolare posizione è aperta al dibattito, alla sua radice c'era l'avvertimento profetico di Bakunin secondo cui se fosse un partito marxista a controllare lo stato, dovrebbe necessariamente diventare autoritario almeno quanto il sistema che aveva appena sostituito. subì tumultuose discussioni sulla tattica dopo la soppressione della Comune di Parigi nel 1871, e subì una profonda scissione nel 1872 tra i marxisti e gli anarchici, guidati allora da Bakunin. L'antistatalismo e, più immediatamente, il rifiuto della politica parlamentare, sembrano essere stati allora ciò che distingueva gli anarchici dai marxisti. Mentre la saggezza di quella particolare posizione è aperta al dibattito, alla sua radice c'era l'avvertimento profetico di Bakunin secondo cui se fosse un partito marxista a controllare lo stato, dovrebbe necessariamente diventare autoritario almeno quanto il sistema che aveva appena sostituito.

Per un po' di tempo Bakunin fu il portavoce più articolato dell'anarchismo. Al posto dello stato, sosteneva, come molti anarchici prima di lui, una federazione di comuni, dove i mezzi di produzione e la proprietà fossero posseduti collettivamente, e dove il lavoro fosse ricompensato secondo modalità determinate dai gruppi di lavoratori piuttosto che dai datori di lavoro o dalle autorità centrali. Durante quel periodo, vale a dire tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, l'anarchismo comunista di Bakunin (in contrasto con quello che viene spesso chiamato anarchismo individuale o libertario) divenne parte del discorso di agitazione nelle organizzazioni sindacali, e la rete degli anarchici comunisti divenne globale, se decentralizzata. e anche scoordinato. Gli anarchici erano, prevedibilmente, vessati dalle autorità, e le carriere della maggior parte delle loro figure conosciute mostrano una grande quantità di movimento, prigionia, e fugge attraverso vari confini. Drammatici atti di violenza, tra cui alcuni spettacolari omicidi e attentati dinamitardi, furono commessi allora da alcuni attivisti anarchici. Alcuni eminenti anarchici, pur non incoraggiando la violenza, l'hanno giustificata con il fatto di rispondere alla violenza di stato. Quest'ultimo includeva episodi così carichi come l'esecuzione dei cinque attivisti sindacali di Chicago nel 1887, un evento che alla fine inaugurò il Primo Maggio internazionale.

Negli anni 1880 e 1890, l'anarchismo comunista stava diventando sempre più chiaramente distinto sia dal marxismo che dall'anarchismo individualista o libertario, anche se tutte e tre le tendenze, che includevano molte varianti all'interno di ciascuna, continuavano a viaggiare in segmenti sovrapposti, comprese le organizzazioni sindacali, i gruppi politici di sinistra e partiti e intellighenzia letteraria e filosofica. Le differenze tra queste tre tendenze generali riguardavano se dare priorità come compiti immediati alla salvezza comunitaria o individuale, e fino a che punto l'emancipazione potesse essere affidata a movimenti e sentimenti spontanei, o se questi richiedessero di essere subordinati alla disciplina e all'attenzione che solo un buon partito guidato e ben strutturato potrebbe offrire.

A tale riguardo, il marxismo sembrava avere alcuni vantaggi rispetto all'anarchismo comunista in particolare, poiché sembrava, in contrasto con l'anarchismo, offrire una filosofia coerente della necessità storica e un metodo per spiegare la dialettica del cambiamento. Inoltre, il corpus emergente del pensiero di Marx, in particolare la sua economia politica, rispondeva bene all'esigenza avvertita ovunque di un modo alternativo di concepire la connessione tra ordine economico e ordine politico. L'economia politica marxista, quindi, divenne indispensabile come base per il pensiero di sinistra per quasi un secolo dopo. Oltre a questi apparenti vantaggi concettuali, il marxismo finì per godere di un vantaggio organizzativo anche prima di Lenin, poiché era rappresentato come un movimento sociale nell'attività di partiti politici relativamente disciplinati e grandi che partecipavano efficacemente alle campagne parlamentari così come agli sconvolgimenti rivoluzionari. Tutti questi fattori sembrano aver consentito al marxismo, alla fine del diciannovesimo secolo, di godere di un'influenza maggiore dell'anarchismo sugli sviluppi politici in Europa.

Tuttavia, questi vantaggi del marxismo erano per molti anarchici controbilanciati dalla più forte difesa dell'anarchismo della libertà umana, dalla maggiore fede nell'agire umano e dalla sua critica fondamentale dello stato. Per molti anarchici, questi punti di vista fornivano un'etica superiore alla "scienza" marxista, che per loro era destinata a portare al disastro. Bakunin notò che già nel suo contrasto tra Proudhon e Marx, notando che mentre Proudhon, essendo talvolta legato alla metafisica o alle idee religiose, poteva essere stato meno scientifico di Marx, era nondimeno più rivoluzionario per istinto di Marx, e che mentre Marx poteva descrivere più razionalmente un sistema di libertà, era autoritario in ultima analisi. E mentre Bakunin si considerava addirittura inferiore a Marx a causa della cultura, si considerava, insieme agli anarchici in generale, avere una sensibilità istintiva per la causa della libertà migliore di quella di Marx. In ultima analisi Marx, per Bakunin, poteva offrire solo "dissertazioni sulla vita, l'azione e il sentimento - e la completa assenza di vita, azione e sentimento".[15]

I comunisti anarchici quindi consideravano le loro dottrine moralmente superiori al comunismo marxista poiché non implicavano organizzazioni o sistemi autoritari e poiché evidenziavano il ruolo degli esseri umani liberi nel creare

la propria storia. Eppure all'anarchismo mancava chiaramente ciò che Marx sembrava aver fornito, vale a dire una scienza che giustificasse una tale fede nell'umanità e nella sua libertà, oltre a rendere conto dei modelli storici e del cambiamento. Gli sforzi per una tale scienza furono tentati in vari modi, come il lavoro di Tucker negli Stati Uniti, il cui progetto fu infine oscurato dal libertarismo americano del ventesimo secolo, e Peter Kropotkin in Europa, che fu forse l'esponente più sofisticato e colto dell'anarchismo.

Kropotkin in particolare vedeva se stesso come colui che fondava una scienza dell'anarchia, che per primo abbozzò*Scienza moderna e anarchismo*. Ha cercato di mostrare come un approccio anarchico corrispondesse al metodo e alla prospettiva delle scienze naturali e come i principi di base dell'anarchia fossero evidenti nelle tendenze evolutive. Una delle sue opere più sistematiche,*Aiuto reciproco: un fattore di evoluzione*, ha cercato di dimostrare come la cooperazione nella natura e nella società umana avvenisse senza forza, e come fosse stata la cooperazione più che la competizione a favorire l'evoluzione sia naturale che sociale. Sintetizzando la sua vasta conoscenza della storia naturale e sociale, della filosofia politica e del darwinismo, Kropotkin ha effettivamente ripudiato la giustificazione di lunga data di Thomas Hobbes per una forte autorità come unica base praticabile dell'ordine sociale, una giustificazione che per un po 'sembrava supportata dall'interpretazione sociale della teoria di Darwin di evoluzione.

Kropotkin, tornato in Russia dopo la rivoluzione bolscevica, dimostrò nella sua carriera che il continuum tra il pensiero anarchico e il pensiero generale della sinistra persisteva anche in mezzo alle acrimonie seguite alla scissione tra anarchici e marxisti alla Prima Internazionale nel 1872. Questo continuum è evidente anche nella carriera della sua contemporanea, Rosa Luxemburg, più esplicitamente impegnata nel marxismo ma in contrasto con la nozione di autorità centrale e di partito d'avanguardia, e più predisposta alla spontaneità anarchica come base fondamentale dell'organizzazione. E nonostante l'avanguardismo di Lenin, anche la stessa rivoluzione bolscevica sembrò all'inizio avere possibilità anarchiche, poiché l'"estinzione" dello Stato appariva a molti come una possibilità vicina, e poiché una buona parte dell'elettorato della Rivoluzione,[16]

In effetti, le acrimonie tra marxisti e comunisti anarchici, e persino tra queste due tendenze e i socialdemocratici, a volte apparivano così aspre proprio perché quelle correnti condividevano lo stesso campo politico, nel senso che facevano appello a simili demografie nei movimenti operai e tra gli intellettuali. Ciò significava anche che si sarebbero ritrovati nello stesso campo quando vi fossero stati spinti, come sarebbe avvenuto per gran parte della guerra civile spagnola (1936-1939), dove il sindacato anarchico faceva parte del governo repubblicano, e dove, come i movimenti di Emiliano Zapata in Messico o di Nestor Mahkno in Ucraina, l'anarchismo faceva appello anche a cospicue popolazioni rurali il cui senso dell'anarchismo era

legato a rancori locali di lunga data riguardanti la riforma agraria e l'autonomia contadina. D'altra parte, nei luoghi che testimoniano un maggiore sviluppo industriale, l'anarchismo tendeva ad essere espresso in un linguaggio che parlava da vicino alle richieste dei lavoratori. Ciò è apparso evidente, ad esempio, nel caso dell'Argentina, dove dopo quasi ottant'anni di declino le fortune del movimento anarchico storicamente significativo sono rinate di recente nella forma dell'autogestione (*autogestione*) movimento operaio.

Le fortune dell'anarchismo comunista declinarono ovunque, soprattutto dopo la guerra civile spagnola. La conseguente lotta contro il fascismo in Europa, seguita dalla democrazia liberale in occidente, dal socialismo di stato in oriente e dallo sviluppo del terzomondismo ovunque, lasciarono poco spazio a visioni della vita politica o economica non orientate allo stato. Il pensiero anarchico sembrava avere poco spazio nella seconda metà del ventesimo secolo, dominato com'era dalle rivalità tra superpotenze, dove esisteva una forte pressione su tutte le forze politiche affinché si allineassero ai grandi sistemi. Né ha aiutato il fatto che i temi centrali della vita politica, come lo sviluppo oi diritti, venissero percepiti come richiedenti stati forti ed efficaci per garantirli.

Le ricerche e gli esperimenti anarchici sopravvissero tuttavia come tendenze e movimenti individualistici nella vita culturale, letteraria e artistica. E questi, a loro volta, hanno esercitato un'influenza sia diretta che indiretta su un moderno revival dell'anarchismo che può essere fatto risalire alla fine degli anni '60. Quindi, i sentimenti antiautoritari sono riemersi come parte di un più ampio universo di visioni di una società alternativa, tra cui l'antimilitarismo, i diritti civili, una maggiore libertà sessuale e alcune sperimentazioni comunitarie di autogoverno - un esempio sopravvissuto di cui oggi è Freetown Christiania in Danimarca e meno esperimenti sociali geograficamente concentrati, sebbene più ampiamente sperimentati, nei Paesi Bassi e altrove in Europa. Le idee anarchiche di varie forme continuarono a sviluppare una presenza sostanziale sotto forma di esperimenti letterari, artistici e musicali.

Con la fine della Guerra Fredda e la ripresa delle tendenze storiche verso l'interconnessione mondiale, ora definita *globalizzazione*, sorsero nuove opportunità per le idee politiche anarchiche, soprattutto perché l'etica dominante dell'economia neoliberista favoriva ovunque il capitalismo sfrenato, indebolendo qualunque credenziale sociale o di sviluppo potesse essere stata rivendicata dagli stati. Uno dei primi movimenti antiglobalizzazione, gli zapatisti in Messico, ha messo in mostra alcune delle caratteristiche dell'anarchismo moderno mescolando insieme prospettive locali e globali, combinando le lamentele dei contadini locali e una critica dell'economia neoliberista su scala mondiale. Gli zapatisti enfatizzarono il controllo locale sulla terra e sulle risorse, mentre sviluppavano un'ideologia politica che armonizzava l'anarchico

pensiero e critica marxista con elementi della cultura Maya, inclusa l'opposizione a istituzioni statali come le prigioni. La creatività concettuale del movimento sembrava inseparabile dalla sua creatività organizzativa. Ha effettivamente capitalizzato sul nuovo ruolo di Internet nella costruzione di solidarietà globali che si sono rivelate cruciali per le fortune del movimento. Ciò ha mostrato, a sua volta, come la "ribellione" in un'era di connettività globale fosse meglio servita capitalizzando quella connettività stessa. È innegabile che i movimenti antiglobalizzazione siano diventati possibili proprio grazie alle reti stabilite dalla globalizzazione.

Non esiste ancora, però, una dottrina uniforme dell'anarchismo su scala mondiale, sebbene si possano isolare alcuni temi di fondo, il più consistente dei quali, come spero di chiarire in questo volume, è l'idea dell'ordine non imposto. Ci sono diversi possibili percorsi fuori da quell'idea centrale, ma ciò che rende una conclusione particolarmente anarchica è la misura in cui si combinano in modo significativo le due direzioni fondamentali del pensiero anarchico, che da un lato ha evidenziato l'autodeterminazione comunitaria e dall'altro altre libertà individuali - o come erano state intese per gran parte dell'ultimo secolo e mezzo, anarchismo comunista contro anarchismo libertario o individualista. Gli acuti commentatori dell'anarchismo hanno sempre pensato che le due direzioni si presupponessero a vicenda e non comportassero alcuna contraddizione, sebbene nel sostenere l'anarchismo, uno focalizzato sulla comunità o sull'individuo, e nel processo presumeva che lavorare su un problema risolvesse automaticamente l'altro. Ad esempio, gli anarchici comunisti davano spesso per scontato che i progetti comunitari da loro perseguiti fossero destinati necessariamente a occuparsi della questione della libertà individuale.

Gli anarchici libertari, d'altra parte, preferivano concentrarsi sulla libertà individuale e tendevano a presumere che l'armonia, la prosperità e persino l'uguaglianza della comunità fossero esse stesse prodotte da un focus sulla libertà individuale. Stirner, che meglio rappresentava questa tradizione all'interno del pensiero anarchico, ammirava molto quella di Adam Smith*Ricchezza delle Nazioni*, e se anche anarchici comunisti come Kropotkin vedevano qualche virtù in tale presa di posizione, ciò nondimeno fornì le basi per un'evoluzione alternativa del pensiero anarchico, più evidente negli Stati Uniti, in cui l'anarchismo libertario sarebbe stato ridotto alle dottrine economiche conosciute oggi semplicemente come libertarismo.

Tuttavia, nella misura in cui il libertarismo moderno include una teoria sviluppata e multidimensionale dell'umanità piuttosto che un semplice insieme di idee economiche, anch'esso deve essere considerato come parte della tradizione anarchica. L'anarchismo libertario supera di gran lunga nelle sue preoccupazioni le dottrine economiche, poiché al suo centro si trova una profonda preoccupazione per la psicologia umana e un'enfasi sul ruolo dell'azione e del volontarismo nello sviluppo umano. Questo tipo di progetto è stato maggiormente sviluppato nella filosofia di Nietzsche. L'allineamento di Nietzsche con l'anarchismo libertario, evidente nella sua preoccupazione per le questioni di hu-

La volontà, la sofferenza e la libertà dell'uomo, lo distingue nettamente dai modi più strumentali di pensare la libertà individuale che lo legano*laissezfaire* capitalismo. Quest'ultima linea di pensiero non ha avuto carenza di sostenitori nel ventesimo secolo, e Ayn Rand e Robert Nozick si distinguono forse come i sostenitori più popolari di questo tipo di libertarismo.

Tuttavia, all'interno della tradizione libertaria vera e propria esistono alcune sofisticate esplorazioni della socialità che sono chiaramente rilevanti per qualsiasi concezione dell'anarchia. La più evidentemente rilevante di tali esplorazioni appare nell'opera di Friedrich von Hayek. Mentre il pensiero di Hayek è spesso inteso come un precursore dell'economia neoliberista contemporanea, il suo tema centrale era "l'ordine spontaneo", una visione molto più completa di come nasce l'ordine sociale, in modi che includono ma non sono limitati alla vita economica. Hayek postulò che la vita sociale è resa possibile non da grandi istituzioni artificiali che sovrintendono alla società, ma proprio in loro assenza, da cui l'ordine si sviluppa spontaneamente e si stabilisce, nel tempo, come cultura o modelli di comportamento attesi. Questi, a loro volta, funzionano solo nella misura in cui sono accettati,

Le opinioni di Hayek erano rivolte contro un'idea moderna di organizzazione sociale ed economica che vedeva un ruolo centrale per lo stato, sia nei paesi socialisti che nei paesi capitalisti che erano caduti sotto l'influenza delle politiche interventiste sostenute dal principale oppositore di Hayek, John Maynard Keynes. Il punto di Hayek non era un'opposizione all'uguaglianza, allo sviluppo o all'equità, quanto piuttosto metteva in discussione la capacità delle grandi istituzioni centrali, in particolare lo stato moderno, di accumulare ed elaborare in modo significativo l'enorme quantità di varie informazioni di cui aveva bisogno per governare e agire razionalmente in una società ampia e complessa.

Idee libertarie di questo tipo potrebbero sostenere una concezione più razionale dell'anarchia non meno delle idee comunitarie. Un'idea coerente di anarchia, come spero diverrà evidente nel corso di questo volume, deve essere una sintesi di entrambe le tradizioni. Mentre mi avvicino, l'anarchia descrive come sia la libertà che l'impegno possano essere condizioni umane complementari e razionali, necessarie in egual misura, percorsi convergenti verso un ordine più umano, più evidente nell'energia storica della società civile che nelle licenze e nei dettami statali.

I capitoli seguenti sono dedicati alla descrizione di questa sintesi. Una sintesi funziona meglio quando è coerente ma umana, come dovrebbe essere l'anarchia: una scienza pratica dell'umanità, i cui dettami, in quanto non complicati, ci permettono di gestire la complessità; in quanto precisi, ci permettono di navigare nell'enorme ampiezza e varietà dell'esperienza umana. Così tutti gli elementi di una scienza dell'umanità basata sull'anarchia scaturiscono da un unico principio: l'ordine non imposto è l'essenza dell'anarchia. I capitoli seguenti esplorano l'idea di anarchia secondo questa formulazione, e

mostrano come gli elementi di quell'idea abbiano ereditato e informato una vasta gamma di propensioni e pratiche storiche e contemporanee.

Come risulterà ovvio, il presupposto di base qui è che l'idea e la pratica dell'anarchia non siano esclusive degli anarchici autocoscienti. Possiamo imparare molto di più sull'anarchia, penso, esplorando la storia più ampia dell'associazione umana volontaria e della società civile, piuttosto che concentrandoci sulla storia più piccola delle comunità autocoscientemente anarchiche.[17] L'anarchia è già una grande esperienza umana. In un senso importante, l'anarchia descrive posizioni meno eroiche contro potenti poteri e tiranni rispetto ai desideri ordinari e normali per sé e per gli altri; la continua esplorazione di modi liberi e razionali di stare al mondo; e la comprensione impegnata e sentita piuttosto che delegata e astratta del mondo.

APPUNTI

1. Michel Foucault, *Potere: gli scritti essenziali di Foucault*, vol. 3, ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 2000), 336.

2. Una traiettoria di questa linea di analisi è iniziata con il lavoro della Commissione Trilaterale negli anni '70 e ha portato ai pessimisti culturali contemporanei. Per i principali compendi qui, vedere Michel Crozier, Samuel Huntington e Joji Watanuki, eds., *La crisi della democrazia: rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale* (New York: Stampa dell'Università di New York, 1975); e Susan J. Pharr e Robert D. Putnam, eds., *Democrazie disamorate: cosa preoccupa i paesi trilaterali?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

3. Daniele Bell, *Le contraddizioni culturali del capitalismo* (Boston: Di base, 1996).

4. Roberto D. Putnam, *Far funzionare la democrazia: tradizioni civiche nell'Italia moderna* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993).

5. L'elenco delle opere di questo genere è praticamente infinito. Per un trattato abbastanza rappresentativo di questa linea di pensiero, vedi Leo Panitch, *Rinnovare il socialismo: democrazia, strategia e immaginazione* (Boulder, Colorado: Westview, 2001). Altri mostrano come le tendenze globali abbiano indebolito lo stato, solo per suggerire come rimedio il miglioramento della democrazia orientata allo stato. Per un buon esempio di questo approccio, vedi Leslie Sklair, *Globalizzazione: il capitalismo e le sue alternative* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

6. Il primo Marx, specialmente nella sua critica di Hegel e dei giovani hegeliani, vedeva lo stato come un problema centrale a sé stante, e l'appello alla sua "estinzione" si fece strada ancora nel molto più tardo *Critica del programma Gotha*, anche se in un modo che ha subordinato la questione alla lotta contro il capitalismo. La successiva evoluzione del marxismo in un movimento sociale, tuttavia, evidenziò una visione del mondo basata sull'economia, e lo stato stesso finì per essere visto come un veicolo per il socialismo. Per una critica da un punto di vista anarchico classico, vedi Daniel Guérin, *Anarchismo: dalla teoria alla pratica*, trad. Mary Klopper (New York: Monthly Review Press, 1970).

7. Recenti tentativi di immaginare economie alternative, come quella di Michael Albert *Parecon: la vita dopo il capitalismo* (London: Verso, 2004), non risolvono il problema dell'ordine politico, e quindi spesso sembrano richiedere

meccanismi. (Per una controreplica che tenta di risolvere alcuni di questi problemi, vedere le note critiche di Stephen Shalom, "ParPolity: Political Vision for a Good Society", 16 settembre 2008 su www.zmag.org/znet/viewArticle/4957.)

8. La notevole influenza sull'impresa sociologica di uno stile di "interpretazione zione come giustificazione" si può vedere nel fatto che attorno ad esso convergono una serie di agende e autori molto diversi: Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Erving Goffman e Anthony Giddens, per citare solo alcune delle figure di spicco. Il fatto che i primi due evidenziano l'idea di*sistema sociale*mentre gli ultimi due, quello della "riproduzione (interattiva) dell'ordine", portano entrambi a spiegare perché la realtà sociale non può essere alterata.

9. Le figure principali di questa linea di pensiero includono Anthony D. Smith, Benedict An-Derson, Tom Nairn e Ernest Gellner. Alcuni importanti commentatori del nazionalismo, come Eric Hobsbawm, si oppongono a questa tendenza.

10. Per un importante esempio che enfatizza la storia culturale, vedi Charles Taylor, *Fonti del sé: la creazione dell'identità moderna*(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989).

11. I pochi tentativi di fare le cose diversamente, come quelli di Hardt e Negri*Impero* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), offrono in effetti poca ispirazione pratica, molto meno pensiero organizzato e disciplinato. L'impero, ci viene detto, è qui e noi ci viviamo già dentro, anche se non possiamo vederlo o identificarlo. Il soggetto qui viene attivato semplicemente invitandolo ad alzarsi e fare questo o quello,*ex nihilo* , anche se la circostante analisi "oggettiva" sembra solo suggerire l'inutilità dei manifesti "soggettivisti"*Impero*. Per commenti più estesi sul progetto di Hardt e Negri, vedere Bamyeh, "Life and Vision under Globalization", *Ripensare il marxismo*13, n. 3/4 (autunno/inverno 2001).

12. Questo tema è implicito, infatti, in gran parte del pensiero anarchico classico. Mikhail Bakunin sottintendeva qualcosa di questa natura quando sosteneva che nell'evoluzione, intesa come processo dialettico di negazione, se il punto di partenza è materiale la sua negazione deve essere ideale.

13. Guerin,*Anarchismo*, 12.

14. Vedi Joshua Muravchik,*Il paradiso in terra: l'ascesa e la caduta del socialismo*(San Francisco: Encounter Books, 2003), esp. capitoli 2-3.

15. Michail Bakunin,*Bakunin sull'anarchismo*, ed. e trad. Sam Dolgoff (Montreal: Black Rose Books, 1980), 25–27.

16. L'"estinzione" dello stato era una nozione che Marx ed Engels avevano originariamente introdotto come alternativa all'appello anarchico per l'abolizione dello stato. La differenza tra le due proposte, che Lenin sviluppò ulteriormente *Lo Stato e la Rivoluzione*, postulava che lo Stato si estinguesse una volta preso il sopravvento dalla classe proletaria (cioè universale), donde non serviva più nessuna classe particolare, e quindi perdeva il suo scopo. La critica anarchica di questa tesi ha sottolineato che è molto improbabile che uno stato assunto da qualcuno che rappresenta una rivendicazione universale si esaurisca.

17. È per questo motivo che uso il termine*anarchia*piuttosto che*anarchismo*, vale a dire per evidenziare che il mio scopo non è quello di affermare, riassumere o sintetizzare consapevolmente pensieri ed esperimenti anarchici, anche se a questi si farà riferimento quando appropriato.

2

Cos'è l'anarchia?

L'anarchia ha un certo fascino storicamente e oggi come incarnazione di un atteggiamento radicale di base. Questo atteggiamento rifiuta l'ordine imposto come mezzo per organizzare la società, inclusa l'imposizione da parte di una maggioranza democratica. Certamente anarchia non significa caos e mancanza di ordine. Significa infatti ordine, ma di un tipo molto specifico: nelle sue forme più originarie e sviluppate, l'anarchia è ordine non imposto. In una forma meno sviluppata ma ancora abbastanza nobile, l'anarchia è una ricerca di un ordine non imposto, cioè un ordine sostenuto dall'uso minimo necessario della coercizione.

Naturalmente, l'idea di un ordine non imposto non significa che non possa esistere un'autorità normale e pratica nella vita ordinaria e quotidiana. Nessun ordine sociale è mai sopravvissuto con clausole che affermano che i genitori non dovrebbero avere alcuna autorità sui propri figli, o che coloro che ne sanno di meno non dovrebbero cercare di imparare da coloro che ne sanno di più. Ma l'ordine non imposto significa che l'autorità pratica che usiamo nel corso della vita quotidiana l'uno nei confronti dell'altro non è il modello dell'autorità a un livello superiore. L'autorità dei genitori in famiglia, ad esempio, è al servizio di un ritmo pratico locale della vita, e come tale lo negoziamo a modo nostro man mano che maturiamo. Questo non è certamente il modello dell'autorità governativa sulla società. Il governo non ti conosce personalmente e, nonostante questa mancanza, sa ancora una cosa per certo: che ha (o almeno dovrebbe avere) autorità su di te. Cioè, in ultima analisi, ciò che lo definisce governo.

L'ordine non imposto quindi non significa che ognuno faccia quello che vuole. Piuttosto, significa (1) che gli accordi che organizzano la vita sociale sono di natura volontaria e (2) che qualunque autorità possa esistere è concepita come autorità pratica piuttosto che assoluta o permanente. L'autorità parentale, ad esempio, è un modello di autorità pratica, il cui risultato finale è volontario

accordi: con l'età adulta il rapporto con il genitore, e con la famiglia in generale, diventa di natura più volontaria (anche se può continuare ad essere formulato in un rispettoso discorso di involontarismo e naturalismo). Lo è anche l'autorità educativa. Uno studente è tale per un periodo limitato, e l'autorità pratica dell'insegnante facilita il successo finale dello studente nel cessare eventualmente di essere uno studente (anche se la relazione tra i due può continuare per tutta la vita, e anche se nessuno dei due ha bisogno di smettere di imparare).

L'ordine non imposto è quindi un ordine volontario, che si basa sull'autorità pratica, in base alla situazione e secondo necessità. Si può naturalmente distinguere tra vari tipi di autorità pratica, a seconda dell'intensità, della durata o del valore del contatto stabilito con essa. Autorità intima o nutritiva, o come si potrebbe chiamare *autorità pratica abituale*— come quella di un genitore, di un insegnante o persino di un guaritore — è di natura diversa da quella esercitata, ad esempio, da qualcuno a cui viene chiesto di fornire servizi pubblici come la riparazione di strade o il trattamento delle acque reflue — ciò che potrebbe essere chiamato *autorità pratica contrattuale*.

Nel caso di incarichi appaltati, come quelli relativi ai servizi pubblici necessari, non vi è motivo per cui l'autorità pratica sia in tal caso altro che limitata all'incarico in questione e ben definita. Qui stiamo parlando di autorità assegnata per uno scopo specifico a manager specifici (e non leader), e non di una licenza per rappresentare un'intera nazione, governare un'intera società o governare tutte le aree comuni della vita. È quindi naturale che questo tipo di autorità pratica sia contratta e regolata dalla condizione di uno specifico, *vero* contratto (e non da un immaginario, astratto “Contratto Sociale”), stabilendo come e quando giunge a scadenza. Anche l'altro tipo di autorità pratica, cioè quella consuetudinaria, finisce, ma in modo diverso: man mano che cresciamo, apprendiamo o assumiamo la salute, anche l'autorità consuetudinaria cessa di essere necessaria, ma in modo graduale e negoziato, segnando la nostra propria maturità e salute classificate e negoziate.

In questo senso, l'ordine non imposto è per definizione orientato alla comunicazione, in quanto sostenuto non dal timore della coercizione ma piuttosto dall'aspirazione a connessioni soddisfacenti. Questo ordine connettivo volontario presuppone un tipo di personalità che è già un passo oltre l'«attore razionale», il cui comportamento è governato dal principio di massimizzare il beneficio e minimizzare il dolore per il sé.[1]

Questa aspettativa ottimistica di una razionalità umana più complessa è coerente con una concezione anarchica della razionalità umana come prodotta, riformata e sviluppata attraverso la pratica e in conformità con i limiti e le opportunità fornite da specifiche circostanze sociali. Sarebbe quindi incoerente con i modi di vedere anarchici, come qui sostenuto, descrivere la razionalità umana *a priori* sotto forma di una teoria della psiche umana inalterabile.

L'idea dell'attore individuale propria o prodotta dall'anarchia descrive un individuo il cui senso dell'atto razionale comprende la gamma più ampia possibile delle più ampie questioni dell'esistenza. Un tale individuo non orbita perennemente attorno a nient'altro che al calcolo di guadagni e perdite materiali. Nelle discussioni successive, risulterà chiaro come questa concezione di una razionalità umana più complessa offra una spiegazione più soddisfacente del puro libertarismo e, più in generale, dell'attuale pensiero economico che tanto altro ispira il pensiero sociale e politico - quando tende a riconoscere non ci sono più dimensioni per la razionalità umana diverse da quella del materialismo individuale.

Una concezione anarchica della razionalità individuale, di cui si dirà di più nei capitoli successivi, considera l'approccio materialista all'umanità come esso stesso un prodotto di specifiche condizioni sociali e politiche. Perciò considera la razionalità umana, proprio perché umana, come eccedente nella sua visione dell'ordine connettivo l'utilità immediata di un tale ordine per i propri interessi materiali. D'altra parte, poiché è razionale, un senso anarchico di ordine connettivo non può essere sostenuto da lealtà eteree, ad esempio evidenziando l'appartenenza alla nazione o astrazioni simili sulla premessa che l'ordine sociale, la coesione o la solidarietà potrebbero essere sostenuta solo in quel modo. Piuttosto, la razionalità del nostro attore qui consiste nella capacità di concepire e agire su bisogni che possono effettivamente includere bisogni materiali,

Esplorare come l'umanità allarghi il suo potenziale attraverso l'ordine non imposto suggerisce tre aree fondamentali di indagine per il pensiero anarchico. La prima riguarda il significato stesso dell'umanità che agisce nella libertà. La seconda riguarda una critica all'idea di potere (soprattutto statale) come pilastro fondamentale dell'ordine, vale a dire la teoria anarchica dello stato. Il terzo riguarda la nostra stessa capacità di identificare le condizioni appropriate per la pratica dell'anarchia. Seguono alcune parole su ognuno di questi, ma le loro ramificazioni più ampie diventeranno più evidenti nel corso di questo libro.

ANARCHIA E UMANITÀ

Nel suo ultimo lavoro, *Ecce Homo*, Friedrich Nietzsche affermò enfaticamente che l'ultima intenzione della sua filosofia era quella di "migliorare" l'umanità. Quella presa di posizione esprimeva non tanto disprezzo per l'umanità quanto coerenza con la convinzione che dietro la retorica della cura si nascondesse un'insidiosa (perché misconosciuta) volontà di potenza. Specialmente nell'ordinario svolgimento della grande politica, una genuina preoccupazione per gli altri astratti non può essere credibile. Uno sconosciuto non può "sentire il tuo dolore".

Un onesto punto di partenza deve quindi essere che non si può desiderare significativamente di salvare ciò che non si conosce. Facendo sempre riferimento ai principi di partenza dell'organizzazione sociale di microlivello, l'anarchia fa riferimento ai principi di partenza della razionalità: comincio con ciò che so, non pronuncio affermazioni eroiche riguardo a un mondo più vasto che ancora non conosco. Ciò non significa che rimango con ciò che so. Né significa che se non posso sinceramente desiderare di migliorare o salvare il mondo, allora non dovrei tentare di rendere possibile al mondo di migliorare o salvarsi.

Questo è il punto di partenza fondamentale in una coerente concezione anarchica del dovere verso l'umanità. Non c'è dovere verso un'astrazione, nessuno verso ciò che si trova nella nostra regione di ignoranza. L'unico dovere è ridurre la sottomissione, ma non per interesse all'autocompiacimento, né per dormire meglio la notte.[2]Riduciamo la sottomissione in modo che l'umanità possa emanciparsi e migliorarsi con le proprie mani e attraverso il proprio lavoro, e così facendo si eserciti come umanità, piuttosto che imparare ad adorare il suo liberatore.

In un certo senso, quindi, l'anarchia non risolve i problemi di nessuno. Il suo fascino consiste piuttosto nel fatto che fa qualcosa di molto più interessante. Vale a dire, crea l'arena che consente ad attori autonomi, siano essi individui o comunità intenzionali, di negoziare liberamente come definire e risolvere i problemi. Agisce quindi all'interno del corpo sociale allo stesso modo della migliore medicina, cioè, piuttosto che imporre una cura al corpo, lavora in sinergia con il corpo, attivando i propri meccanismi di guarigione affinché possa risanarsi.

In questa luce, l'anarchia non ha eroi e non ha bisogno di eroismo, nella misura in cui intendiamo l'eroismo come una forza esterna straordinariamente efficace che ci aiuta per nessun motivo se non per un inspiegabile senso di responsabilità, proprio nei confronti di coloro di cui l'eroe non ha bisogno: gli altri astratti. Mentre alcuni possono vedere in una proliferazione di eroi nella cultura un segno della sua salute, dal punto di vista dell'anarchia, gli eroi devono essere considerati un sintomo di malfunzionamento sociale. Indicano un pervasivo senso di bisogno di un potere straordinario per svolgere per noi (presumibilmente senza compenso) servizi altrimenti impossibili ma comunque ritenuti necessari per la vita sociale.[3]Il punto focale dell'anarchia è l'attore, non l'eroe. Semplicemente soddisfacendo ciò che la vita richiede, un attore può apparire eroico, ma non si può evidenziare nessun eroismo speciale seguendo la concezione più ordinaria della vita, e cioè considerarsi come un progetto dinamico, un divenire, non un prodotto già finito, un essendo.

Più che utili condizioni oggettive, il divenire richiede e presuppone una volontà di divenire. Poiché l'orientamento al divenire significa che si vuole essere ciò che non si è ancora, la volontà di divenire se stessa deve creare le condizioni oggettive appropriate per essa. Come? Il primo passo nel lavoro di una tale volontà è quello di mettere in discussione la proposizione che si è reso sostanziale-

zialmente da fattori esterni (in altre parole, domanda data essendo). Questo significa discernere un'inadeguatezza etica e una povertà umana nel porsi come già determinati: “così sono stato educato”; “Sono nato così”; “così è il 'mio popolo' e quindi questo sono io”; “Non sono altro che un prodotto di questa particolare storia e di questa particolare storia”; o "l'evoluzione umana ha strutturato me e te in modi che non possiamo alterare".

Tuttavia, le condizioni poste come determinanti sono solitamente offerte come proposizioni, non fatti finali: dopotutto, sono offerte come spiegazioni per qualcosa che richiede spiegazione. Ecco perché non si è ciò che si potrebbe essere. Tali presunte condizioni determinanti includono anche l'oppressione, che a sua volta dimostra l'attività della volontà di divenire e la povertà del puro essere come fondamento di ogni moralità. Cioè, non c'è nulla nell'oppressione che sia nobilitante, e di per sé, come condizione oggettiva, l'oppressione dà origine solo a persone paurose, risentite, disfunzionali. Non porta a qualità morali superiori. Per coltivare tali qualità superiori, devono essere coltivate nonostante l'oppressione e contro di essa. E queste qualità, quindi, operano esse stesse come motori di mobilitazione e di lotta: si diventa, psicologicamente parlando, una creatura diversa da quella che l'oppressione ha preparato ad essere. E qui c'è una volontà di divenire e un volontario rifiuto di una data psicologia, perché ci si può anche rassegnare ad essere e rimanere con la psicologia data dall'oppressione e adatta alla sua continuazione.

Se l'orientamento al divenire fornisce un punto di partenza dell'individualità anarchica, non ne consegue che l'individuo in quanto tale si incontrerà di nuovo lungo il cammino. Il viaggio anarchico, come postulato qui, mira a scoprire qualcos'altro, e questo è il *umano*.[4] E anche questo è un progetto dinamico, come tutto ciò che non è morto deve esserlo per definizione. Ma l'umano non è qualcosa che può o ha bisogno di essere descritto prima che arrivi sulla scena. Non è predetto nel senso che si scopre solo nel suo movimento cosciente, ma è predetto in un senso diverso: perché ne vediamo esplorazioni attraverso la storia e il presente, nelle biografie individuali, nelle ideologie di emancipazione e nei movimenti sociali.

Questa umanità può essere descritta come autoespressiva, nel senso che non è predeterminata da un'essenza predetta nella sua storia evolutiva. Di solito postuliamo l'evoluzione come un processo messo in moto da alcuni stimoli o effetti che sono esterni a noi, ai quali rispondiamo a partire da un impulso, presumibilmente programmato in noi, per l'autoconservazione o la sopravvivenza. Nel processo dimentichiamo che anche la sopravvivenza e l'autoconservazione sono questioni di scelta, che non sembrano tali perché sono poste da un organismo vivente che ha già fatto la scelta.

Ciò significa che anche la storia umana e il futuro sono grandi teatri di scelta. La storia non rivela nel suo cammino più di un'essenza umana latente, ma sperimentazioni da cui possiamo trarre il giusto o il sbagliato

lezione; imparare qualcosa di nuovo o disimparare qualcosa di vecchio; ricordare selettivamente o dimenticare selettivamente la nostra conoscenza passata e il repertorio di esperienze. Il fatto che in un dato momento possa sembrare di vedere al meglio ciò che è possibile conoscere, e di avere a disposizione solo una certa quantità e tipo di risorse, non significa che la nostra storia e il nostro percorso siano predeterminati e limitati. Facciamo la nostra storia proprio con tutte le risorse che abbiamo a nostra disposizione, come ha sottolineato Marx. Ma il punto è che ce la facciamo nello stesso momento in cui potremmo anche decidere di non farcela, o decidere di farcela e fallire, o decidere di farcela con un compromesso consapevole e un errore incluso. Il punto è il *decisione*, e le decisioni implicano sempre una scelta, anche di fronte a un pericolo mortale: dopotutto, anche la ricerca della sopravvivenza è una scelta, proprio come la ricerca della sopravvivenza in una forma ancora migliore, diventare fatalisti o non sopravvivere.

In questo senso, l'anarchia non riscopre o risveglia una natura umana latente, né ripristina un ordine naturale. Relazione negativa con un mondo oppressivo o limitante, l'anarchia è vita. Si tratta di ampliare il nostro significato nel futuro attraverso una critica radicale del presente vissuto. Possiamo chiamare l'agenzia che svolge questo lavoro un'umanità che si esprime, il cui lavoro consiste non tanto nello scoprire verità nascoste quanto nell'aggiungere nuova verità al mondo.

La nozione di un'umanità che si esprime si riferisce quindi all'umanità che, prendendo decisioni con le proprie mani, aggiunge qualcosa al mondo che prima non esisteva, né nel mondo né all'interno dell'umanità. Un'umanità che si esprime non scopre in qualche modo la sua essenza latente o dimenticata man mano che si evolve. Ad esempio, la finzione che l'umanità abbia in qualche modo "diritti inalienabili" copre il fatto che tali diritti sono acquisiti storicamente e situazionalmente: *non ci sono diritti inalienabili*. O hai dei diritti o non li hai. I diritti si acquisiscono, o si perdono, nei processi di lotta. In teoria e in pratica, i diritti sono sempre alienabili: se non sei abbastanza forte per difenderli, non li conosci, non li usi, o non te ne importa abbastanza. Quello che chiamiamo *diritti* sono esempi di ciò che un'umanità che si esprime aggiunge alla sua esperienza nel mondo. Il fatto che spesso siano retoricamente posti come appartenenti all'essenza dell'umanità non deve illuderci facendoci credere che lo siano.

Il fatto stesso che abbiamo una parola come *umano* e da cui lo distinguiamo *individuale* indica prontamente che facciamo importanti differenziazioni tra esperienze e aspettative di essere nel mondo. Il termine *umano* si riferisce a una possibilità più ampia, e come tale siamo liberi di riempirla con più significati aggiunti di quelli che siamo abituati a fare con l'individuo. L'essere umano, ad esempio, può essere più di ciò che è soddisfatto delle attività materiali, dell'essere nutrito, vestito e protetto. Né è quello che, quando la sua esistenza materiale è garantita, potrebbe solo concepire la vita come più o meno la stessa - un individuo consumista del capitalismo moderno,

che immagina la felicità in un ulteriore accumulo materiale, anche dopo che tutti i suoi bisogni materiali sono stati soddisfatti più volte.

IL*umano*come termine indica la possibilità di una forma più ampia di stare al mondo. L'umano è ciò che non rifiuta tanto i desideri materiali quanto li ripiega in un regno superiore. Questo è il regno in cui l'individuo scopre la sua insufficienza come fondamento dell'umanità, quell'umanità, nella misura in cui sviluppa la conoscenza di sé, richiede un passo oltre il calcolo "razionale" del materialismo e del potere. Richiede anche un passo oltre la pura contemplazione, un esercizio di energia attiva. Mentre come tutte le idee degne l'umanità richiede la contemplazione, non può essere raggiunta solo con l'aiuto di una riflessione isolata. L'azione è indispensabile al suo metodo di conoscenza di sé.

Tradurre questi principi nella pratica politica richiede anche di tenere presente ciò che essi presuppongono. In termini di programmi politici, l'anarchia difficilmente potrebbe funzionare come un sistema proscrittivo. Cioè, non c'è alcun motivo nella logica interna dell'anarchia per proporre che sia intesa o addirittura appropriata per tutti. Se fondamentalmente non possiamo salvare un mondo che non ha chiesto di essere salvato, ne consegue, più concretamente, che non possiamo estendere significativamente ulteriori libertà a coloro che non avevano mai manifestato interesse per esse. E così la libertà potrebbe appartenere solo a coloro che la richiedono: la libertà non è un principio universale. Ciò significa che, come programma politico, ciò che può essere proposto dalla prospettiva dell'anarchia non potrebbe essere l'istituzione immediata di una società anarchica, tanto meno di uno stato anarchico. Come progetto politico,

A volte questi spazi sono chiamati*lifeworlds*, sebbene il termine in sé non faccia parte, in senso stretto, del patrimonio del pensiero anarchico. Ma in ogni caso indica in generale uno spazio sociale caratterizzato da dinamismo vivente, interazione, negoziazione e flusso, uno spazio a cui si può opporre il rigido mondo dei sistemi, cioè delle istituzioni (soprattutto lo stato) che pretendono di stare in piedi, incarnare o rappresentare un tale mondo di vita in modi stabili, burocratici e standard.[5]Questi spazi sono regolati da un'etica pratica che si evolve da ambienti privi di risorse coercitive non necessarie ma ricchi di connessioni umane.[6]Si può quindi dire che queste etiche siano autonome piuttosto che legali, nel senso che emergono da atti o convinzioni comunicative piuttosto che da decreti di autorità lontane.

Allo stesso tempo, è attraverso l'autonomia etica piuttosto che la semplice, meccanica obbedienza delle legalità statali che si è più inclini a sviluppare una comprensione di qualcosa che potrebbe altrimenti apparire lontano, ma in realtà è a portata di mano: l'umanità universale. L'autonomia etica costituisce così l'essenza dell'etica anarchica. Non è semplicemente seguire il proprio desiderio a volontà che definisce

azione anarchica. Ciò che la definisce più solidamente è la sua subordinazione del diritto statale a ciò che potrebbe, in autonomia, essere posta come etica più universale. L'azione anarchica quindi giustifica sempre la sua etica; non si limita a scatenare una volontà adolescenziale non razionalmente giustificata.

Questo tipo di azione etica potrebbe non avere lo stesso *efficace* forza della legge. Cioè, l'azione etica anarchica manca del muscolo coercitivo che accompagna la legge statale. Questo approccio alla politica, quindi, privilegia l'azione e la vita rispetto all'efficacia, al risultato o all'esito. L'anarchia sembra quindi promettere poche garanzie in termini di risultati specifici, il che significa che probabilmente difficilmente sarà persuasiva per coloro che insistono sul tipo di ingegneria sociale giustificata dal suo esito. Tuttavia, la priorità dell'azione rispetto all'efficacia non deriva da un impraticabile disinteresse per i risultati. Ha piuttosto due fondamenti: il primo è che se garantire un risultato significa arruolare grandi risorse sociali nei poteri dello Stato, l'unico risultato che potrebbe essere *garantita* è un aumento del potere statale sulla società. Il potere in questo caso, come abbiamo appreso da commentatori come Michel Foucault, Lisa Duggan e James Ferguson – per citarne solo alcuni – si accresce offrendo se stesso come "mano amica", da cui esso stesso diventa furtivamente più efficace, normale , e pervasivo nella società. Gli esperimenti marxisti con il potere statale nel ventesimo secolo sembrano aver confermato pienamente la critica di Bakunin alla nozione marxista di una "dittatura del proletariato" come concetto che porterebbe necessariamente al governo di una piccola cricca autoritaria. Allo stesso modo ha rivendicato critiche simili dall'interno dello stesso campo marxista – in particolare l'avvertimento di Rosa Luxemburg della propensione dell'avanguardia a sostituire la propria dittatura per un processo organico di evoluzione della coscienza da parte della classe operaia.

Il secondo fondamento per la priorità anarchica dell'azione rispetto all'efficacia è direttamente connesso al suo orientamento all'umanità viva e dinamica, piuttosto che a sistemi statici. Se è il risultato che conta a tutti i costi, di solito sembrerà più garantito ricorrendo o facendo appello a istituzioni di potere e coercizione, cioè a coloro che possono promettere un risultato. Ma se ciò che conta di più è l'auto-scoperta dell'umanità, e se tale auto-scoperta dipende dall'azione stessa dell'umanità nel mondo, allora quello che abbiamo a portata di mano è un processo che non può essere previsto. E proprio perché non è preannunciato non è nemmeno privo di significato.

Nell'azione guidata dal precetto che un risultato è un valore subordinato piuttosto che primario, etica e realismo non devono vivere a spese l'uno dell'altro. Piuttosto, vengono messe in armonia, perché è attraverso questo stile di azione che ci rendiamo conto che tutte le etiche sono in ultima analisi realistiche. Realismo qui significa conoscere la realtà, ma non necessariamente accettare la realtà, né trovare un modo per costringerla a piegarsi nella propria direzione preferita. Questo non è puro idealismo, né è privo di storia, non è né utopia né ukronia. In effetti, è stata proprio la priorità dell'azione rispetto al risultato che Alexis de

Tocqueville trovò la cosa più lodevole nella società civile americana del primo Ottocento. Vale a dire, tendeva ad agire più dando un esempio etico che facendo appello alle pulsioni proibizioniste dello stato – come del resto farà più tardi in quello stesso secolo, una sfortunata abitudine in cui persiste fino ad oggi.

L'idea che il realismo anarchico sia orientato a trascendere piuttosto che a controllare la realtà è legata a un antico principio morale della vita civile organizzata volontariamente: "non combattere il male con il male". Queste sono precisamente le parole di un noto versetto coranico, e si troveranno variazioni su questo principio anche in tutte le religioni, che vengono dimenticate una volta che le religioni si organizzano come macchine di potere, messe al servizio di governanti e governi, o fatto per servire la causa dei movimenti fanatici.

Il detto di non combattere il male con il male - cioè, non insistere nel controllare una realtà inospitale - si applica altrettanto bene all'etica pratica della coscienza secolare. Senza di esso impariamo solo la lezione sbagliata dal nostro confronto con il male: nel peggiore dei casi apprendiamo che poiché una volta siamo stati oppressi, siamo automaticamente autorizzati a opprimere gli altri. Possiamo giustificare la nostra abitudine oppressiva appena acquisita dicendo che la nostra storia ci ha mostrato che dobbiamo usare tutti i mezzi necessari per evitare di essere nuovamente oppressi. L'uso del trauma come giustificazione per la successiva accumulazione di potere e oppressione degli altri definisce in effetti ampi tratti delle storie del nazionalismo moderno, ad esempio il moderno nazionalismo israeliano, in cui il mito nazionale fondante narra una semplice storia di innocenza e vittimizzazione,

La concezione anarchica di base del male non lo colloca né nella natura umana, né in un tipo di personalità, né in una specifica coscienza nazionale o di gruppo, ma specificamente nella capacità di esercitare un potere eccessivo. Il potenziale per il male è in teoria quindi equamente distribuito nel mondo. Non c'è*Sonderweg*, nessuna via speciale verso il male che è proprietà esclusiva e inerente di qualsiasi gruppo o persona specifica. Il male è il risultato di un'eccessiva concentrazione del potere in poche mani, ovunque. Non è un prodotto di un'illuminazione carente o di uno stato di civiltà. La cultura tedesca alla vigilia del fascismo ospitava le vette della sensibilità letteraria, filosofica e artistica. L'inesorabile annientamento di milioni di civili da parte della potenza militare statunitense in tutto il mondo negli ultimi decenni dà luogo anche a una cultura altamente sofisticata, con istituzioni democratiche e virtù civiche ben sviluppate. Gli orrori delle espulsioni e degli omicidi di massa stalinisti furono compiuti da un sistema la cui stessa giustificazione era la causa degli oppressi della terra. E così via.

Nell'anarchia trascendiamo finalmente la noiosa coscienza che ha dato origine a tutte queste calamità, vale a dire quella fondata sull'illusione che il percorso per eliminare il male nel mondo passi attraverso il controllo e il potere; se cerchiamo di controllare il vecchio male nel mondo accumulando potere in pochi

mani che un tempo potevano essere state benigne, alla fine produciamo un nuovo male di un tipo meno conosciuto e meno controllato. Perché il problema non è quello delle personalità malevole che si impadroniscono del potere. Il problema è che lo stesso potere eccessivo rende maligno ciò che un tempo poteva essere stato benigno, o catastrofico nelle sue conseguenze una cattiva idea che altrimenti sarebbe caduta nell'oblio o si sarebbe pentita*Prima*ha scatenato il suo danno sul mondo.

La vita politica anarchica quindi, raggruppata nella società civile e separata dal potere statale, deve essere basata sull'indeterminatezza del risultato. L'indeterminatezza è una proprietà naturale della vita sociale organizzata volontariamente e insita nella normale molteplicità della società civile. Questa molteplicità naturale è il vero opposto della volontà singolare di un vertice indiviso di autorità sulla società, ad esempio lo stato moderno, che agisce per conto di tutti i "suoi" componenti, compresi quelli che vi si oppongono.

Tuttavia, l'orientamento anarchico alla molteplicità, e quindi all'indeterminatezza, non significa che l'anarchia debba per definizione essere opposta ai beni sociali comuni fondamentali. In altre parole, è perfettamente in sintonia con un approccio anarchico, credo, sostenere che l'istruzione, la sanità pubblica e l'ambiente definiscono i beni sociali comuni fondamentali, poiché senza di essi non ci può essere terreno fertile, sia fisico che intellettuale. senso, per un esercizio illuminato di libertà. Questi beni comuni fondamentali ci consentono di sostenere il benessere intellettuale, fisico e ambientale, ma nessuno di essi presuppone lo stato, tanto meno uno stato particolarmente eroico o forte.[7]

Per ricapitolare, in relazione all'umanità, si può sostenere che l'anarchia sia guidata da sei principi:

1. L'anarchia è un metodo per lo sviluppo di un'umanità che si esprime.
2. Questa umanità si esprime nella pratica materiale e nell'azione intelligente.
3. Il metodo dell'anarchia oppone gli stati e le altre agenzie totalizzanti e totalizzanti come fondamentalmente inadatte all'esplorazione e allo sviluppo di un'umanità che si autoesprime.
4. Come guida per la pratica, l'anarchia mette in evidenza l'azione razionale in buona fede rispetto a certe garanzie di risultato.
5. L'indeterminatezza dell'azione anarchica è insita nella naturale molteplicità della società civile.
6. L'etica dell'anarchia è radicata nella conoscenza della realtà, ma non nell'accettazione della realtà o nella ricerca di modi per controllarla.

I punti precedenti suggeriscono che se dovessimo avere una scienza dell'umanità, non potrebbe essere scienza nel senso familiare del termine. Questo perché le caratteristiche dell'umanità espresse nella sua pratica non sono latenti

umanità. L'umanità è ciò che esprime di se stessa man mano che diventa più libera di agire e di contemplare ulteriori azioni: l'umanità non ha potenzialità, essenza, spirito, e nemmeno diritti inalienabili. Quelle sono idee e ideali che si pongono nella pratica, e in un processo di lotta possono o non possono essere accettati, in tutto o in parte.

Le idee astratte non esprimono umanità. IL*umano*è semplicemente una parola che usiamo per riferirci a una posizione dialettica nel mondo. E per dialettica intendiamo una simbiosi dinamica e continua tra*psiche*E *socievole*, tra l'individuo come progetto auto-orientato e l'individuo come esperimento comunitario. L'umano qui è entrambi, e la natura dialettica della simbiosi significa che entrambi, così come il rapporto tra loro, è soggetto a costante modifica.

Fondamentale per il pensiero anarchico è quindi apprendere la realtà umana in modo non astratto. Forse per questo l'anarchia è stata storicamente orientata verso la comunità locale, dove i legami umani sono sia vissuti nella vita di tutti i giorni che negoziati anche lì. Questi tipi di legami sono propriamente detti organici per la vicinanza che esprimono tra un'idea di appartenenza e la realtà materiale in cui essa esiste, e anche perché quella stessa realtà materiale può essere emendata o addirittura rifiutata. I legami con grandi astrazioni, come la nazione, in questo senso non sono organici.

Gli anarchici quindi non appartengono alle nazioni. Appartengono a ciò che scoprono in pratica, che è sia al di sotto che al di sopra della nazione: appartengono al clima locale, convivono con altri tangibili, e appartengono a un'umanità universale di cui accertano i tratti, a pezzi e nel tempo, perché sono vivi. Il passaggio del pensiero dal locale all'universale è dunque razionale, perché ogni astrazione lungo il percorso, ogni affermazione sull'essere, è subordinata a una concezione organica del divenire. In quanto tale, il passaggio del pensiero dal locale all'universale mette in mostra l'umanità stessa come coscienza autodeterminante.

Questo significa anche cogliere il fatto che in ultima analisi ciò che ci tiene insieme è un sistema di solidarietà fluido piuttosto che solido. Solidarietà fluida significa che quando desideri accertare la tua identità, comunità o appartenenza in generale, non inizi con una categoria apparentemente oggettiva in cui presumi te stesso o gli altri come appartenenti in modo ineluttabile (ad esempio, la mia nazione, la mia religione, la mia stato, la mia tribù, la mia razza e così via). Piuttosto, inizi con un valore consapevole, che emerge da una riflessione, un apprendimento, un'esplorazione e un dibattito organici.

Solo dalla recente epoca sappiamo dalla disintegrazione delle nazioni, dalla dissoluzione dei legami sociali o dalla crescita di comunità intenzionali e affiliate nello spazio presumibilmente occupato da comunità filiali non scelte, che determinate strutture di solidarietà sono inclini al fallimento e alla sostituzione da altri quando non corrispondono a valori più primari della solidarietà. Quando la solidarietà è formata da una scelta consapevole (incluso

una scelta che comporta la ridefinizione consapevole di un patrimonio esistente) e l'attivismo volontario, non vediamo tanto la solidarietà quanto ciò che la sostiene: i nostri stessi valori nella loro essenza originaria.

I tempi di instabilità culturale evidenziano questa ricorrente dissoluzione della solidarietà, la cui dissoluzione può essere espressa attraverso il lassismo o la rigidità, il disinteresse o l'eccessivo impegno, il letargo o il dogmatismo. Oggi, per esempio, esprimiamo la dissoluzione delle nazioni o parlando in modo vago e approssimativo di metafenomeni come la globalizzazione culturale o, al contrario, nell'ansia evidente nell'eccessiva musealizzazione della cultura nazionale e nel pomposo simbolismo nazionale. Mentre il primo può evidenziare una nebulosa ricerca di un nuovo tipo di appartenenza, il secondo esprime che i vecchi stili di appartenenza non hanno più molto significato. In quest'ultimo caso, solo il fanatismo, cioè il rifiuto di vedere la realtà, può far sembrare ancora vivo uno stile di appartenenza antiquato. Possiamo dire che la morte è avvenuta quando se ne fa troppo *simbolo* della vita, quando il simbolo stesso è celebrato con tale fascino monocromatico che un essere vivente difficilmente avrebbe ritenuto necessario. In altre parole, una nazione morta fa un'alta virtù nello sventolare la sua bandiera. Il simbolo non rappresenta la realtà. Il simbolo piuttosto aggiunge e impone alla realtà ciò che non è sufficientemente presente nella realtà.

I tempi di transizione tra solidarietà, vale a dire i tempi di instabilità culturale, non sono i tempi dei fatti sociali ordinari. Vecchie idee, non avendo più un fondamento nella realtà, vengono ripetutamente affermate, costantemente giustificate o quotidianamente riscoperte. In un tale frangente, nuove solidarietà possono sorgere da tutte le fonti tranne i serbatoi di una lunga abitudine. E poiché sono originali e non abituali, devono affermarsi e difendersi esplicitamente sulla base dei valori umani primari.

Incorporati ovunque nella pragmatica della vita sociale e quindi fondamentali per l'esperienza dell'umanità, tali valori (che possono esprimere interesse materiale, o coltivazione spirituale, o orientamento universale, o libertà personale) non sono mai effettivamente "nuovi". Sono sempre conosciuti da tempo, ma tendono a essere dimenticati man mano che impariamo più e più volte a usare qualche espressione di solidarietà come scorciatoia per loro, di solito in modo goffo e sconsiderato. (Ad esempio, "la mia nazione rappresenta la gentilezza". Sbagliato, perché in primo luogo, la gentilezza è un valore umano universale, non proprietà esclusiva della tua nazione. In secondo luogo, non puoi costringere la tua nazione a rappresentare qualcosa, perché tu non sei la nazione Ma attribuire valori umani a solidarietà astratte esprime il fatto che siamo interessati principalmente ai valori, che sono ciò che giustifica la solidarietà che cerchiamo di difendere.

L'orientamento del pensiero anarchico verso ciò che qui chiamo *solidarietà fluida* non ha basi di partenza più complicate dell'ordinaria molteplicità della prospettiva sociale, che è insita nella molteplicità dei fondamenti

questioni mentali che affrontano non solo ogni comunità ma anche ogni individuo nel corso ordinario della vita. L'orientamento verso una solidarietà fluida, quindi, non è altro che un riconoscimento realistico della normale varietà, e anche della natura mutevole, dei punti di partenza su cui persone diverse ancorano il significato della loro comunità.

La corretta concezione anarchica della solidarietà deve quindi essere quella di natura essenzialmente fluida. Questa concezione della solidarietà può essere fondata sulla proposizione pratica che la terra al di sotto di ogni solidarietà è meno stabile di quanto possa sembrare. Cioè, i nostri valori possono essere modificati, espressi più o meno intensamente nel tempo, o addirittura dimenticati mentre ci avventuriamo maggiormente in mondi di pratica precedentemente inesplorati o mondi precedentemente sconosciuti di altri astratti. Proprio come il movimento tettonico sotto la terra cambia la sua superficie - che si tratti di un millimetro al giorno o di un terremoto alla volta - così l'interazione pratica dei valori sociali altera costantemente la superficie dei legami che ci tengono insieme, in tutto o in parte.

La solidarietà fluida descrive quadri di affiliazione e agende che non coincidono con l'ideologia dello stato. In effetti sono l'opposto: le solidarietà fluide richiedono l'assenza di un pesante apparato coercitivo su di esse, affinché possano maturare a modo loro e godere di una vita normale, né prematuramente interrotta dalla repressione né artificialmente prolungata dalla cooptazione. Simili solidarietà fluide filtrano nella società civile, dove vengono negoziate e discusse a distanza da un apparato coercitivo centralizzato. Al contrario, l'idea di (solida) solidarietà delineata nella letteratura sociologica della modernità, nel nazionalismo statale, nel socialismo statocentrico, nella religione organizzata e nelle teorie della democrazia dopo Tocqueville, ha sottolineato l'incarnazione ultima di uno spirito collettivo nel macchina di uno stato dirigente e organizzativo.[8]La solidarietà fluida, tuttavia, può vivere solo nella società civile, dove la vita ha senso nella misura in cui è condotta in un'arena negoziabile di azione sociale e organizzazione sociale.

Una concezione di solidarietà fluida si avvicina a tutte le identità date come vincoli e sottolinea l'azione cosciente nel mondo come mezzo per dimostrare, comprendere il significato o arrivare all'autodefinizione. A differenza della solida solidarietà, le identità che possiedono caratteristiche fluide sono prodotti di una riflessione consapevole e sono intese come soggette a revisione piuttosto che ineluttabili e date. La solidarietà fluida fa questo lavoro mentre foraggia attraverso il panorama dei valori sociali, da dove scopre di volta in volta che i valori sono più primari della comunità.

Da questo punto di vista, lo slogan patriottico “uniti resistiamo”, soprattutto perché è usato in una nazione grande e complessa, enuncia una finzione totalitaria. Soprattutto in una società ampia, complessa e segmentata, non c'è motivo di unità organica. In generale, una prospettiva anarchica coerente potrebbe concepire la società solo come basata su una solidarietà fluida, non sull'unità. La solidarietà fluida emerge dalla libera realizzazione di un fatto antico, cioè quella comunità

è esso stesso il prodotto di un valore o di un altro. Nella solidarietà fluida, quindi, i valori che portiamo e il senso di appartenenza che sentiamo sono coerenti in modo consapevole.[9]Al contrario, una solida solidarietà sembra essere imposta dalla convinzione che la comunità esiste prima di tutto come fatto sociale, e come tale produce i valori che, in modo circolare, giustificano la comunità.[10]

In altre parole, l'idea di solidarietà solida significa che la società non può fallire perché è programmata nel subconscio degli individui che la compongono. L'idea di solidarietà fluida, al contrario, significa che gli individui immaginano che la loro società sostenga i propri valori e nessun altro. La solidarietà solida enfatizza i simboli ei rituali collettivi attraverso i quali la società è percepita dai suoi membri, mentre la solidarietà fluida enfatizza l'interpretazione consapevole e deliberata e il significato che gli individui attribuiscono alla loro società.

L'idea di solida solidarietà non può quindi spiegare i cambiamenti nei modi e nel linguaggio con cui si esprimono la società e la comunità, né l'emergere nel tempo di tutti i tipi di movimenti sociali controversi.[11]Al contrario, la solidarietà fluida presuppone che tali cambiamenti siano risultati ordinari della lotta tra vari valori all'interno della società, o come risultato del fallimento della "mia società" nel difendere pienamente i miei valori amati. Pertanto, mentre il concetto di solida solidarietà cerca di descrivere*Come*le persone vivono in società, il concetto di solidarietà fluida cerca di esplorare*Perché*lo fanno. Il pensiero anarchico inizia opportunamente con quest'ultima domanda.

L'ANARCHIA E LA CRITICA DELLO STATO

La questione dell'umanità che si esprime presuppone non tanto che l'umanità abbia una capacità razionale, quanto piuttosto che un'umanità che si esprime richieda condizioni favorevoli alla razionalità. Questo requisito primario è evidenziato nella nostra immediata perdita di appetito per contestare il nostro sistema sociopolitico una volta che cominciamo a sentire che è un sistema razionale, anche se un tale sistema continua a ospitare sostanziali squilibri di potere. La pratica della vita quotidiana in una tale condizione sembra essere fondata sull'ordine e sulla routine; il motivo per contestare il sistema è debole, poiché ci offre quel tipo di prevedibilità che in ultima analisi consente alla vita un minimo di razionalità.

*Razionalità*qui si riferisce a un'aspettativa fondamentale nata dall'ordine consueto: la prevedibilità. Si può dire che un mondo prevedibile sia razionale non perché sia scientifico, illuminato, civilizzato o simili. Piuttosto, è razionale nel senso che fornisce un modello totale di vita sociale, un modello che ci si può aspettare non venga facilmente interrotto, facilitando così una visione e una pianificazione a lungo termine e diminuendo il ruolo degli incidenti nella vita.[12]

Intesa in questo modo, questa razionalità può subire periodiche decadenze nella misura in cui è legata alle grandi istituzioni statali. Perché? Perché (1) ogni volta che il potere generativo diventa incompatibile con la razionalità generatrice, lo stato sceglierà sempre il potere; (2) lo stato non ha altrimenti uno scopo costante; e (3) gli stati tendono per loro natura a perdere il loro senso olistico nel tempo, e quindi le loro basi razionali. In altre parole, gli stati stessi, in particolare gli stati grandi o irresponsabili, perdono naturalmente la loro razionalità. E così facendo, introducono maggiore imprevedibilità nell'ordine sociale, come verrà discusso tra poco.

Una critica più completa dello stato, tuttavia, non può accontentarsi di identificare gli aspetti dello stato che generano irrazionalità in tutto il tessuto sociale. Richiede anche l'identificazione di come potrebbero apparire le cose in un'alternativa. E questo compito è sempre sembrato più difficile, cioè il passaggio dalla critica negativa a quella positiva. In effetti, l'atteggiamento anarchico nei confronti dello stato ha storicamente dato all'anarchismo la reputazione di essere un'ideologia negativa, poiché nella sua chiara ostilità allo stato, l'anarchia sembrava basarsi più sull'opposizione a ciò che esiste che su una concezione positiva di un'alternativa.

Eppure la proposizione è latente nell'opposizione, anche se nel fervore dell'opposizione la proposizione può non essere articolata, o se articolata può non essere ascoltata, o se ascoltata può non essere ricordata. Per l'anarchia come la vedo io, tuttavia, l'opposizione agisce come uno strumento di scoperta: proprio come opponendosi alla solidarietà solida, l'anarchia scopre la solidarietà fluida, così nella sua critica dello Stato, l'anarchia scopre la propria concezione del contratto politico nella comunità intenzionale e ordine fluido.[13]Allo stesso modo, una critica dello stato irrazionale rivela la razionalità superiore dell'ordine non imposto in quattro idee fondamentali: (1) il potere può essere limitato solo attraverso strutture di responsabilità socialmente pervasive; (2) l'ordine non imposto esemplifica la forma più alta della società aperta; (3) la razionalità anarchica agisce come un motore di pace dove la razionalità statale agisce come un motore di guerra; e (4) le qualità dell'amministrazione sociale che sono conciliabili con una società organizzata attorno a spazi di anarchia consistono soprattutto in competenze pratiche e manageriali piuttosto che in stati eroici.

Le osservazioni di cui sopra postulano sette principi alla base della critica anarchica dello stato:

1. Il principio del potere
2. Il principio dello scopo costante
3. Il principio del pensiero integrativo
4. Il principio di responsabilità
5. Il principio della società aperta
6. Il principio della pace
7. Il principio di gestione

Energia

Una definizione elementare dello Stato deve partire dal suo potere, e tutte le altre definizioni accessorie dello Stato devono scaturire dal potere. Vale a dire, tutto ciò che fa lo stato, sia strategico che tattico, viene fatto o perché lo stato ha il potere di farlo, o perché accumula più potere in virtù di farlo. Anche il corollario "immaginario" a questo punto lo verifica: lo stato può immaginare di avere il potere di fare ciò che fa, o che accumulerebbe più potere svolgendo un certo compito. Il fatto che lo stato possa fallire in entrambi i casi non nega questo principio. Il punto è che la coscienza dello Stato deve essere orientata verso un fondamento di potere, senza il quale non può essere assicurata la sopravvivenza o la capacità di funzionare. Il fatto che gli Stati siano attenti anche ad altri fondamenti – per esempio la legittimità – non inficia il primato del potere nei loro calcoli. La legittimità basata sull'acquiescenza del popolo, così come l'illegittimità basata sulla forza bruta, non cambia il fatto che lo stato è basato sul potere: la legittimità e l'illegittimità riducono o aumentano solo il costo del potere.[14]

Questo tema è infatti antico e continuo nella filosofia politica, anche se Machiavelli ei più contemporanei teorici realisti (ma anche postmoderni) ci sono più familiari su questo punto. Antichi trattati politici in sanscrito, che sposano alcune delle prime filosofie di governo, chiariscono che la base del comportamento statale risiede nella sua attenzione al potere, e che l'obiettivo del filosofo è quello di consigliare il governante sulle arti del potere: il suo occultamento, manipolazione , ed espressione cerimoniale. Un tema ricorrente in gran parte della filosofia politica islamica medievale è che il potere trasforma principalmente la psiche del suo detentore, con maggiore certezza di quanto non trasformi una società o tradizione altrimenti autoregolata.

Questo principio significa che gli schemi di salvataggio del mondo che cercano principalmente di utilizzare lo stato come loro veicolo, come in gran parte del pensiero di sinistra, per loro natura produrranno uno stato potente. Tali schemi di solito presuppongono uno stato con un mandato e la capacità di progettare la trasformazione sociale. Poiché non è nella natura della bestia uccidersi una volta che il suo lavoro è terminato, uno stato di questa natura non appassirà quando nessuno ne avrà bisogno, certamente non di sua spontanea volontà.

Un tale stato si mantiene perché cambia la psicologia dei leader che sentono il calore della sua sede: vengono trasformati prima che lo sia qualsiasi società, anche se quella potrebbe non essere stata la loro intenzione originale. Questo punto è abbondantemente chiaro dalla storia rivoluzionaria. Non è un caso, ma una logica fondamentale della lotta rivoluzionaria incentrata sullo Stato che uno Stalin segua un Lenin, o che un Lenin usi, mantenga e poi espanda lo Stato dopo averlo appena chiamato a scomparire. Non è un caso che un Mao brutale e autoritario segua un Mao populista ed egualitario "uomo del popolo".

Questi sono ovviamente gli esempi più ovvi, ma l'elenco degli esempi più piccoli è piuttosto ampio.

Questo argomento è riassunto in un saggio riflessivo di Shadia Drury su una distinzione prototipica di base tra un "commissario del popolo" salvatore del mondo e un "superuomo" salvatore di sé.[15]Il commissario del popolo inizia la sua carriera con tutte le buone intenzioni, per così dire. Vuole il potere perché il potere potrebbe essere usato per salvare, o migliorare, il mondo, l'umanità e così via. Quando acquisisce il potere necessario dopo una lotta eroica, il suo piano cambierà per necessità, e non necessariamente in un modo per lui ovvio. Il suo stesso successo, il suo trionfo su potenti avversari, la sua elevazione su altri contemporanei, l'entità della lotta stessa, cominciano a persuaderlo che non è come gli altri. Scopre allora che il suo essere è eccezionale—*che in effetti è*. Aveva realizzato ciò che gli altri non potevano.

Questa scoperta inizia la sua trasformazione in un superuomo. La missione, espressa successivamente come malafede o meno, può continuare a riguardare la salvezza del mondo. Ma il punto è che la missione diventa grande quanto il sé, una possibilità che era stata implicita nel progetto fin dall'inizio. È allora questo grande io che deve essere salvato a tutti i costi, perché ora l'io è indistinguibile dalla missione. Il sé, in effetti, ora è persino più grande della missione; ha già acquisito il potere necessario, mentre la missione deve ancora essere compiuta. Se si misurano le cose in base al loro successo, il sé avrà un punteggio più alto della missione. Il superuomo nasce, un passo impercettibile alla volta, dall'intenzione originaria del commissario del popolo.

Eppure il superuomo continua a sapere che il potere non è mai completo: tutti i filosofi politici, molto prima di Ibn Khaldun e molto dopo Machiavelli, lo informeranno che la mancanza di opposizione visibile, il segno stesso del suo stesso potere, è in realtà un segno di furtivo e quindi pericolo meno noto. Così il suo modus operandi continuerà ad essere orientato all'unico gioco in cui sembra riuscire, che è quello di cercare ulteriormente di perfezionare il proprio potere, anche in assenza di opposizioni visibili. Questa ricerca costante, la sua unica ragion d'essere coerente, può assumere la forma di inventare avversità, manipolare nemici reali o immaginari e dichiarare punti di vista non negoziabili che non possono essere realizzati - per esempio, tolleranza zero per le droghe, piena sorveglianza di tutte le comunicazioni, o sicurezza totale. L'impossibilità del tutto dimostrabile di realizzare tali punti di vista non scuote l'impegno del potere nei loro confronti. La lotta generata dai principi della tolleranza zero non solo alimenta il potere; gli fornisce anche la prova costante di cui ha bisogno della sua capacità, portata e vigore.

Al contrario, un ordine sociale razionale e prevedibile può essere basato solo sul realismo: cioè, richiede prima di tutto il riconoscimento che il potere non può controllare tutte le cose e le istanze nel mondo. Di qui l'incapacità

del solo potere, perché non può mai essere perfezionato (a differenza di Dio) per fornirci un sistema sociale prevedibile e universalmente accettabile. Il potere quindi non può fornire motivi sufficienti per un'esistenza sociale razionale. L'unica cosa che la sua incompletezza ci permette di prevedere è che sarà sempre al prossimo fronte di guerra.

Scopo costante

Uno dei modi in cui la prevedibilità fornisce una base per un ordine razionale consiste nelle sue ramificazioni pratiche: la prevedibilità rende possibile la pianificazione a lungo termine, e la prevedibilità diffusa e sistemica rende tale pianificazione possibile per popolazioni più grandi. Il nostro interesse per la pianificazione a lungo termine ha un fondamento più profondo nell'interesse per la costanza di intenti che inerisce a qualsiasi concezione programmatica della vita.

Uno scopo può ovviamente cambiare nel tempo e la connessione tra razionalità e costanza dello scopo non descrive impegni dogmatici ma piuttosto un processo di apprendimento pragmatico, graduale e volontario.*Costanza*, in altre parole, descrive un processo conservativo di adattamento a prove, errori e nuove informazioni ed esperienze. È costante nel senso che il cambio di direzione si accumula in modo incrementale e attraverso un processo di assimilazione, convinzione e allontanamento. Cioè un cambiamento sostenuto da una volontà attiva che è impegnata con il mondo, meditativa sui suoi incontri con i suoi momenti, e dialettica nel suo modo di ripiegare il nuovo nel vecchio.*Incostanza*, al contrario, descrive non tutti i cambiamenti di scopo, ma solo quei cambiamenti che sono spasmodici nell'espressione, assimilati attraverso il meccanismo di una personalità impressionabile e incapace di piegare le esperienze: il nuovo deve venire a scapito del vecchio.

Se dovessimo porre agli elettori o ai titolari delle cariche la questione dello scopo dello stato, in un dato momento a ogni dato stato verrà data una molteplicità di scopi. Il significato di qualsiasi scopo dichiarato dello stato, o anche l'espressione stessa dello scopo dello stato, può cambiare di generazione in generazione, o per lo stesso rispondente nel tempo. Vari scopi dello stato che possono essere offerti includono l'incarnazione della nazione, difendere una missione storica del popolo, difendere l'ordine morale, rappresentare un collegio elettorale collettivo all'interno di un ordine globale più ampio, salvaguardare un buon clima imprenditoriale, sostenere la giustizia sociale, garantire la legge e l'ordine , e così via.

Se si guarda allo Stato come espressione di un concetto sociale più primario, per esempio*cittadinanza*, è probabile che si scopra che anche il significato di quel concetto stesso è soggetto a cambiamento, come fece TH Marshall quando notò l'arricchimento storico cumulativo e l'aggiunta di significati sempre nuovi al concetto di cittadinanza (da giuridica alla settecentesco al politico nel diciannovesimo al sociale nel ventesimo). E poiché l'accumulo di significati in questo caso sembra soggetto a specifico

condizioni storiche, possiamo quindi anche immaginare il processo opposto in un momento futuro: date condizioni diverse, la cittadinanza stessa potrebbe gradualmente perdere sempre più i suoi significati nel tempo.

Il fatto che gli stati moderni di solito abbiano quella che viene chiamata una costituzione (o il suo equivalente) può essere offerto come un modo per aggirare questo argomento, suggerendo che mentre le politiche specifiche dello stato variano come devono nel tempo, la costituzione (come una sorta di metapolitica) dichiara lo scopo costante dello stato. E quindi la questione dello scopo costante dello stato dovrebbe essere considerata solo a livello costituzionale, non a livello delle politiche quotidiane.

Le costituzioni, tuttavia, possono essere modificate nel tempo, essere soggette a interpretazione selettiva o addirittura ignorate: in caso di emergenza possono anche essere formalmente sospese. Lasciando per il momento la questione dell'adeguata conoscenza da parte della popolazione dei dettagli della costituzione, e concentrandosi unicamente su quelle costituzioni che sembrano dall'esperienza dello stato moderno accompagnare sistemi più durevoli, ci rendiamo conto che le costituzioni democratiche generalmente sopravvivono molto bene. Anche se la democrazia stessa è stata di tanto in tanto abbandonata in molti luoghi in cui era stata fondata, inclusi vari paesi europei nel ventesimo secolo e forse gli Stati Uniti nel ventunesimo secolo, il sistema democratico sembra almeno dare la possibilità affermare più di una forma costante che altrimenti, *modificato*.

In altre parole, la stessa stabilità di un sistema democratico nel suo insieme dimostra che ciò che è più costante nello stato tenderà ad essere la sua procedura di governo, non il suo obiettivo.[16] A differenza degli obiettivi finali, le procedure sono più facili da concordare in qualsiasi società differenziata. Naturalmente gli obiettivi di un gruppo di interesse possono essere serviti meglio di quelli di un altro, data una certa procedura più favorevole alle sue capacità. Ma quando ciò accade, si apre un dibattito sulla correzione della procedura o sul renderla più giusta, equa o inclusiva. L'anarchia di solito non ha alcun ruolo in tali conversazioni: contesta lo stesso stato democratico come finzione diversiva, perché la questione fondamentale non è semplicemente attraverso quale procedura corretta qualcuno ottenga il potere. Piuttosto, una prospettiva anarchica concluderebbe dall'impossibilità di uno scopo statale costante che non è saggio concentrare così tante risorse sociali in uno schema incostante.[17]

Quando restringiamo i nostri dibattiti sullo scopo dello stato alle procedure di governance piuttosto che agli obiettivi finali, lo facciamo perché comprendiamo implicitamente lo stato stesso come un campo di battaglia di vari interessi. In effetti, è così che la concezione pluralista del potere concepisce lo stato: dalla prospettiva pluralista lo stato può essere definito solo come un'arena di interessi in competizione piuttosto che un veicolo per un obiettivo costante. Questa discussione sarà ripresa in diverse occasioni nelle pagine a seguire. Ma per i nostri scopi

qui, è sufficiente concludere con il principio elementare che, a causa di questa mancanza di costanza dello scopo statale in qualsiasi società diversa o contestata, non ci si può aspettare che lo stato serva da veicolo razionalizzante della società, ma piuttosto produca cambiamenti e oscillazioni su un ampio scala che diventano i tratti distintivi di una società irrazionale.

Questo non è un risultato che potrebbe verificarsi in futuro, ma è in effetti quello che abbiamo già: basta guardarsi intorno, ascoltare la cacofonia, catalogare gli spasmi e le isterie dimenticabili che a volte vengono chiamati dibattiti nazionali. Questo mondo ha un senso per te? Quando alcuni usano termini come *postmoderno* società odierna, si riferiscono fondamentalmente a una creatura le cui caratteristiche distintive mancano di sistematicità e di grande piano o scopo. Si potrebbe altrimenti chiamarla, e più semplicemente, società irrazionale.

Pensiero integrativo

Razionalità significa una prospettiva integrata, olistica, e come tale lo stato può effettivamente servire come una delle sue fonti in certi momenti della sua vita. Ma il pensiero integrativo in sé non è né lo scopo primario dello stato, né tantomeno necessario per esso. Così il pensiero integrativo dello stato cesserà una volta che ci sarà una caduta nella condizione momentanea o nella lotta che l'ha originata. Una visione del mondo integrativa, come qualsiasi altra visione del mondo, richiede condizioni favorevoli al suo emergere. Al livello della vita istituzionale pluralistica, dove le politiche e le prospettive possono alla fine fondersi e diventare coordinate dalla contrattazione di vari attori, il pensiero olistico non può essere semplicemente prodotto dalla sola volontà. Il sistema non è sinonimo di una singola volontà.

Un buon esempio di questa tesi è il passaggio dalla Guerra Fredda al suo dopoguerra. Per circa quattro decenni, il mondo è apparso diviso in due grandi campi, uno capitalista e l'altro socialista, ed entrambi erano allora intesi come ideologie totali. Totale, cioè, nel senso che ciascuno era inteso non semplicemente come un sistema economico, ma anche come un sistema che presupponeva o dava origine a determinate strutture politiche e attributi culturali. Questa totalità non era, né doveva sempre esserlo, un carattere essenziale di entrambi i sistemi. Dopo la fine della Guerra Fredda, ad esempio, con il capitalismo apparentemente trionfante a livello globale e senza nemici chiari (o almeno abbastanza potenti), gli stati che avevano definito il loro ruolo di salvaguardia del capitalismo dai suoi nemici improvvisamente si sono trovati con poco da fare. Il capitalismo richiedeva meno servizi dello stato,[18]

Ho affrontato questo punto altrove,[19] e mi sembrano sviluppi più recenti come la guerra in Iraq, una delle guerre più inutili della storia

solo per confermare la mia precedente conclusione.[20]Il potere diventa meno razionale quando cessa di essere l'espressione di un cosmo totale in cui i campi sociali della politica, dell'economia e della cultura sono unificati. Quando l'economia e la cultura sono slegate dalle prerogative dello stato, lo stato può adattarsi alla trasformazione e ridimensionare il suo potere e persino il suo significato nella società, oppure può rifiutarsi di farlo, e nel processo diventare necessariamente irrazionale, perché i suoi calcoli strategici non sono integrati, proprio come la sua visione del mondo.

I dibattiti sul futuro dello Stato nella letteratura intorno alla globalizzazione spesso mancano di questo punto. Tali dibattiti di solito ruotano attorno al fatto che lo stato appassirà o meno (o decadrà, o diventerà meno rilevante, e così via). Ma il problema può essere formulato, credo più appropriatamente, nel modo seguente: uno stato senza scopo dovrebbe appassire, ma si rifiuta di farlo. In altre parole, finita una grande lotta che gli aveva dato una totalità prospettivista, lo Stato perde qualcosa che gli aveva assicurato la razionalità. I requisiti di razionalità esigono allora che lo Stato rinunci almeno alla parte aggiuntiva del suo potere che aveva accumulato per amore di quella lotta più ampia ma ormai conclusa. Lo stato può ovviamente rifiutarsi di farlo, ma allora deve cercare un oggetto su cui liberare l'eccesso di potere a sua disposizione.[21]

Negli Stati Uniti, dove incontriamo l'apice dello stato irrazionale, l'insinuarsi dell'irrazionalità può essere precisamente datato dalla fine della Guerra Fredda, quando assistiamo a una lieve diminuzione della spesa militare, certamente non di entità commisurata alla nuova realtà , vale a dire la fine di una grande lotta globale. Invece, iniziarono a essere prese in considerazione nuove missioni globali di polizia mondiale in generale. Anche se la “guerra” al terrorismo può essere addotta come motivo di questa vigilanza del potere, due osservazioni elementari possono facilmente smentire questa tesi. Uno è un dato di fatto: gli Stati Uniti hanno mantenuto la spesa militare ai livelli della Guerra Fredda per tutti gli anni '90, ben prima di qualsiasi minaccia significativa di terrorismo, e in ogni caso il governo allora raramente giustificava il suo continuo militarismo con la minaccia del terrorismo. L'altro è un punto di strategia:[22]Come molti premurosi commentatori hanno a lungo sostenuto, tutto ciò che è necessario, a parte affrontare le varie lamentele locali, è un'azione coordinata a livello di polizia a livello globale. Certamente qui non c'è bisogno di un'armata vasta, costosissima, inefficiente che può essere giustificata solo se il suo compito è il dominio del mondo piuttosto che la cattura di poche cellule sparse qua e là.

Anche un obiettivo così grandioso come il controllo del mondo, va aggiunto, sarebbe ancora razionale se fosse scaturito da una logica coordinata, integrativa e sistematica che non riguardasse semplicemente o interamente calcoli politici, tanto meno obiettivi miopi, o un sentimento transitorio di arroganza. Nella politica imperiale odierna, tuttavia, non vi è alcuna prova che si cerchi il controllo per qualcuno

motivo diverso da quello che è concepibile. Ed è proprio questo il punto dell'irrazionalità qui: quando perde la sua prospettiva integrativa poiché un mondo regolato multilateralmente ne ha sempre meno bisogno, il potere eccessivo serve solo a se stesso, e lo stato può ulteriormente giustificarsi solo facendo riferimento a se stesso. Il potere irrazionale è quindi sinonimo di declino della responsabilità. Se il dominio del mondo era l'obiettivo dei protagonisti durante la Guerra Fredda, era espressamente una ricerca di dominio per conto di valori che sembravano incapsulati nell'omonimo di ogni sistema, cioè capitalismo o socialismo. Ma quando il capitalismo non richiede più che un impero controlli il mondo per suo conto, allora l'obiettivo del dominio mondiale deve essere giustificato in un modo diverso, come lo è ora.[23]

Responsabilità

Il termine *responsabilità* cattura l'idea che il potere dovrebbe essere regolato da qualcosa di diverso da se stesso. Quando non abbiamo i mezzi per costringere coloro che detengono il potere a essere ritenuti responsabili, sostituiamo responsabilità con un termine più sfuggente e volontario di autoregolamentazione che speriamo possa realizzare la stessa impresa normativa: responsabilità. In una scena memorabile del popolare film *Uomo Ragno*, lo zio, istruendo il giovane nipote sull'uso del potere, offre queste parole di consiglio: "ricorda, da un grande potere derivano grandi responsabilità". Mentre il nostro eroe intraprende una carriera per estirpare il male dal mondo e aiutare coloro che non possono aiutare se stessi, lui, proprio come tanti altri supereroi nella cultura popolare, generalmente si attiene al principio sposato da suo zio.

La storia, ovviamente, è semplice finzione. Può essere confortante vedere i nostri eroi esercitare responsabilmente il loro straordinario potere, ma che garanzia abbiamo che chi ha un grande potere accetterà effettivamente il principio della grande responsabilità? Quale struttura di responsabilità esiste per garantire la sinergia di potere e responsabilità, a parte il sistema etico autoimposto dall'eroe? Storicamente l'idea di un dio supremo è stata posta come il limite superiore del potere, e quindi come una sorta di meccanismo di responsabilità finale. Lo slogan islamico "Allahu Akbar", dio è più grande, esprime esattamente questo tipo di aspettativa, vale a dire che al di sopra dei più potenti sulla terra c'è ancora un potere più potente che li riterrà responsabili delle loro azioni ora o nell'aldilà. Anche la realtà umana universale della morte è stata invocata allo stesso modo, cioè,

tentare di conquistare quel limite al suo potere. In effetti, molti commentatori nel corso della storia hanno notato il vasto significato politico di nozioni come dio e morte, proprio perché queste erano immaginate o percepite come forze universali a cui non poteva sfuggire il più potente tra noi. Il commentatore musulmano medievale Ibn al-Kharrat inizia infatti le sue meditazioni sulla morte lodando Dio per aver introdotto la morte nel mondo, proprio come mezzo per spezzare il potere di chi è troppo potente (e quindi altrimenti irresponsabile) tra noi.[24]

Il recente lavoro del teorico politico Robert Keohane rivisita questo vecchio problema sotto la rubrica generale di "strutture di responsabilità".[25]Keohane delinea le strutture di responsabilità in tutto il tessuto sociopolitico, delineando nel processo come garantiscono contro l'arbitrarietà del potere illimitato. Rileva tali strutture anche all'interno di una magistratura con incarichi a vita, dove la reputazione è fondamentale ed è regolata da articoli di opinione e recensioni di riviste legali. La democrazia, ovviamente, era intesa proprio come un sistema di responsabilità, e la storia movimentata della democrazia è fondamentalmente una storia di tentativi da parte di varie forze politiche, partiti e personalità di introdurre nei sistemi democratici certe esclusioni che li libererebbero dalla responsabilità verso potenziali gruppi ostili. Queste restrizioni, comprese le restrizioni al diritto di voto, possono essere di carattere formale o informale; quelle più vecchie includono pratiche ben note come test di alfabetizzazione, requisiti di proprietà e tasse elettorali ed esclusioni di categorie di popolazione su base razziale, nazionale o di genere. Le restrizioni informali sopravvissute e ben radicate di questo tipo includono la proprietà diretta dei media, come in Italia durante il regno di Berlusconi, o campagne ad alto costo come negli Stati Uniti, o strutture anti-terze parti come il "primo oltre il polo ” o “il vincitore prende tutto”.

Ai nostri tempi, Keohane rileva la debolezza più cruciale delle strutture di responsabilità nel sistema internazionale e in modi che ci consentono di generalizzare il problema. Qui, la questione della responsabilità ha un'ulteriore risonanza nell'attuale era della ricerca imperiale. Sulla scena mondiale in generale, non esiste alcuna struttura di responsabilità che possa costringere una superpotenza senza rivali a esercitare una superresponsabilità. Una tale potenza sente dunque di poter colpire a suo piacimento in qualsiasi parte del mondo, e si è infatti rivendicata il diritto di azione unilaterale senza riguardo ad alcun sistema internazionale, nonché il diritto di prelazione contro ogni potenziale (vale a dire, nemico immaginato). Questo stato di cose è*saggistica*. Sembra che nella nostra cultura popolare ci piaccia inserire ciò che manca al mondo, in questo caso la finzione di un potere illimitato che coltiva al suo interno, senza bisogno, un'arte di autoregolazione.[26]

Nel racconto di Keohane, le strutture di responsabilità realizzano due obiettivi: limitano il potere e monitorano l'adempimento delle pretese che giustificano l'esercizio del potere. I due, tuttavia, sono correlati, poiché il secondo lo è

impossibile senza il primo, cioè, non possiamo ritenere il potere responsabile di nulla se quel potere è in realtà eccessivo. Se consideriamo, ad esempio, il caso della guerra in Iraq, che poteva avvenire solo perché gli Stati Uniti si sentivano veramente invincibili come potenza mondiale, ci rendiamo conto che esistevano poche garanzie che uno qualsiasi degli obiettivi dichiarati della guerra avrebbe essere rispettato. Se uno degli obiettivi principali, ad esempio, era quello di instaurare un ordine democratico in Iraq, non avevamo praticamente alcun modo di ritenere i conquistatori responsabili della loro parola al riguardo. Avevamo la loro promessa, ma nessun meccanismo di responsabilità dietro la promessa. I conquistatori potrebbero cambiare idea o persino la loro pretesa dichiarata impunemente e dichiarare che l'obiettivo primario è qualcosa di diverso dalla democrazia, ad esempio stabilità, sicurezza, assicurarci di avere un governo amico, usare il paese come base contro altri nemici, assicurarci lucrose concessioni petrolifere o altre concessioni economiche, e così via. Potrebbero aver mantenuto anche retoricamente l'obiettivo della democrazia, mentre lo minano in pratica. Fino a quando o nella misura in cui viene effettivamente contestato, l'imperialismo non deve affrontare alcuna forza contraria o meccanismo di responsabilità per garantire non solo l'esercizio limitato del suo grande potere, ma anche la credibilità delle affermazioni dal suono nobile che sono solitamente utilizzate per giustificarlo.

Se questo stato di cose dovesse cambiare, cioè se le strutture di responsabilità in qualche modo arrivassero sulla scena, dobbiamo come primo principio di indagine sospettare che il responsabile di tali esiti sia un tenace processo di lotta e resistenza, perché lotta e resistenza da soli rivelano il limite del potere. Non è nella natura del potere, sebbene possa essere nella natura di ciò che chiamiamo razionalità, sottomettersi a un meccanismo di responsabilità senza essere costretti a farlo. Perché ciò accada, è necessaria una sfida credibile: nel caso dell'Iraq, è stata una determinata insurrezione. I potenti conoscono il loro limite solo quando incontrano una resistenza inesorabile, o quando sono almeno consapevoli e attenti alla possibilità di una resistenza effettiva. Non c'è motivo di aspettarsi che il potere abbia altri incentivi a imparare, o, senza assimilare troppa finzione, credere che i limiti al potere siano di natura volitiva. Eppure è proprio nella misura in cui desiderano essere meno limitati che gli attori potenti hanno interesse a diffondere nell'immaginario sociale la finzione secondo cui i limiti al potere possono essere ritenuti volitivi.

Il problema è la diversa natura della società governata da un potere unico e non diverso. Ogni società di dimensioni ragionevoli ospita vari interessi, progetti e valori. Pertanto, il potere che si irradia dal suo vertice (piuttosto che diviso attraverso di esso), può seguire uno dei due percorsi: o servire principalmente alcuni potenti interessi specifici, o semplicemente meditare su se stesso come l'unico chiaro oggetto di messa a fuoco di fronte alla molteplicità sfocata di agende che permeano la società al di sotto Esso. Le strutture di responsabilità che sono più confluenti con una concezione anarchica del potere dividono il potere nello stesso modo in cui sono divisi gli interessi e le agende. Questa comprensione del conto-

capacità significa che il potere diventa oggetto di contratti temporali e vincolati a un compito: è appaltato non per dirigere la società ma per uno scopo specifico, la cui portata è chiaramente delimitata insieme ai suoi punti di conclusione. A differenza del Contratto Sociale, in questo caso sappiamo meglio come e quando questo tipo di contratto scade (oa quali condizioni può essere rinnovato), come dovrebbero fare tutti i contratti.

La società aperta

Il rifiuto del potere singolare su una società diversa suggerisce che la diversità sociale, la cui ultima forma civica è espressa nell'idea della società aperta, richiede l'assenza dello stato così come lo conosciamo. L'idea generale di società aperta la pone in contrasto con lo stile di potere che lo stato rivendica come prerequisito e giustificazione dell'ingegneria sociale. Cioè uno stile di potere giustificato da una concezione esagerata dell'interesse collettivo, legittimato dalla delega del potere attraverso la rappresentanza di massa, operante attraverso una scala burocratica che non potrebbe mai essere raccolta dalla società civile, e autorizzata dal principio della regola della maggioranza.[27]

È importante differenziare ciò che qui si intende per società aperta dalla famosa formulazione del concetto di Karl Popper. Popper è arrivato al concetto attraverso una critica dei filoni più influenti nella storia della filosofia sociale, da Platone a Hegel e oltre. Lo presentò anche nel contesto della sua concezione più ampia della scienza, che per lui doveva includere nel suo metodo sia l'evidenza che la falsificabilità come requisiti. In altre parole, la scienza aveva il proprio equivalente funzionale alle strutture di responsabilità discusse in precedenza. La scienza non falsificabile è chiusa o, se si vuole aderire pienamente alla formulazione di Popper, non è affatto scienza.

La concezione di Popper della società aperta (il miglior apprendistato filosofico per essa fu, secondo lui, fornito da Socrate, solo per essere distorta poco dopo nel pensiero di Platone*Repubblica*) è stata spesso interpretata come una difesa dello status quo e di sistemi conservatori guidati dal mercato. La concezione di Popper è stata spesso vista come una polemica contro le concezioni moderniste della società giusta, che sembrava richiedere di apportare modifiche programmatiche al pregiudizio storico, introducendo più uguaglianza nei suoi ranghi e salvaguardando, se non amministrando direttamente attraverso lo stato, il progresso sociale, l'emancipazione umana , o benessere economico.

La concezione anarchica della società aperta, al contrario, deve considerarla come un meccanismo di base piuttosto che l'opposto della società giusta. L'anarchia lo fa proprio sottraendo lo Stato alla questione della giustizia. Vale a dire, quando i meccanismi contemplati della trasformazione sociale sono non coercitivi, non maggioritari, comunicativi e orientati alla persuasione, una concezione di società giusta evolve razionalmente e naturalmente da quella di società aperta.

La società chiusa inizia quando l'idea di società giusta è accompagnata da garanzie di effettiva attuazione, cioè l'acquisizione del potere strumentale ritenuto necessario per il compito. Altrimenti, non c'è nulla che giustifichi l'esclusione della società giusta dal tribunale della società aperta. La riflessione sulla questione della giustizia costituisce un tratto fondamentale della vita sociale comune, e la giustizia è il pilastro del mondo sociale, dell'esistenza umana. È più facile, naturalmente, accordarsi sui principi della società aperta rispetto a quelli della società giusta. I primi riguardano solo questioni di diritti e di procedura corretta, mentre i secondi riguardano questioni più controverse e sostanziali del bene sociale (un punto che verrà approfondito nei capitoli seguenti).

Ma l'anarchia non riguarda solo procedure e diritti. Se si accetta che l'anarchia sia anche una concezione dell'umanità in pratica, ne consegue che l'anarchia dovrebbe essere guidata nella sua stessa pratica dall'imperativo di arricchire di contenuto umano tutti i principi procedurali (altrimenti privi di vita). Essendo così guidata, l'anarchia non rifiuta la democrazia come accordo su nient'altro che regole procedurali (un punto che sarà anche discusso in dettaglio nei capitoli successivi). Fa piuttosto il punto della storia stessa della democrazia moderna, che ogni volta che è stata istituita ha proceduto a ospitare lotte radicate su ideali sociali, principi, punti di vista, ideologie e interessi. Lotte politiche in modo più genuino,

Questo perché l'umanità non vive secondo o per amore di sole procedure. Dal punto di vista dell'anarchia, sembrerebbe che il grado di apertura della società aperta non sia misurato semplicemente dalla mancanza dell'imperativo maggioritario o della repressione statale. Si misura anche dal grado in cui la società civile, o anche un singolo attore, è in grado di mettere in pratica la propria concezione della giustizia direttamente piuttosto che attraverso lo Stato.

Pace

Poiché sono sostanzialmente più capaci degli stati più antichi di imporre la mobilitazione di massa, e anche più intraprendenti nelle tecnologie di distruzione, gli stati moderni hanno provocato un caos senza precedenti nel mondo. Nella misura in cui si considera l'ultima incarnazione della società e garante della sua indivisibilità, lo stato diventa esso stesso un motore primario di generazione di conflitti sia all'interno che all'esterno del suo dominio rivendicato di sovranità. Se il mandato degli stati moderni sull'ingegneria sociale ha dato loro una licenza morale per condurre una battaglia contro il principio della società aperta all'interno dei loro confini, la loro pretesa di protettore dell'interesse nazionale collettivo di ultima istanza è servita come giustificazione perfetta per una battaglia ancora più disastrosa contro un mondo al di fuori dei loro confini.

Il fatto che le soluzioni pacifiche disponibili a molti conflitti rimangano irrisolte e che la guerra si verifichi perché esiste la capacità di guerra, dovrebbe offrirci riflessioni istruttive sulla connessione tra debolezza e creatività. Ovunque guardiamo nel panorama della storia, osserviamo che piccoli stati con scarsa capacità coercitiva o offensiva sono stati costretti a trovare modi creativi diversi dalla forza per risolvere i conflitti, e che di solito era vero il contrario. Il potere illimitato non si limita a corrompere: il potere illimitato attenua l'energia creativa, poiché tale potere tende a non fare riferimento a nessun meccanismo diverso da se stesso per risolvere il conflitto. Presupporre che una soluzione militare dovrebbe essere sempre mantenuta come "opzione" serve solo a togliere un ulteriore incentivo a pensare in modo creativo. Il potere illimitato sente di non aver bisogno di nient'altro. E man mano che viene esercitata sempre di più come una sorta di riflesso e abitudine, sempre più possibilità creative per la risoluzione dei conflitti sono sepolte nelle ceneri dei suoi trionfi. Con la recente guerra in Iraq, abbiamo nuovamente raggiunto un'epoca in cui si è finalmente espressa una fede fino ad allora inespressa in un potere illimitato, e dove la sua suprema fiducia in se stessa, anch'essa fino ad allora inespressa, era evidente nella sorpresa e nell'imbarazzo che gli si opponeva a qualsiasi effetto.

La critica anarchica dello Stato come esso stesso veicolo di guerra individua così le origini della guerra nella natura del potere concentrato. Il problema della guerra non risiede, secondo la ragione liberale, in politiche sbagliate o in politici il cui comportamento può essere corretto una volta offerti consigli saggi. Né risiede, secondo la ragione conservatrice, in personalità intrinsecamente maligne che usurpano il potere per la propria gloria. Per l'anarchia, il potere esiste al di fuori della psiche e delle persone; è più vero che le personalità sono esse stesse modificate e influenzate dal potere, piuttosto che il potere è modificato o influenzato da personalità che in qualche modo miracolosamente riescono a rimanere sconvolte dal potere che hanno. Le eccezioni che si possono citare non fanno che confermare questa regola, proprio perché eccezioni.

Una concezione anarchica della guerra e della pace potrebbe iniziare con una proposizione elementare: la guerra accade perché è possibile. Uno dei più grandi errori di tutti i tempi, propagandato all'infinito dagli apologeti hobbesiani del potere, è che la pace si ottiene attraverso una forza senza pari o, nella versione equilibrata della teoria, attraverso una struttura di potere che assicura reciprocamente la distruzione dei protagonisti. Questo paradigma, che impone un'attenzione costante o addirittura la creazione di avversari, è tipico del pensiero soprattutto delle grandi potenze. Con una magnifica potenza militare a sua disposizione, questo stile di pensiero non resiste alla tentazione di evocare scenari di una grande battaglia finale per porre fine a tutte le battaglie e garantire la pace universale attraverso un trionfo intriso di sangue su un potente avversario. Come dimostra la storia recente,

bilanci, la pretesa dei governi all'indiscutibile lealtà dei cittadini e, successivamente, la loro ricerca di rafforzare il loro controllo sulla società.

La guerra e la sua preparazione hanno sempre fornito il pretesto più sicuro a governi che altrimenti perdevano il loro scopo nella società per ristabilirsi più saldamente. Negli Stati Uniti contemporanei, ad esempio, i libertari non si trovano più soli a sostenere che la difesa militare (insieme alla polizia interna) definisce l'unica funzione legittima del governo. In questa argomentazione manca ogni evidente apprensione dell'impulso naturale del potere a generare costantemente, se non ad esaltare, la ragione addotta del suo essere. Ad esempio, l'impulso a creare la guerra quando il mondo potrebbe farne a meno. Le enormi risorse sperperate per combattere l'insensata e vana guerra in Iraq sono state osteggiate proprio da questa teoria di un'unica legittima funzione di governo.

All'alba di un nuovo millennio, quando consideriamo il futuro della pace, sarebbe utile fare il punto almeno sulle maggiori calamità del disastroso secolo appena trascorso. Il ventesimo secolo è iniziato con le grandi potenze europee che hanno consolidato la loro presa sia sulle proprie società che sui loro imperi mondiali. Il loro comportamento è stato determinato interamente dal gioco dei grandi calcoli di potenza. Con tutti i conflitti locali fino a quel momento in espansione in statura e infine grandezza in conflitti mondiali, la guerra sembrava sempre più inevitabile, così che solo il minimo fattore scatenante l'avrebbe innescata: un assassinio politico a Sarajevo, che in tempi più sani e meno corazzati sarebbe stato certamente giudicato per mezzo della guerra totale.

Come sappiamo, la prima guerra mondiale risuonò nei suoi primi giorni come "la guerra che porrà fine a tutte le guerre". Quella parola d'ordine, che in varie permutazioni continua a giustificare la guerra fino ad oggi, nasceva da due logiche complementari. Uno era la necessità per il pubblico di immaginare un obiettivo abbastanza degno da giustificare gli enormi costi, interruzioni e sacrifici necessari per la guerra. Quello slogan ebbe così successo sia perché la causa finale sembrava degna, sia perché distoglieva anche l'attenzione dal potere statale, il che *solo* era la causa e lo scopo della guerra.

La seconda fonte della logica di una “guerra per porre fine a tutte le guerre” era la sincera convinzione, da parte di almeno alcuni dei protagonisti e del pubblico, che quello potesse davvero essere l'esito di una grande guerra mondiale. Dalle conquiste romane alla conquista dell'America, è sempre stato naturale per i potenti governi pensare che la stabilità mondiale potesse essere raggiunta attraverso un'estensione su scala mondiale delle stesse brutali lotte che avevano precedentemente utilizzato per pacificare i propri territori. Nell'Europa del 1914, una guerra mondiale sembrava solo una logica estensione di una serie di guerre locali di scala crescente che avevano portato le grandi potenze nel corso del secolo e mezzo precedente alla loro

grandezza, prima nel continente, poi nelle colonie. Quella logica era diventata così radicata che nel 1914 l'espansionismo era l'unico gioco che le grandi potenze europee sapevano giocare nel teatro geopolitico. Allo stesso modo in cui avevano pacificato i loro territori nazionali consolidati, poi i loro domini coloniali, non era inverosimile per loro immaginare che fosse il loro destino naturale completare la loro opera e procedere alla pacificazione del mondo intero: ogni potenza nel suo proprio modo e a proprio vantaggio.

Il fatto che questa follia non sia finita dopo la prima grande guerra del secolo è così noto che difficilmente merita di essere ripetuto. A tutti gli effetti la seconda guerra mondiale del Novecento è fluita naturalmente dalla prima, come se la logica della storia avesse voluto fare del principio della "guerra come mezzo per raggiungere la pace" una presa in giro così crudele che nessuna sagacia speciale sarebbe tenuto a riconoscerlo. La strada di guerra in guerra era lastricata di dinamiche ben note: gli atteggiamenti punitivi dei vincitori, che semplicemente continuarono a costruire ulteriormente i loro imperi mondiali a spese degli sconfitti; e il conseguente risentimento da parte di questi ultimi, la cui dedizione e galvanizzazione alla loro causa era direttamente proporzionale al loro senso di immeritato degrado. Così, mentre la Germania è stata costretta a smilitarizzare per un certo periodo, non ha rinunciato al militarismo,

Una dinamica ancora più insidiosa fu messa in moto dalla creazione, durante la prima guerra, di una massa sociale permanentemente mobilitabile che si orientò verso lo Stato e la sua gloria. Più precisamente, una massa così costantemente bombardata da immagini del proprio sé collettivo da prepararsi per l'addestramento a compiti collettivi su base continuativa. Mentre questo colosso si guardava allo specchio per accertarsi delle sue caratteristiche, vedeva solo lo stato in tutta la sua gloria, non il riflesso sfocato dei frammenti sconnessi di singoli atomi, gruppi, partiti e voci. In altre parole, proprio perché rappresentata come una forza collettiva con abitudini unitarie (di massa), una massa non potrebbe per definizione vedere la propria multiforme realtà, poiché allora cesserebbe di essere una massa.

Sebbene l'emergere di questa caratteristica della moderna psicologia sociale sia in realtà anteriore alla guerra, è stata l'esperienza della prima guerra mondiale che ha finalmente rimosso dalla vista le restanti immagini di una cultura politica non di massa e non orientata allo stato. L'esperienza della massa si consolidò così solo nel dopoguerra. Con la guerra la messa aggiunse al suo repertorio il senso della missione e le abitudini comunitarie di accompagnamento. I convertiti alla causa nazionalsocialista prima che arrivasse al potere in Germania dissero a un sociologo che cercò di studiarli nel 1934 che avevano appreso per la prima volta il tipo di comunitarismo e cameratismo che li rendeva ospitali al messaggio collettivista del partito nazista proprio nelle trincee della prima guerra mondiale.[28]Ma ciò

sarebbe un grave errore presumere che solo il fascismo nella sua forma più evidente abbia beneficiato della trasformazione di tutte le società civili, classi e gruppi in masse. In effetti, il più grande risultato della prima guerra fu proprio quello di creare una massa le cui sensibilità comunitarie e patriottiche potevano essere strumentalizzate solo al servizio di un grande stato sia nelle società vittoriose che in quelle vinte.

I memoriali eroici ai caduti sono un buon esempio di come gli stati utilizzino la guerra come loro fondamento, anche se una “guerra giusta” non aveva come motivo di fondo la costruzione di uno stato. Una guerra rivoluzionaria contro l'oppressione, ad esempio, è "eroica" da una prospettiva anarchica solo nella misura in cui è proprio questo e non di più. Non è una guerra allo scopo di costruire un nuovo stato, anche se un nuovo stato può derivarne ed essere legittimato in seguito da una tale guerra giusta e fondamentale. Pertanto una prospettiva anarchica deve comportare una critica misurata del memorialismo e del monumentalismo. I memoriali sono utili per ispirare lo spirito di resistenza all'oppressione, cattivi allo scopo di legittimare i governi. Per gli anarchici dovrebbero esprimere l'attività e la capacità umana, non il potere istituzionale sulla società. Lo Stato, sempre attento a quest'ultimo compito,

In ogni caso, dopo la seconda guerra mondiale, la pace regnava in Europa, ma come molti commentatori hanno notato da tempo, bisogna ringraziare lo stato sociale piuttosto che i bilanci militari e la capacità coercitiva di assicurare la pace sociale interna e domare le masse. Al di fuori dell'Europa, una nuova guerra globale ha infuriato per decenni in piena ferocia, iniziando quasi immediatamente dopo la fine della guerra in Europa. La nuova Guerra “Fredda”, nata dalle dinamiche di potere messe in moto dalla Seconda Guerra Mondiale, era infatti rovente in gran parte del Terzo Mondo, in cui nuove grandi potenze continuavano a darsi battaglia per il dominio del mondo. In gran parte del resto del mondo, quindi, la Guerra Fredda non è stata affatto fredda, e il suo prezzo è stato assolutamente sbalorditivo. Il prezzo pagato solo dall'Afghanistan dovrebbe far riflettere coloro che affermano che è stata la deterrenza a mantenere la pace. E l'Afghanistan non è certo l'unico, poiché accanto ad esso si potrebbe elencare un lungo elenco di calamità, molte ancora in suppurazione, di cui la Guerra Fredda aveva disseminato la terra. La cronaca mostra quindi chiaramente che il militarismo non genera la pace. Il militarismo ha solo generato ulteriore guerra.

Con la fine della Guerra Fredda, ci fu di nuovo assicurato che una grande era di pace stava scendendo sul mondo. Tuttavia, la logica era ancora una volta errata: la pace sarebbe arrivata attraverso un egemone globale che affermava le sue indiscutibili prerogative. Seguendo questa logica, le crisi regionali che avrebbero potuto concludersi pacificamente finirono per sfociare in una guerra, soprattutto perché esisteva la capacità di fare la guerra, piuttosto che perché la guerra era l'unico modo per risolverle.[29]

I sistemi politici decentrati o meno intraprendenti possono ovviamente entrare in guerra, ma la natura di tali sistemi impone che la causa della guerra debba affermarsi pienamente e razionalmente in tutta la società. Nell'assemblea statale di New York alla vigilia della guerra civile americana, ad esempio, molti delegati che in precedenza avevano rifiutato i prestiti statali per paura di eventuali tasse più elevate, si sono voltati e hanno votato per un carico fiscale molto più elevato per sostenere la guerra contro il Sud su quella che per loro era una questione degna.[30]
Anche se il sistema in quel caso non era certo un'anarchia, il percorso verso la decisione di guerra mostra comunque caratteristiche fondamentali per la politica su scala ridotta. Il sostegno alla guerra ha richiesto molto tempo per essere raggiunto, è stato il risultato di un ampio processo deliberativo ed ha espresso i sentimenti di un movimento di base da tempo in ebollizione, che dopo decenni di attivismo nella società civile è riuscito finalmente a generare un consenso attorno al suo causa, vale a dire l'abolizione della schiavitù. La guerra in questo caso non era un semplice piano di gioco architettato da alcuni militaristi o politici con sogni di grandezza, un risultato di un decreto di élite dall'alto, una decisione presa da pochi uomini in una stanza chiusa. È stata una decisione molto difficile, altamente rischiosa, chiaramente costosa, orientata al consenso e dispendiosa in termini di tempo. Ecco come dovrebbero essere le decisioni sulla guerra.

Che si viva o meno in una società anarchica, le imprese comuni, compresa la guerra, continuano ad essere possibili in teoria, ma solo nella misura in cui vi è un ampio e profondo entusiasmo pubblico per esse. Il tratto distintivo dell'anarchia, però, è che tale entusiasmo deve essere espresso direttamente: solo chi vuole la guerra la combatte e la paga.[31]Così nell'anarchia si dà un prezzo concreto alla propria convinzione morale. Al contrario, si può anche rimanere fedeli alla propria autonomia morale rifiutando non solo di partecipare ma anche di finanziare una guerra che si oppone. In questo caso una volontà autonoma possiede la capacità di portare grandi cause al mondo, mentre una volontà vicina e sospettosa possiede la capacità di negare il suo sostegno a tali cause e, nel processo, minare il loro potenziale.[32]Rifiutando il consenso forzato, il finanziamento forzato e la partecipazione forzata a una guerra, l'anarchia complica le decisioni di guerra, rendendo così difficile per follie occasionali, isterie e sentimenti passeggeri saturare il mondo con la carneficina.

Gestione

Da un punto di vista manageriale, il fine ultimo dell'anarchia è sostituire lo stato con apparati deputati alla gestione di compiti sociali delegati attraverso la società civile. Se sottolineiamo la fluidità della solidarietà sociale e la naturale molteplicità della società civile, lo stato, in quanto agente di controllo, può essere considerato semplicemente un mezzo transitorio e flessibile di organizzazione politica. Ma non c'è motivo, da questo punto di vista, di farlo

considerare lo stato come un fine ultimo desiderato in sé, né come il capolinea o l'apice delle forme politiche. Lo stato non può incarnare la società, o progettare la sua unità, o porre fine alla storia del conflitto.

Se valutiamo correttamente ciò che intendiamo per *società*, sembrerà naturale e di fatto prevedibile che lo stato non riesca a incarnare la sua unità (o altrimenti: lo stato sostituirà la sua singolarità a un'unità sociale che non ha fondamento nella realtà). Lo stato significa cose diverse per persone diverse in momenti diversi. Nei tempi moderni si trova a presiedere specificamente la sua nazione, che fornisce un'immagine altamente unificata ed esclusiva dello stato e una corrispondente finzione solidaristica della società da esso governata. Quando *società* è usato come termine di convenienza, come di consueto, non si riferisce a una condizione di unità, per la quale non può essere fornita alcuna prova, ma piuttosto a una condizione più ampia di unione. Quest'ultimo esprime in modo più realistico le dinamiche di solidarietà fluida delineate in precedenza.

Una condizione di unione potrebbe naturalmente portare, in teoria, a sentimenti di unità più forti ma transitori, come nei casi di guerra, emergenza o catastrofi naturali. In effetti, tali emergenze sono state di solito molto utili per i governi che cercavano di rafforzare l'unità sociale sotto di loro, così come sono state utili per un'unificazione rivoluzionaria dell'opposizione. Ma ovunque la vita associativa libera si aspetta che queste pressioni unificatrici siano eccezionali e transitorie, piuttosto che norme eterne di organizzazione sociale e di sentire comune.

Ci si aspetterebbe quindi naturalmente che una società in pace viva in una condizione di solidarietà ma non di unità. La nozione di insieme descrive la proposizione elementare secondo cui la società è abitata da classi e gruppi diversi con interessi, valori e prospettive differenti nella vita. Un concetto realistico di società la considererebbe in effetti come una costellazione di società con un comune accordo di pace, ma non un accordo di unità. La società crolla quando crolla l'accordo di pace, ma finché regge abbiamo una condizione realistica di unione, convivenza di una varietà di valori, preferenze, interessi ed esperienze.

Nella cultura consumistica contemporanea, questa varietà è spesso appropriata in forme mercificate, come là “colori uniti di Benetton” e simili. La moderna cultura del consumo, che si diffonde a livello globale, riconosce la diversità e in effetti scopre nuovi mercati sperimentando e soddisfacendo nuovi desideri (o soddisfacendo vecchi bisogni, a volte in modi nuovi). Ciò porta a uno spazio sugli scaffali che potremmo considerare troppo congestionato dalla varietà, o alternativamente troppo blando nella sua effettiva uniformità. Questa valutazione di per sé verifica che la nostra domanda specifica deve ancora essere soddisfatta, e che dovrebbe esserlo.

Ciò che ci interessa qui, tuttavia, è se questa varietà scoperta di valori, preferenze e interessi, finora ristretta alle forme di mercato e alla cultura del consumo, possa essere installata come logica della politica - dopotutto, questa varietà nasce dalla condizione di insieme: quella è, da a

logica sociale e non solo economica.[33]Il punto, tuttavia, non è semplicemente quello di esportare in politica lo stile di scelta del consumatore fornito dal mercato, con un'enfasi concomitante sullo stile rispetto alla sostanza, sul simbolico rispetto alle questioni materiali e sulla saturazione dei media, tutti elementi direttamente collegati alla cultura della pubblicità moderna. Il punto è piuttosto che la politica stessa dovrebbe idealmente riflettere sia la diversità sociale che le continue trasformazioni di tale diversità.

A livello dello Stato moderno (purché non sia del tutto sostituito dall'anarchia), ciò significa che lo Stato stesso, inteso come sistema gestionale, diventa un'arena di scelte. Lo stato non ci rappresenta tutti, perché non c'è mai stata una situazione in cui tutti abbiamo votato per gli stessi candidati, e anche perché spesso (come negli Stati Uniti, per esempio) il campo elettorale è così strutturato da limitare le opzioni disponibili per cominciare. Lo stato ovviamente pretende di rappresentarci tutti in ogni caso, ma questo è un punto di vista che l'anarchia respinge come errore logico: nella democrazia rappresentativa, i rappresentati sono solo coloro che riescono a spingere i propri interessi e valori attraverso il sistema. Chi non ci riesce è per definizione non rappresentato.

L'evoluzione storica dello stato ha aggirato nei tempi moderni questo punto centrale, in parte perché il diritto di voto è stato gradualmente esteso a vari gruppi (negli Stati Uniti, gradualmente ai bianchi non proprietari, agli ex schiavi e alle donne). Ma ciò che non è mai stato messo in discussione è il principio secondo cui lo stato rappresenta tutti, compresi coloro che non hanno visto nessun candidato in piedi per i loro problemi nell'elenco delle scelte disponibili, coloro che hanno votato per il perdente, coloro che hanno votato per il vincitore con scarso entusiasmo e quei gruppi e interessi che non avevano la capacità di partecipare a un teatro della politica di massa sempre più dominato dal denaro e dai media.

Il principio di rappresentazione non genera quindi uno stato che rappresenti tutti noi. Da questa presa di coscienza possiamo avvicinarci a una concezione anarchica della gestione che non prevede alcuna relazione necessaria tra la gestione pratica delle istituzioni comuni (diciamo gli aeroporti) e i grandi sistemi statali in cui tale gestione delle varie istituzioni comuni è legata a battaglie sulla rappresentanza collettiva. Non è difficile sostenere, anche adesso, che la gestione di un aeroporto, ad esempio, non richieda l'obbedienza a rivendicazioni eroiche di alcuni principi grandiosi, come incarnare la missione storica della nazione, fornire esempi morali o condurre esperimenti di Ingegneria sociale.

Ovviamente la gestione anarchica non arriverà domani ovunque, e ci saranno molti prigionieri abitudinari o sognatori di uno stato più perfetto, che si opporranno a qualsiasi concezione anarchica per la gestione di arene e compiti sociali comuni. Così nel frattempo il concetto di Stato dirigente potrebbe essere un valido compromesso tra l'anarchia e i suoi opposti orientati allo stato, poiché è una contraddizione in termini che l'anarchia venga imposta

quelli che non lo vogliono - allo stesso modo un anarchico può non accettare l'imposizione dell'eroica definizione dello stato di qualcun altro a coloro che rifiutano quella definizione. Le arti specifiche del management non sono di per sé il problema qui. La questione ora riguarda come eliminare dallo stato tutti i significati additivi che non hanno nulla a che fare con la gestione dei beni sociali comuni, e anche come garantire che i beni comuni rimangano rigorosamente tali piuttosto che veicoli per esaltare in modi nuovi e incontrastati il potere di coloro che li gestiscono. Alla fine, quanto più l'anarchia diventa pervasiva come guida per la pratica sociale, tanto più è probabile che i beni sociali comuni di vario tipo sorgano in funzione dell'accordo volontario e della persuasione piuttosto che della coercizione o della regola della maggioranza.

E quanto più è così, tanto più lo Stato come lo immaginiamo oggi (oi sistemi di amministrazione sociale in perfetta anarchia) assume un carattere puramente gestionale. Né lo stato né i sistemi di amministrazione sociale in generale lo sono *fonte* dei beni sociali comuni. Lo stato dirigenziale, così come i sistemi di amministrazione sociale, sono infine intesi solo come lo strumento della loro gestione. In una perfetta anarchia, la fonte intellettuale del bene sociale è la società civile, e la società civile in questo senso diventa l'alternativa allo stato nella sua forma attuale.

I TEMPI DELL'ANARCHIA

A volte si invoca l'anarchia come risposta a un'imposizione, più come reazione che come programma, come nel sindacalismo. Altre volte, come con il *Autonoma*, l'anarchia è appropriata come categoria di resistenza senza molta elaborazione su cosa significhi, poiché l'invocazione intende esprimere il radicalismo dell'opposizione, la serietà della lotta o l'energia della sfida. A volte, quando un programma viene effettivamente offerto, come nell'anarchismo contadino spagnolo, il programma è conservatore: un ritorno a un passato più semplice, meno imposto e meno controllato.

Questi impulsi apparentemente reattivi, tuttavia, illustrano uno dei tratti distintivi dell'agitazione anarchica, vale a dire che solo determinate condizioni sembrano darle origine. Sono tali condizioni, tali tempi di anarchia, che ci permettono di esplorare più chiaramente cosa significa. Una teoria pratica dell'anarchia inizia quindi con l'osservare la situazione dell'agitazione anarchica in certi tempi e luoghi. L'anarchia, o slogan equivalenti, appare spesso come un meccanismo di aggiustamento, per quanto spesso richiesto, motivato da un sentito bisogno di correggere ciò che lo origina: la ricorrente tendenza della volontà di potenza a trascendere la regolazione e il limite, e la tendenza dei controlli e contrappesi compensativi a decadere e perdere efficacia nella loro costante battaglia contro la volontà di potenza.

Gli squilibri di potere sono prodotti naturali di qualsiasi società vivente, e ci si può aspettare nello stesso modo in cui ci si può aspettare che malattia, disorientamento, manipolazione o insensibilità occasionale affliggano una persona vivente ripetutamente e con vari livelli di gravità nel corso della vita. . Spesso le filosofie politiche presumono semplicemente che i sistemi possano essere costruiti in modo che siano preprogrammati per l'autocorrezione e l'autoguarigione. Ma la critica anarchica qui non mira a correggere lacune o errori occasionali. Piuttosto, si basa sul presupposto più primario che la crescita dello squilibrio di potere è una tendenza naturale in qualsiasi sistema politico di lunga durata e di grandi dimensioni, e in modo tale da eludere le tecniche di autocorrezione di quel sistema. Ed è in quei frequenti frangenti che raggiungiamo di nuovo un tempo di anarchia.

Quanto più l'esistenza sociale è vicina a una condizione di ordine non imposto, tanto meno c'è ragione per pensieri anarchici esplicitamente formulati. L'anarchia quindi è una pratica de facto della vita quotidiana, anche se il termine stesso potrebbe non essere usato da nessuno. L'ampio fascino storico dell'idea di ordine non imposto può essere osservato ben oltre l'ambito delle piccole comunità locali autogovernate. È anche caratteristico di ciò che chiamiamo tradizionalismo locale, specialmente quando è contrapposto a un lontano centro di potere di tipo nuovo e sconosciuto. Si osserva allo stesso modo anche nelle comunità universali, specialmente quelle la cui idea include principi egualitari di qualche forma, come sposato ad esempio nelle religioni universali. Cioè, l'emergere di un'idea universale di comunità, senza privilegi incorporati per nessun sottogruppo, viola in linea di principio nessuna precedente abitudine all'autonomia locale. Il conflitto tra universalismo e autonomia sorge solo quando l'universalismo presuppone istituzioni di governo centrali. E quando ciò accade, il locale può combattere l'universale nel modo più efficace proprio in nome dell'universale.

Un esempio di questo conflitto nella prima storia islamica comporta l'emergere del grande movimento dei Kharijiti, che rifiutarono ogni autorità non esplicitamente concessa dalla società, chiesero che il diritto all'ufficio fosse aperto in linea di principio a tutti i fedeli e insistettero sul diritto di IL*umma*per deporre qualsiasi sovrano inadatto. Questo movimento è stato una risposta all'emergere di un nuovo stile di stato, entro tre decenni dalla morte di Maometto, che ha cercato di legare la gerarchia politica all'idea di privilegio ereditato. Un tale sviluppo fu considerato soprattutto dai Kharijiti come una violazione delle pretese egualitarie e universali dell'Islam, pretese universali che in questo caso erano sintetizzate con una precedente consuetudine di autogoverno tribale o locale.

Un discorso analogo si può fare a proposito dell'ascesa durante la Riforma degli anabattisti che, intuendo una rara opportunità di liberare la società da strutture gerarchiche lontane, si mossero nella direzione opposta rispetto al resto della Riforma, rifiutando non solo l'antica autorità della Chiesa ma anche autorità feudale ed esigente uguaglianza comunitaria.[34]In questo caso, il locale usa la fede universale per rifiutare non solo le caratteristiche statali

della Chiesa, ma anche la sostituzione del peso morto della Chiesa con il peso di altri tipi di gerarchia.

Si possono citare centinaia di tali esempi storici, ma il punto è il significato generale di categorie come *ordine* E *imposizione* mentre operano nel panorama della storia. Si tratta, bisogna tenerlo presente, di categorie relative piuttosto che assolute: in ultima analisi, le questioni di ordine e di imposizione sono sempre questioni di grado. Una teoria pragmatica della società non può realisticamente aspettarsi un ordine perfetto sotto qualsiasi schema, e allo stesso modo una teoria realistica del potere si aspetta che il potere mantenga la vigilanza sulla sua incompleta capacità di imposizione totale. Poiché sia l'ordine che il potere sono relativi, l'anarchia non può realisticamente né perfezionare il primo né causare la scomparsa del secondo. Piuttosto, l'anarchia evidenzia semplicemente la necessità che l'ordine sociale sia mantenuto più da associazioni volontarie e revocabili che dagli imperativi e dalle capacità del potere. Se ci sono gradi nel potere e nell'ordine, ne consegue che ci sono anche gradi nell'anarchia.

L'anarchia finora descrive più un orientamento e un progetto in corso, piuttosto che un corpo di pensiero unificato, finito e finale. Continua ad evolversi e ci saranno sempre diversi filamenti di esso, come ci si aspetterebbe da qualsiasi idea vivente. Ciò non significa che possa significare qualsiasi cosa, ma che possiamo al massimo isolare alcune credenze fondamentali, e queste ruotano attorno alla sua definizione come ordine non imposto. Ma quando discutiamo i fondamenti in questo modo, non ha senso discutere questioni tecniche come "come si organizzerà la società per raccogliere i rifiuti nell'anarchia" e questioni simili. Tali dettagli pratici non devono necessariamente costituire parte di alcuna teoria dell'anarchia.

Il modo in cui vengono gestite le comuni faccende quotidiane della vita pratica è una questione di pratica. E così la forma pratica dell'anarchia non deve essere descritta nei dettagli *a priori*. Si rivela piuttosto a pezzetti mentre gli spazi di anarchia si espandono in tutta la società e mentre viviamo sempre più in una condizione di ordine non imposto. Questo approccio sarebbe coerente con un approccio anarchico alla conoscenza, che non descrive le astrazioni in tutte le loro caratteristiche prima che appaiano sulla terra, ma piuttosto inizia con una critica dello squilibrio di potere osservato e delle irrazionalità dimostrate, e procede a stabilire alternative che, nella loro proprio corso, mostrare come possono essere gestiti praticamente.

In effetti, le principali debolezze logiche e incoerenze del pensiero anarchico del diciannovesimo secolo derivavano proprio da un approccio che cercava di descrivere prima le condizioni finali della società. Se decidi che non puoi più vivere qui e che devi partire, puoi decidere una destinazione e intraprendere un viaggio. Ma come vivrai una volta che sei “lì” dipende da ciò che vedi lungo la strada, poiché è la strada stessa che aumenterà la tua maturità, e poiché è la destinazione stessa che rivelerà più delle sue caratteristiche distintive mentre ti avvicini Esso.

I tempi di anarchia, tuttavia, richiedono attenzione e chiarezza in un senso diverso. Chiarezza qui significa rendersi conto che le questioni riguardanti la pratica della libertà e la pratica del potere non sono oggetti propri di teorie complesse, se è davvero la pratica che stiamo affrontando. Una pratica richiede solo proposizioni generali, che tra l'altro ci aiutano a esplorare le condizioni di possibilità della pratica. Ma una proposizione generale non è una grande teoria, e le condizioni di possibilità sono per definizione prodotti di momenti specifici. Una proposizione non è il punto in sé, ma piuttosto un aiuto per ulteriori indagini, e una condizione è sempre qualcosa di circoscritto dal tempo e dal luogo: non è una verità universale o transtorica.

Ciò significa, allora, ai fini dell'analisi delle questioni pratiche, che i limiti alla conoscenza teorica devono essere superati sensibilizzando la mente alla pratica compensativa della combinazione: combinare il locale e il traslocale, il momento in cui si vive e i momenti in quale no. In questo modo, un'esplorazione informativa di qualsiasi condizione di possibilità significa pensare sempre all'ora con coscienza storica, al qui con un quadro universale. Questo libro tenta di passeggiare nel suo territorio in questo modo.

L'anarchia dipende anche dal contesto. Le escursioni storiche nel resto di questo libro sono intese come illustrative delle dinamiche rilevanti della vita politica, non per suggerire che forniscano schemi per l'anarchia. Ad esempio, molte discussioni nelle pagine che seguono saranno informate dall'esperienza degli Stati Uniti, e talvolta l'argomentazione a favore dell'anarchia viene formulata in termini di sistema fiscale. Tali discussioni potrebbero quindi non apparire applicabili per società governate in modo più intelligente, o per sistemi politici in cui il nesso fiscale non è centrale rispetto al potere statale. Tuttavia, l'argomentazione mira a principi più generali, anche quando la discussione illustrativa affronta questioni pratiche immediate. L'attenzione al nesso fiscale, ad esempio, è utile per rivelare come l'anarchia potrebbe funzionare laddove la tassazione stessa fornisce il nesso di potere.

L'unica costante universale del pensiero anarchico è che esso assume come obiettivo finale la decostruzione misurata di grandi totalità istituzionali — misurata, cioè, perché la decostruzione non è distruzione. Ad esempio, se si parla di tassazione, il punto non è rifiutare il principio della tassazione o negare il suo ruolo nell'umanizzare la società. Il punto è piuttosto svincolarlo da uno stato irrazionale, arbitrario o addirittura maggioritario, dove gruppi di interesse pieni di risorse e mirati possono catturare lo stato e procedere a governare per conto di tutti, inclusa la minoranza alienata o talvolta anche la maggioranza dei non partecipanti alienati.

Un individuo anarchico non deve essere qualcuno che vive in una comune, e nemmeno uno che lo vuole. Può vivere a casa sua e

lavorare in qualsiasi professione, ma quando si trova di fronte a un'imposizione statale che viola il suo ordine morale e il senso del bene pubblico, rivendica (o afferma se può) il suo diritto sovrano di violarlo, creando così un ulteriore spazio di anarchia. Quando si tratta del bene pubblico, non lo rifiuta, ma lo modifica a suo modo sovrano.[35] Pertanto può rifiutarsi di pagare le tasse per sostenere la guerra e il militarismo, ma esigere che, indipendentemente da ciò che il legislatore possa dire sul bilancio, le sue tasse siano assegnate, nella proporzione che ritiene opportuna, all'istruzione, ai trasporti pubblici, alla sanità pubblica, e così via. Quindi, nel caso della tassazione, una decostruzione non significherebbe che possiamo rifiutarci di pagare le tasse. Piuttosto, significa qualcosa di molto più interessante, ovvero postulare come diritto fondamentale che il cittadino destini direttamente le sue tasse a cause, programmi e aree di spesa specifici. E solo avendo questa capacità può trasformarsi da contribuente impotente o minoritaria o insoddisfatta in cittadina della società civile e creatrice diretta del suo mondo.

APPUNTI

1. Questa è spesso rappresentata come razionalità umana universale in campi di studio come l'economia, le scienze politiche e la sociologia.

2. Per una presa in giro di atti morali guidati dal desiderio di dormire meglio, vedi i dialoghi di apertura in Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. Graham Parker (Oxford: Oxford University Press, 2008).

3. Ma questa è anche una questione relativa: se ogni società in ogni epoca ha degli eroi nella sua cultura, è perché il malfunzionamento sociale è comune (o non comune) come i casi di malattia nella vita individuale. La questione della malattia, proprio come la questione del malfunzionamento sociale, è una questione di frequenza e gravità.

4. In quanto tale, l'anarchia può sembrare differire "solo" nel metodo da varie religioni, filosofie e ideologie che abbracciano lo stesso obiettivo. Ma se entro *metodo* intendiamo processi sociali che sono specifici della vita all'interno di un ordine non imposto, diventa chiaro che la questione del metodo diventa anche una questione di approccio di base alla vita. Un metodo non è semplicemente il modo specifico con cui potremmo arrivare a un certo risultato; un metodo piuttosto ci insegna di più su cosa significa esso stesso mentre lo seguiamo, indipendentemente dal risultato che ne deriva. Questo perché in un dato momento della pratica sappiamo di più sulla nostra stessa pratica (ovviamente, se prestiamo attenzione, ovviamente) che su dove ci sta portando.

5. In una perspicace critica di Hegel, Randall Halle illustra un punto più generale riguardante come lo stato si pone sempre più come l'incarnazione alternativa e collettiva di vari mondi di vita, in un modo che porta alla visione che l'etica e la legge fluiscono l'una dall'altra . A un certo punto Halle fa una distinzione tra individuo e cittadino, cioè due stili di decisione etica basati sull'autonomia etica nel primo e sulla legalità etica nel secondo. Se ci confrontiamo con la questione delle droghe illegali, ad esempio, abbiamo quattro costellazioni di possibili punti di vista etici, solo due dei quali sono approvati dallo stato proibitivo, vale a dire il rispetto della legge indipendentemente dal fatto che si desideri o meno droghe. L'alterna-

Due diversi punti di vista etici rifiutano la legge non solo perché è in conflitto con il proprio desiderio, ma anche quando non lo è. Quest'ultimo rifiuto si basa non tanto sulle questioni di efficacia, cioè se la legge così com'è risolva o meno un problema sociale. Piuttosto, il punto qui è quello stabilito da Antigone, e cioè che il giudizio etico deve operare a un livello di universalità superiore a quello del diritto statale. Vedi Randall Halle, *Filosofia sociale queer: letture critiche da Kant ad Adorno* (Urbana: University of Illinois Press, 2004), esp. 74–76.

6. La dimostrazione più efficace di questa etica resta la storiografia di Kropotkin. cal studi di mutuo soccorso.

7. Anche se questo non è lo spazio per soffermarsi sui dettagli, va detto che molte proposte pratiche sono state fatte negli ultimi decenni per gestire vari aspetti del bene comune da una prospettiva anarchica, come nel lavoro di Colin Ward e Murray Bookchin, tra gli altri. Ovviamente non c'è alcun problema logico nel fare una distinzione tra beni sociali, ponendone alcuni come beni sociali fondamentali e come tali essenzialmente comuni, mentre tutti gli altri beni sociali solo possibilmente comuni. Dal punto di vista gestionale, la differenza tra i due è che i primi possono essere visti come compiti regolari di alcune strutture amministrative (di cui si parlerà più avanti), mentre i secondi possono essere messi al mondo solo attraverso la propria azione, esempio etico, e persuasione.

8. Per un'esposizione più estesa vedi Mohammed Bamyeh, *I fini del Global-izzazione* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), cap. 1.

9. Il termine *biologico* può essere usato per descrivere tale corrispondenza tra valori ue e senso di appartenenza. Tuttavia, il termine organico è spesso (sebbene non sempre) utilizzato in letteratura per indicare naturale, ovvero un senso di appartenenza non riflessivo e non deliberato. Questo è l'opposto della solidarietà fluida. Per evitare confusione, quindi, sembra meglio qui evitare di usare il termine biologico.

10. La teoria della strutturazione di Giddens è un buon esempio di questo tipo di ragionamento.

11. Ci sono solo resoconti molto schematici, come incontriamo in Durkheim e nelle teorie della modernizzazione in generale. Questi tendono a spiegare il cambiamento in gran parte in termini di evoluzione sociale, piuttosto che di lotta di interessi, dinamismo umano e costante interazione di valori.

12. Norbert Elias ha identificato una volta la civiltà stessa con tali qualità, ma il punto per noi riguarda più strettamente il fondamento della vita sociale razionale sulla prevedibilità.

13. Nei tempi moderni i due sono di fatto collegati: la solida solidarietà è stata sottolineata soprattutto dai moderni Stati-nazione come loro pilastro culturale. Così, ponendo una solidarietà fluida al posto di una solidarietà solida, l'anarchia pone già un pilastro culturale alternativo all'ordine politico: decentrato, non unitario, mortale.

14. Sebbene si possa essere tentati di proporre che il costo del mantenimento o dell'espansione del potere sulla società sia ridotto dalla legittimità e aumentato dall'illegittimità, l'equazione non può essere così semplice. Se la legittimità può essere acquisita solo attraverso un'ampia assistenza sociale dispensata dallo stato, o soddisfacendo le costose esigenze di vari potenti gruppi di interesse, o costose dimostrazioni militari contro estranei, non è chiaro se il suo costo sia sempre inferiore a quello di un governo illegittimo, anche se quest'ultimo ha i suoi costi per la sorveglianza estesa e le istituzioni coercitive. In entrambi i casi, la definizione dello Stato data da Max Weber in termini di monopolio "legittimo" sulla violenza risponde per noi alla domanda sbagliata. La legittimità non è semplice

un attributo di stato; è fondamentalmente un sentimento sociale, senza il quale la stessa pretesa di legittimità dello Stato rimane contestata. Inoltre, in un ordine sociale dinamico, non ci si può aspettare che la legittimità sia un principio assoluto. È una questione di grado. Vale a dire, quando si parla di gradi di legittimità si parla implicitamente di gradi di illegittimità, all'interno dello stesso stato e nello stesso tempo.

15. Vedi Shadia Drury, *Alexandre Kojève: Le radici della politica postmoderna* (New York: San Martino, 1994). Per una discussione più estesa sul punto di Drury, vedi Mohammed Bamyeh, *Della morte e del dominio* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press), cap. 4.

16. Da non confondere con la stabilità dello specifico democratico *governi*. Il rovesciamento di un governo democratico non nega la propensione a immaginare la democrazia come l'idea più duratura. Il più delle volte, gli ufficiali militari che hanno rovesciato un governo democratico lo hanno fatto con la promessa espressa di ripristinare la democrazia in una forma presumibilmente migliore o più stabile.

17. È degno di nota il fatto che anche i leggendari controlli ed equilibri del sistema statunitense, spesso descritti come l'approccio migliore per prevenire o almeno moderare vaste oscillazioni nella natura e nello scopo dello stato, abbiano ripetutamente fallito. Più di recente, verificando quella che Chalmers Johnson descrive come la rapida e irreversibile trasformazione degli Stati Uniti da repubblica a impero. Johnson suggerisce che sarebbe necessaria solo una rivoluzione ora (piuttosto che i vecchi controlli ed equilibri) per restaurare la repubblica e controllare il militarismo sfrenato dell'impero. Vedi Chalmers Johnson, *I dolori dell'Impero: militarismo, segretezza e fine della Repubblica* (Londra: Metropolitana, 2004).

18. Per un'esplorazione dell'emergere globale dello stato-mercato nello spazio precedentemente occupato dallo stato-nazione, si veda Philip Bobbitt, *Lo scudo di Achille: guerra, pace e corso della storia* (New York: Knopf, 2002). Tuttavia, nell'analisi di Bobbitt, che ha molto attratto la comunità degli affari, manca come in alcuni casi, in particolare negli Stati Uniti, uno stato di mercato possa ancora assumere un ruolo di impero più grandioso ed estremamente costoso, anche se la necessità economica dell'impero è non ovvio, nemmeno per la comunità imprenditoriale.

19. Vedi "Il nuovo imperialismo: sei tesi". Una versione un po' più lunga è ristampata in *I fini della globalizzazione* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000) come capitolo 2.

20. Non mancano le analisi che cercano di scoprire una motivazione per questa guerra davvero inutile, che non fanno che aggiungere al mistero piuttosto che spiegarlo. Un motivo comune addotto è il petrolio (una tesi il cui sostenitore più articolato è forse Michael Klare). Eppure in realtà non c'è alcun motivo per pensare in questo modo. Ci sono, come sempre ci sono stati, molti modi attraverso i quali una superpotenza potrebbe ottenere il suo petrolio senza una guerra, e soprattutto attraverso accordi con i dittatori, come sarebbe potuto accadere nel caso dell'Iraq prima del 2003. La tesi del petrolio come motivo di guerra fallisce per il semplice motivo che non spiega perché si ha bisogno specificamente di una guerra per ottenere qualsiasi risorsa naturale, quando altri modi, molto meno ingombranti, sono sempre stati disponibili per l'acquisizione di petrolio.

21. Il comportamento delle superpotenze durante la guerra fredda potrebbe essere definito razionale in questo senso. Questo certamente non significa che fosse la cosa migliore per il mondo, o che fosse illuminata, ragionevole o ben intenzionata. Razionale in questo senso

significa solo che il loro comportamento era più o meno prevedibile. Ed è stato così proprio per la necessità di un pensiero totale, vale a dire che ogni campo concepiva la lotta non semplicemente in termini di equilibrio militare di potere, ma anche in termini di valori economici e culturali altrettanto importanti. Questi, insieme alla spinta ad arruolare alleati e concentrarsi su obiettivi globali comuni, significavano che l'esercizio del potere doveva essere posto al servizio di programmi più completi, piuttosto che essere perseguito fine a se stesso.

22. Un commentatore russo una volta descrisse la strategia statunitense per combattere il terrorismo come un tentativo di catturare topi dispersi con palle di cannone.

23. Un buon esempio dell'emergere di questo stile di pensiero è il documento di strategia militare della metà degli anni '90, che, senza apparente ironia, sostiene la necessità del dominio militare proprio mentre prevede che il mondo sarà testimone di una maggiore omogeneità culturale, crescente l'attenzione ovunque alle esigenze delle imprese e la diluizione della sovranità, dei confini e degli interessi nazionali. Vedere Douglas C. Lovelace, Jr., *L'evoluzione negli affari militari: plasmare le future forze armate statunitensi* (Carlisle Barracks, Pennsylvania: Istituto di studi strategici, 1997).

24. Per ulteriori discussioni su questo tema, vedere Mohammed Bamyeh, *Della morte e del dominio: i fondamenti esistenziali del governo* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007).

25. Robert O. Keohane, "Governance globale e responsabilità democratica", in *Addomesticare la globalizzazione: frontiere della governance*, ed. David Held e Mathias Koenig-Archibugi (Cambridge: Polity, 2003).

26. La maggior parte delle critiche attuali all'approccio imperiale o unilaterale degli Stati Uniti non coglie questo punto, anche se in genere forniscono solide analisi e storie. Queste critiche generalmente finiscono con l'offrire consigli per un approccio più razionale alla politica internazionale. La speranza comune qui sembra essere che un potere che si sente quasi illimitato accetti volontariamente di limitarsi quando si portano alla sua attenzione considerazioni umanistiche, elevate o addirittura razionali. Per alcuni esempi recenti vedi Clyde Prestowitz, *Nazione canaglia: unilateralismo americano e fallimento delle buone intenzioni* (Boston: Di base, 2003); e Andrew J. Bracevich, *Impero americano: le realtà e le conseguenze della diplomazia statunitense* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003).

27. Per ingegneria sociale lo è *non* significava alcuni bisogni comuni di base che incombono sul funzionamento razionale di qualsiasi società, come l'istruzione, l'assistenza sanitaria, la protezione dell'ambiente e la pace. Piuttosto, l'ingegneria sociale si riferisce alla licenza rivendicata dallo stato per trasformare la società nel suo insieme, sotto la tutela dello stato e in modi che forniscono allo stato nuovi poteri che poi diventano propri da mantenere.

28. Teodoro Abele, *Perché Hitler è salito al potere* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986).

29. La letteratura sulle alternative alla guerra, anche in presenza di una reale minaccia, è piuttosto abbondante e va oltre il nostro scopo. Un buon esempio rappresentativo della guerra in Iraq è Milano Rai, *Piano di guerra Iraq: dieci ragioni contro la guerra* (Londra: Verso, 2002).

30. James Ring Adams, *I segreti della rivolta fiscale* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984).

31. In un certo senso questo potrebbe essere considerato come un adattamento anarchico di alcuni elementi del pensiero illuminista. In *Pace perpetua*, ad esempio, sostiene Immanuel Kant

quella guerra sarebbe più difficile da perseguire se i cittadini avessero il diritto di decidere se pagarla.

32. Le nozioni di*autonomo*E*sospetto*verranno approfondite più dettagliatamente nel capitolo 5.

33. Alcuni commentatori hanno suggerito che questo sta già accadendo anche nella vita politica. Per un esempio interessante, si veda Ludgera Vogt, "Wählen in der Multioptionengesellschaft," in Andreas Dörner e Ludrega Vogt, eds.,*Wahl-Kämpfe: Betrachtungen über ein demokratisches Ritual*(Francoforte: Suhrkamp, 2002), 116–40. C'è molta letteratura sugli aspetti socio-psicologici di questa condizione di mercato. Per alcune interessanti osservazioni e sintesi, vedi Richard Sennett, *La corrosione del carattere: le conseguenze personali del lavoro nel nuovo capitalismo* (New York: WW Norton, 2000); e Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim, "Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie", in*Zeitschrift für Soziologie*22, n. 3 (1993): 178–87.

34. I due movimenti presentano molte altre somiglianze. Proprio come i Kharijiti, gli anabattisti contenevano fazioni sia violente che nonviolente. In entrambi i casi sopravvissero solo gli elementi più pacifisti di ciascun movimento. In entrambi i casi, la persecuzione e l'ostilità hanno espulso i resti di entrambi i movimenti in territori marginali, dove i loro discendenti continuano a vivere fino ad oggi.

35. In questo senso anarchia va distinta da due termini vicini che talvolta possono essere confusi con essa: democrazia diretta e populismo. L'anarchia non è democrazia diretta per due motivi. Il primo è che l'anarchia presuppone una base in rivendicazioni sostanziali riguardanti l'umanità, mentre l'idea di democrazia è più limitata al carattere procedurale del governo. (Se un rappresentante viene revocato e sostituito da un altro, il sistema sarebbe ancora quello della democrazia rappresentativa piuttosto che diretta; se le nuove politiche statali vengono ribaltate o emanate attraverso referendum, lo stato piuttosto che la società civile è ancora più sistemato come punto di riferimento finale nella vita politica.) Il secondo è che il termine democrazia diretta è stato così abusato da perdere il suo significato e la sua chiarezza originali. Il sistema referendario in California, ad esempio, viene spesso (ed erroneamente) citata come esempio di democrazia diretta, quando in effetti c'entra poco. Tali referendum, dopotutto, non incidono sul principio di rappresentanza. Si potrebbe anche aggiungere la totale corruzione di un tale sistema referendario, cioè la sua contaminazione con le stesse fonti di irrazionalità che infettano l'intero teatro della politica di massa: vale a dire il suo dominio da parte del denaro, dei mass media e degli interessi speciali di piccoli ma intraprendenti gruppi. Per quanto riguarda il populismo, esso si distingue ancora più nettamente dall'anarchia in quanto l'anarchia preclude in linea di principio il fenomeno di un leader individuale che sostituisce una massa. Si potrebbe anche aggiungere la totale corruzione di un tale sistema referendario, cioè la sua contaminazione con le stesse fonti di irrazionalità che infettano l'intero teatro della politica di massa: vale a dire il suo dominio da parte del denaro, dei mass media e degli interessi speciali di piccoli ma intraprendenti gruppi. Per quanto riguarda il populismo, esso si distingue ancora più nettamente dall'anarchia in quanto l'anarchia preclude in linea di principio il fenomeno di un leader individuale che sostituisce una massa. Si potrebbe anche aggiungere la totale corruzione di un tale sistema referendario, cioè la sua contaminazione con le stesse fonti di irrazionalità che infettano l'intero teatro della politica di massa: vale a dire il suo dominio da parte del denaro, dei mass media e degli interessi speciali di piccoli ma intraprendenti gruppi. Per quanto riguarda il populismo, esso si distingue ancora più nettamente dall'anarchia in quanto l'anarchia preclude in linea di principio il fenomeno di un leader individuale che sostituisce una massa.

II

INTORNO ALL'IDEA

3

Società civile e Stato

Se i fondamenti dell'anarchia sono insiti nella pratica sociale quotidiana e nelle ordinarie volontà umane di libertà e impegno, in realtà possiamo imparare poco sull'anarchia se ci limitiamo a esempi ben noti ma piccoli di spazi di anarchia coscienti e autoidentificati (ad es. esperimenti). Piuttosto, i modelli di anarchia possono essere estrapolati dai modelli di comportamento e di relazione in gruppi organizzati volontariamente il cui obiettivo è sostituirsi allo stato in un'area o in un'altra. Ecco perché la questione della società civile dovrebbe essere di particolare importanza per l'anarchia. Le discussioni sulle varie manifestazioni e ruoli della società civile storicamente e nel presente intendono mostrare come l'anarchia, lungi dall'essere un'idea selvaggia e remota, insiti piuttosto in comuni propensioni collaborative quotidiane.

Questo capitolo rivisita il rapporto storico tra la società civile e lo stato, sottolineando come, man mano che evolve, lo stato sviluppi una logica autoreferenziale (una*ragion di stato*), e poi procede alla cooptazione di una società civile fino ad allora autonoma. La società civile è definita in senso lato come società organizzata al di fuori dello Stato. È la società organizzata volontariamente attraverso varie istituzioni, gruppi e reti, che formano il teatro di metodi non statali di collaborazione, aiuto reciproco e diffusione di idee e concezioni comuni della vita sociale civile.

Questo modo di avvicinarsi alla società civile ci consente di discutere tratti relativamente e storicamente vasti di esperienze sociali collaborative, dall'Europa nordoccidentale all'Asia orientale, all'India e al mondo islamico. Questo approccio chiarisce che la società civile non lo è, contrariamente ad alcuni

dogmi ben consolidati, prodotto specifico della modernità borghese, europea. La società civile è una modalità fondamentale, antica, transstorica e universale di vita umana collaborativa, definita dal volontarismo e dalla propensione a sostituire l'azione collaborativa nel mondo con l'azione statale, e non semplicemente per aiutare a democratizzare lo stato o sostenere il suo funzionamento nella società.[1]

Una trascurata convergenza nelle filosofie politiche delle diverse civiltà riguarda la scoperta storica dell'idea che lo stato avesse una propria scienza autonoma, una scienza che fosse indipendente dalle regole delle relazioni sociali prevalenti nella società civile. Tale punto di vista è stato stabilito al di fuori dell'Europa ben prima di Machiavelli. Fino all'evoluzione dello stato moderno, l'idea che lo stato e la società civile operassero secondo regole del tutto distinte non lasciava da nessuna parte l'illusione che lo stato potesse rappresentare la società.

Ricentrando la storia del progresso umano attorno alla società civile, l'anarchia può anche offrire un'alternativa al moderno stato di sviluppo, vale a dire lo stato che porta modernità e progresso attraverso grandi progetti di ingegneria sociale. Qui l'anarchia si ricongiunge a gran parte di ciò che la letteratura sullo sviluppo ha dimostrato, vale a dire che un tale stato di sviluppo si sviluppa prima di tutto da solo e nel processo accresce il potere arbitrario delle sue élite. La storia anarchica in questo senso consiste in parte nel riscoprire elementi di questo processo antico e universale, e di conseguenza nell'identificare quando o come la società civile diventa il primo teatro d'azione nel mondo.

Scoprendo un vecchio principio sull'inconciliabilità tra ragione di Stato e ragione della società civile, l'anarchia va anche oltre la democrazia. In tal modo, elimina un'altra finzione consolidata, vale a dire quella dello stato responsabile. Concludendo così ciò che deve essere concluso, la logica dell'anarchia dimostra sia la sua umanità, limitando a livello umano l'ambito della ragione, sia la coerenza, nel suo temerario disconoscimento del dogma e della finzione: lo Stato non è la società civile, è l'altro di società civile. Se correttamente concepita, la società civile non ha nulla a che fare con lo Stato. Quando la società civile usa lo stato, cessa di essere società civile e diventa un altro strumento nelle mani del potere politico concentrato. In ultima analisi, la società civile ha senso solo come alternativa allo stato. Da una prospettiva anarchica, l'obiettivo della società civile non è né democratizzare lo stato né renderlo più responsabile. È farla finita.

RAGIONE DI STATO

Sono sempre gli individui, e non le istituzioni, a pensare. Eppure si può dire che le istituzioni hanno una ragione incorporata in un certo senso. Vale a dire, esistono parametri di pensiero a disposizione di coloro che li guidano. Tali parametri

sono indispensabili alla logica stessa di una particolare vita istituzionale, perché potrebbero essere violati o trasgrediti solo a costo di distruggere l'istituzione stessa. Ecco perché anche i personaggi più rivoluzionari troveranno impossibile andare oltre i limiti della ragione di stato, nella misura in cui desiderano mantenere lo stato dopo averlo conquistato.

Nella storia rivoluzionaria, la ribellione di Kronstadt nella Russia bolscevica nel 1921 è un caso illustrativo. Quindi, un nuovo governo rivoluzionario ha represso, al costo di diverse migliaia di vite, un movimento le cui rivendicazioni principali, sebbene allineate con il socialismo, consistevano nell'introdurre più democrazia e ridurre la leadership centrale e il governo del partito unico nel nuovo sistema. L'incidente di Kronstadt, avvenuto all'alba di una nuova era rivoluzionaria, ha già rivelato che lo Stato, qualsiasi Stato, non può essere libero: uno Stato è sempre vincolato ai dettami della ragione di Stato. Deve agire secondo un repertorio limitato di azioni possibili, proprio perché è uno Stato. Gli attori che operano al di fuori dello stato o senza tener conto della sua ragione, come i marinai condannati a Kronstadt, potrebbero nondimeno essere considerati *Di più*liberi, poiché mentre possono essere vincolati da cultura, tradizione o organizzazione di qualche tipo, stanno mettendo in atto i loro valori, e lo fanno senza il senso dell'obbligo di proteggere un'istituzione di potere unico - come lo stato - ad ogni costo . Ciò che tali attori proteggono sono i loro valori prima delle loro istituzioni, mentre lo stato, di fronte a una scelta, deve sempre prima salvare se stesso, prima di poter salvare i suoi valori. Quei valori stessi, alla fine, possono essere sacrificati per salvare lo stato.

Poiché alla sua radice la ragion di stato ha a che fare con il mantenimento dello stato stesso come istituzione distinta di potere sulla società, gli elementi fondamentali della ragion di stato non variano, indipendentemente dal fatto che uno stato sia governato da una monarchia assolutista o da un parlamento eletto, un oligarchia o un sovrano populista, una costituzione osservata o una legge marziale. In ogni circostanza, un principio costante della ragione di stato è che lo stato ha solo se stesso come punto di riferimento per la propria logica. Non deriva la sua ragione dalla filosofia, dalla religione, dalla scienza o dalla cultura, anche se tutte queste possono essere utilizzate dalla ragione di stato, selettivamente e secondo necessità. Ma la ragione di Stato non è promuovere la filosofia, la religione, la scienza o la cultura fine a se stessa. Si tratta di promuovere e difendere costantemente lo Stato stesso.[2]I punti fondamentali di partenza della ragion di Stato potrebbero essere schematizzati come segue:

1. La ragione di Stato inizia con l'alienazione. Una certa gerarchia, accettata perché sentita come organica, liberamente negoziata o utile come autorità pratica, cerca di trincerarsi nella forma statale e di diventare così più stabile. Essere più stabile qui significa anche che diventa meno organico, meno transitorio, meno negoziabile, in altre parole,*alienato*dall'ordinario flusso, transitorietà o flessibilità della vita associativa su cui governa.

2. La società civile può ignorare per un po', o non accorgersene, l'alienazione della ragione statale, anche se lo stato comincia a usare un nuovo tipo di linguaggio politico. La società civile potrebbe non comprendere la natura di tale alienazione, poiché costruisce o preserva propri mondi istituzionali che sono paralleli allo stato.
3. Sviluppandosi al di fuori della società civile, la ragione di Stato viene sottolineata da una scienza tutta sua, orientata a individuare e perseguire regole sovrane e distinte che poco hanno a che fare con le abitudini culturali o la sensibilità di qualsiasi popolo. Per esserlo, la ragione di Stato deve svilupparsi a distanza dalla cultura: popolare, nazionale, locale, ecc., anche se la stessa legittimità dello Stato, e talvolta la sua stessa genesi, sono riconducibili alle radici della cultura popolare. La cultura in questo senso può essere usata al servizio della ragione di Stato, ma non è una ragione di Stato.
   Man mano che si sviluppano, gli stati imparano le arti del dominio più gli uni dagli altri o da storie illustri e selezionate, meno dalle culture prosaiche, complesse e varie della popolazione su cui governano.
4. La ragione di stato sviluppata è l'antitesi della società civile. La ragione statale, nella misura in cui comincia ad operare come scienza sovrana su se stessa, offre allora libera licenza per l'espansione perpetua dello stato in tutta la società. La scienza che informa la ragione di stato in questo progetto espansionista implica la sperimentazione delle traiettorie gemelle della coercizione e della cooptazione. In quanto tale, la ragione di Stato mira a consumare in ultima analisi la società civile e quindi a porre fine all'alienazione della ragione di Stato da tutto ciò che risiede al di fuori di essa. La risoluzione di questa alienazione è concepita, secondo la ragione di Stato, a suo modo, e non come una sintesi.
5. La ragione di Stato si attacca e trae sostentamento dalle idee morali.[3] Il peso dello Stato si può infatti misurare dal peso dei suoi divieti, che possono sempre essere aggiunti per giustificare più potere. In ultima analisi, la ragione di stato si basa qui sulla scoperta del vecchio principio che il veleno è lo stesso della cura: l'unica differenza è il grado e la misura. Un problema sociale, ad esempio, può richiedere una certa quantità di coercizione per essere curato. Ma c'è una breve distanza da quella saggezza ordinaria alla proposizione non verificabile che se una piccola coercizione aiuta a risolvere un problema, allora più di essa risolverà il problema ancora meglio, o risolverà altri problemi che devono ancora essere riconosciuti come problemi.
6. La ragione di Stato osserva l'istinto organizzativo dell'autoconservazione gerarchica.[4] Indubbiamente la stessa società civile comporta propensioni gerarchiche, ma non ci aspettiamo che la vita associativa, specialmente quella volontaria, sia eterna come gli Stati si vedono (o sono visti) essere.

7. Tutte le tecniche di potere sono intercambiabili dal punto di vista della ragione di Stato – l'unica questione dal punto di vista della ragione di Stato riguarda quale tecnica sia più efficace a determinate condizioni. Le tecniche stesse non sono i fini, ma piuttosto i mezzi della ragione di Stato. Così la costanza burocratica e gli episodi cospiratori potrebbero essere tecniche diverse della ragione di stato, anche nello stesso stato e in un breve lasso di tempo. Le tecniche di potere non sono fini a se stesse.
8. La ragione di Stato deve essere attenta alla perdita di risorse e alla diminuzione dell'autorità come esiti da cui guardarsi, naturali o inevitabili che siano.

La ragione di stato ha una storia complessa, naturalmente, e i suoi elementi emergono nel tempo man mano che gli stati si sviluppano. Possiamo tuttavia discernere alcune traiettorie comuni nate da esigenze comuni a tutti gli stati. Ad esempio, tutti gli stati richiedono entrate per sopravvivere, quindi gli sforzi degli stati per giustificare l'estrazione di entrate la dicono lunga su come si sono giustificati in tempi diversi, dati i diversi equilibri di potere tra loro e altre fonti di potere nella società, e dato l'influenza della ragione di stato rispetto alla presa di interpretazioni alternative della natura della vita politica nella società.

Nell'antica Cina possiamo scorgere come la ragione di stato si sia sviluppata nell'evoluzione del principio che tutti dovrebbero essere tassati, a cui poi si aggiungono eccezioni che sembrano piuttosto estese. Queste eccezioni includevano “per un periodo figli e nipoti devoti, mariti devoti e mogli costanti, e coloro le cui vite modeste e virtuose erano oggetto dell'amorevole rispetto dei loro vicini . . . [analogamente] figli di sudditi meritevoli e . . . profondi studiosi. I vecchi, i malati, gli esiliati e i barbari”.[5] Tralasciando "gli esiliati e i barbari", che erano comunque irraggiungibili (ma la cui inclusione testimonia comunque l'autocomprensione universale dello stato), le categorie che informano questo curioso elenco mostrano solo la persistente capacità di recupero di certe idee morali ordinarie di fronte ai dettami della prima ragione di Stato. Le categorie ei comportamenti morali sociali elencati dovevano ancora essere riconosciuti e accolti dalla ragione di stato, ma come eccezioni alla sua portata universale (proprio come l'esiliato e il barbaro).

Uno stato primitivo difficilmente poteva ignorare l'etica e i costumi comuni, anche quando le esenzioni in questione ne ostacolavano la crescita e il potenziale. Certo, qualcuno dirà che allora è difficile parlare di società civile nel suo senso moderno, ma il punto è più semplice di quanto si possa dire per epoche successive: lo Stato non è una fonte sovrana di cultura morale; esso stesso si inchina, nella misura in cui deve, a fonti non statali di autorità morale in

società. Già in quella prima fase era evidente l'alienazione della ragione di Stato: non solo dalla logica morale che organizza la cultura locale e la vita associativa, ma anche dalla sua concezione di sé stessa come Stato universale. Si è avvicinato alla cultura locale sotto forma di esenzioni e indennità che un ordine non alienato non avrebbe ritenuto necessario; e sapeva già, attraverso la sua stessa ragione, che la sua natura è universale, ma doveva concedere deroghe a un mondo più vasto che comprendeva appartenere a lei, eppure ancora fuori dalla sua portata.

Lo Stato nasce, in altre parole, prima di una ragione statale pienamente sviluppata. A quel punto la principale fonte di ragione organizzativa è la società civile. E tale rimane fino a quando lo Stato, partito da umili origini, riesce a strappare alla società civile il controllo del diritto di interpretare la cultura o ad attrarre a sé l'energia vitale. A quel punto, la sua fiducia e il suo potere cospirano per conferire allo stato un senso di ragione distinta e sviluppata. Il momento dell'arrivo alla propria ragione è un momento di profonda vittoria dello Stato sulla società civile: la ragione di Stato allora non deriva più da quella della sua nemesi, ma dalla sua stessa psiche e in riferimento a se stessa.[6]

Quando emerge la ragione di stato? Se rimaniamo ancora un po' con l'elenco cinese di cui sopra, possiamo rilevare nel tempo una graduale trasformazione, quando l'elenco delle categorie esenti da tassazione iniziò a includere i parenti dell'imperatore, e da lì si estese alla nobiltà in generale. Per un certo periodo questo sviluppo rafforza lo stato come fonte di cultura distinta, ma lo indebolisce come istituzione politica. Da un lato lo Stato diventa un designatore autonomo del privilegio, disperdendolo come meglio crede piuttosto che come lo designa la società civile nelle sue negoziazioni terrene. D'altra parte, favorendo le classi potenti, lo Stato stesso diventa di fatto più debole nei loro confronti. Nel suo studio classico, Kan'ichi Asakawa mostra l'impatto deleterio di tale espansione del privilegio nel caso comparabile del Giappone,

> Le crescenti rivendicazioni di un'aristocrazia segnalano l'ascesa nella cultura politica della nozione di privilegio non legato ai costumi consuetudinari che fino ad allora erano tutti emersi e negoziati dal basso. In effetti, i privilegi dell'aristocrazia divennero continui proprio quando le rivendicazioni statali sui suoi sudditi divennero continue e ordinarie, e quando le esenzioni dalla tassazione divennero meno espresse in categorie etiche prosaiche e più in categorie di classe apparentemente più permanenti.[7]In un certo senso, pur essendo molto attenta al privilegio di classe piuttosto che alle idee morali, la tassazione qui diventa anche in un certo senso più efficiente, poiché le sue categorie sociali sono considerate più permanenti.

La domanda quindi non è quella comunemente posta nelle storie economiche dello stato, vale a dire come lo stato sviluppa sistemi di governo efficienti da quelli meno efficienti. Piuttosto, è come lo stato scopre il concetto stesso di efficienza, cioè come arriva a prestarvi attenzione

proprie arti e comincia a considerarle come di natura distinta da quelle della cultura prosaica. Il pensatore politico nordafricano del XII secolo Abu Bakr al-Tartushi aveva già nostalgia di una risonanza precedente, ora perduta, tra la cultura del governo e la cultura comune, attribuendo il declino degli stati al loro graduale allontanamento da quella precedente simbiosi. Ad esempio, ha attribuito a tale sviluppo il declino del dominio musulmano in Andalusia. Il rapporto dei primi conquistatori musulmani con i loro nuovi regni, osserva, era caratterizzato da un sentimento di comunione con i contadini analogo alla cura di un mercante per la sua merce, la vera fonte della sua ricchezza. Il declino iniziò, affermò al-Tartushi, solo quando i principi musulmani iniziarono ad allontanarsi da un'etica di impegno e amicizia con i loro sudditi,

L'uso da parte di Al-Tartushi della metafora della merce per riferirsi a un'etica dell'impegno può suonare curioso e davvero confuso. La merce non è, dopotutto, nient'altro che merce scambiabile da cui il commerciante dovrebbe staccarsi regolarmente se dovesse realizzare un profitto sul mercato? Vero, certo, ma ci sono due tipi di atteggiamenti nei confronti della merce. Il primo è caratterizzato dalla cura, nel senso che il commerciante si rende conto che il suo benessere è inseparabile dalla sua capacità di preservare la qualità della sua merce. Il secondo è caratterizzato da una visione puramente utilitaristica della merce, in cui il commerciante non ha, ad esempio, né sensibilità estetica né connessione morale con ciò che vende.[8]L'esito esistenzialmente più serio consiste in un salto nell'alienazione, che inizia non appena l'etica della comunione viene sostituita da calcoli utilitaristici.

Il tipo di comunione non alienata che al-Tartushi sposa tra governante e governato si basa sul principio della costante scambiabilità di posizione tra il principe e il suo suddito. Quindi conclude che il principe dovrebbe essere considerato anche un legittimo destinatario della carità, al pari di chiunque altro avesse subito una disgrazia nella vita ordinaria, piuttosto che come colui incaricato di dispensare la carità agli altri. Il principe, in altre parole, dovrebbe abitualmente essere annoverato tra i poveri.[9]Essere così designati non è inteso come una posizione politicamente opportuna di finta umiltà. Piuttosto, è una conclusione logica di un'etica della necessaria reciprocità del destino tra principe e suddito, un'etica da cui il principe si allontanerà una volta che considererà la sua popolazione poco più che foraggio per la grandezza e l'abilità dello stato, e così facendo minerà il fondamento del suo stato nel lungo periodo.

Come accadrà? Un governo che prende troppo dai suoi elettori per rafforzarsi, ci dice al-Tartushi, è come qualcuno che mangia la propria carne, poiché in tal modo il governo non solo distrugge la sua tassa

oggetti, ma crea anche così tanto risentimento che finisce per rafforzare inconsapevolmente i suoi nemici molto più di se stesso. L'estrazione leggera, al contrario, è paragonabile a una puntura d'insetto: per quanto dolorosa, alla fine guarisce, senza lasciare alcun effetto duraturo.[10]

Il resoconto di Al-Tartushi sembra suggerire che la ragione di Stato sia in parte spinta da una ricerca di fonti costanti per nutrire lo Stato.[11]In altre parole, come mantenere il potere di fronte a incidenti, resistenza o condizioni imprevedibili. La sua parabola delle mosche illustra questo problema dal punto di vista del sovrano: in due occasioni, un principe alla ricerca di costanti leggi di natura adorna di miele un animale cotto e attende che le mosche appaiano su di esso a una certa ora. Mentre le mosche si presentano come previsto la prima volta, non riescono a farlo la seconda volta. Perché? Noi non sappiamo. Forse le condizioni meteorologiche sono meno adatte nella seconda occasione, o forse le mosche sono impegnate altrove con un altro cadavere più gustoso, o forse si stanno accoppiando, o forse si sono spente. Non lo sappiamo perché non possiamo prevedere principi costanti di alcun potere specifico.

Al contrario, possiamo con certezza delineare principi incrollabili di perdita. Cioè, possiamo prevedere quali fattori contribuiscono alla comparsa dei nemici o quali nostre azioni li rafforzeranno. Ma non possiamo prevedere, e non abbiamo modo di giustificare, principi costanti di potere in sé e per sé, cioè principi di potere non radicati in qualcosa che appare naturale, antico ed eterno (ad esempio, la cultura del popolo).[12]
Dal primo punto di vista della ragione di stato, quindi, i principi più conoscibili del potere sono quelli che riguardano la sua diminuzione e perdita, piuttosto che il suo mantenimento e costanza.

Nell'Europa meridionale, la soluzione di questo problema dovette attendere Machiavelli, che, come sostiene Foucault, fu il primo ad accettare finalmente la naturale "esteriorità del principe al principato" - in altre parole, l'alienazione della ragione di stato dalla società civile . Dall'altra parte del Mediterraneo, invece, la teoria politica aveva scoperto quel principio prima, anche se con un tocco più malinconico. La conclusione raggiunta a sud del Mediterraneo, a differenza di quella di Machiavelli, aveva l'ulteriore risvolto morale di sospettare che il governo dello stato fosse un impiego intrinsecamente corrotto da cui le persone comuni devono proteggersi per poter condurre la propria vita in modo appropriato. Da tempo non ci si aspettava che gli Stati derivino organicamente dalla circospezione morale della società civile: il principe era sempre esterno al principato. (Ibn Khadun, infatti, impiega quest'idea alla lettera. I governanti provengono completamente dall'esterno della società: le dinastie in declino sono sostituite da robusti barbari del deserto, che possiedono migliori legami di solidarietà e più prontezza per la guerra e il rischio rispetto a quanto accade tra le società urbane consolidate.)

Al-Muradi, il teorico politico maghrebino dell'XI secolo, individua la genesi della distinzione tra cultura statale e cultura civica ordinaria in quanto lo stato stesso è definito dalla sua capacità di spesa straordinaria.

tura. La cultura fiscale governativa deve necessariamente essere distinta da quella delle famiglie ordinarie. I re, nel suo schema, si distinguono dalla maggior parte delle persone comuni in quanto il loro spreco è più biasimevole, poiché il loro regno può essere mantenuto solo nella misura in cui viene salvaguardata la sua base nella ricchezza reale. Eppure, paradossalmente, i re possono meno permettersi di essere poveri, dal momento che tutti si aspettano che siano eccezionalmente immuni dalla povertà.[13]
Questo paradosso non facilita il governo, poiché il governo deve operare secondo una logica fiscale contraddittoria alla quale la gente comune è felicemente esente.[14]

Se già prima di lui si era registrata la concezione della politica come scienza propria e non come naturale sviluppo di virtù sociali comuni, Machiavelli sembrerebbe ancor meno originale se si passasse agli antichi manoscritti sanscriti sulla scienza della politica, come così come opere successive che si basano sulle tradizioni in esse enunciate.[15]
Questi non mostrano nulla della malinconia della tradizione del Mediterraneo meridionale, e anzi superano Machiavelli nel cinismo. IL *Sukraniti*, che pullula di istruzioni specifiche su come dovrebbe essere allocata la spesa pubblica, trae una conclusione sorprendente. Mentre il re dovrebbe incarnare, mostrare e salvaguardare i costumi sociali generali, nel capitolo sull'amicizia il*Sukraniti*sommariamente istruisce che "tutti i re sono ostili, nemici segreti e [setter di trappole] per uomini che sono valorosi, in ascesa, virtuosi e potenti. Che meraviglia qui? Non sono tutti avidi di regni? I re non possono avere amici e non possono essere amici di nessuno. A volte diventano amici artificiali.[16]

IL*di Sukraniti*Il verdetto è tanto più sorprendente dato il suo lungo commento sulle arti dell'amicizia che prevalgono ovunque nella società, ma che sono impossibili da diffondere all'interno del palazzo reale. Nel *Arthasastra*, Kautilya va più lontano. Qui, l'alienazione della ragione di stato dalle idee morali che pervadono la società significa che non ci si può aspettare che nessuno accetti volontariamente l'estrazione governativa di risorse da esse. Tali estrazioni, quindi, richiedono l'inganno in modo che le persone possano accettarle come nel loro migliore interesse. I trucchi per aumentare le entrate elencati da Kautilya includono spie che si atteggiano a cittadini che denunciano coloro che pagano meno di altri quando il re richiede pagamenti con false pretese; esigente sussistenza mentre il re tiene processioni religiose e congregazioni progettate per scongiurare una calamità naturale di cui aveva fabbricato la profezia; inviare asceti a raccogliere denaro con la scusa di lavorare per propiziare uno spirito maligno, che potrebbe non essere altro che un uomo nascosto in un albero e che emette rumori diabolici; creare clamore pubblico facendo in modo che gli agenti rivendichino il mostruoso avvistamento di un serpente dalle molte teste in un pozzo o addirittura in un tempio e riscuotano le tasse per la vista; e manipolare le faide familiari con l'uso di prostitute e persino di avvelenatori, in modo da produrre un colpevole i cui beni potrebbero essere poi confiscati.[17]

Mentre dal punto di vista odierno questi dispositivi possono sembrare esotici e non più pensabili, è il loro spirito più ampio che rimane al centro dell'arte del dominio e dell'estrazione di entrate. I dispositivi persistenti oggi comportano l'esagerazione o la creazione di emergenze; produrre criminalità, che a sua volta giustifica le spese di polizia; manipolare le avversità; e la propiziazione del "male" nel mondo che il governo stesso aveva creato e nutrito.[18]
Dall'antico *Kalilah e Dimnah* per il moderno principe di Machiavelli, queste erano le leggi del governo, e solo i movimenti comunitari o religiosi originali, come il primo Islam classico, cercarono di fare le cose in modo diverso.

Altrimenti, la teoria politica assumeva ovunque come premessa primaria che il muro tra quelle virtù proprie del governo e quelle proprie di tutti gli altri fosse per natura impenetrabile. Ed era destinato a rimanere tale fino all'età della democrazia, quando si ristabiliva la comunione morale tra i due mondi, ma senza che lo Stato rinunciasse alla *ragion di stato* che ormai si era solidamente stabilito. Per la maggior parte della storia politica intervenuta, tuttavia, pochi pensavano alla permeabilità tra le culture locali e l'arte del governo come tutt'altro che una fantasia morbosa.

A parte quelli sopra menzionati, innumerevoli documenti provenienti da fonti asiatiche, indiane e arabe, così come le prime fonti europee concordano sullo stesso modello universale. Man mano che comunità di varie dimensioni perdono un senso di associazione organica e libera, sia nell'antichità *polis* o nei movimenti religiosi animati da idee universali di fratellanza - lo stato che le sostituisce sviluppa un senso di distinzione nella sua autocomprensione e quindi un *ragion di stato*. Man mano che la ragione statale si distingue da qualsiasi cultura esterna ad essa, la governance diventa un gioco di illusioni e trucchi progettati per mantenere per lo stato un flusso costante e affidabile di risorse dal corpo della società, risorse senza le quali non può vivere e prosperare.

È qui che il problema dell'efficienza e della costanza del flusso delle risorse diventa una preoccupazione costante nella scienza dello Stato. IL *Sukraniti*, nel descrivere la genesi di questa ossessione, fa una distinzione cruciale tra guadagnare e mantenere la ricchezza statale, compito quest'ultimo più difficile ma anche più meritevole. IL *Sukraniti* matematizza persino le proporzioni dei due compiti: mantenere un tesoro è considerato quattro volte più arduo che guadagnarlo, e alcuni strumenti di governo, come l'esercito, devono poter essere mantenuti per vent'anni senza multe, rendite fondiarie o doveri.[19]

Cosa il *Sukraniti* non fa altro che confrontare due attività affini che tuttavia appartengono a diverse arti dell'amministrazione. La raccolta pone di per sé enormi difficoltà, non solo per i problemi pratici di decidere chi esentare e chi tassare, o applicare formule sempre complicate che distinguano tra diversi tipi di terreno e sistemi di irrigazione, o contabilizzare accuratamente la quantità di raccolto, o apportare modifiche per anni di siccità, inondazioni, pestilenze o altri disagi, o

prevenire frodi di ogni tipo da parte dei contribuenti e degli esattori, o ordinare pagamenti in natura, denaro o manodopera, o, soprattutto, determinare tariffe e modalità di riscossione in modo da massimizzare le entrate senza causare ribellioni o deterioramento e abbandono di gli oggetti fiscali.

Al di là di tutte queste preoccupazioni pratiche, il collezionismo costituisce un momento di intrusione statale nella società. Ed è proprio perché questa intrusione ci ricorda quanto lo Stato sia diventato esterno alla società che non deve ripetersi troppo spesso. Di qui l'importanza attribuita al problema della manutenzione. Mantenendo risorse sufficienti per periodi di tempo più lunghi, lo stato riduce al minimo la necessità di ricordare alla società aspetti indesiderati della sua presenza. Ma se ha veramente successo in quest'arte del mantenimento, lo stato diventa anche più autonomo dalla società e dalla sua saggezza locale. Lo stato diventa ancora più indipendente e autoreferenziale nella sua logica in quanto cessa di richiedere continui trasferimenti di ricchezza dai suoi costituenti.[20]

Comincia ad acquisire una tradizione tutta sua, come quella derivata dalle guerre contro estranei, poiché tali guerre servono come mezzo alternativo per lo stato per confiscare risorse senza dover tornare costantemente ai suoi componenti. Ma storicamente la guerra ha avuto la tendenza a dare origine a uno stato più espansivo, indipendentemente dal fatto che lo stato vincesse o perdesse contro nemici esterni. In linea di principio, la stessa capacità di fare la guerra presuppone che una buona quantità di risorse che altrimenti rimarrebbero nella società sia già stata accumulata dallo Stato. Se lo Stato perde la sua guerra, si trova costretto ad imporre più prelievi per compensare le risorse dilapidate, nonché per proteggersi dalle previste rappresaglie dei nemici sia esterni che interni. Se vince, finisce per accumulare più risorse per se stesso,

E se vince costantemente, cioè diventa un impero con pochi estranei rimasti degni di essere saccheggiati, allora può voltarsi e saccheggiare il proprio vasto collegio elettorale su base costante. L'emergere del cristianesimo stesso, almeno come reso nel racconto biblico, è in un senso importante una risposta a una svolta in quella direzione da parte dell'Impero Romano. Non è un caso che la Bibbia collochi esattamente la nascita di Gesù nel contesto del censimento di Augusto. Naturalmente, era risaputo che lo scopo del censimento era quello di facilitare e razionalizzare la tassazione in un enorme impero, e quindi ci aspetteremmo pensieri di una sorta di rivolta contro questa premessa di uno stato più invadente - qui questi pensieri assumono un significato spirituale modulo. Nella Bibbia Gesù è presentato, almeno inizialmente, come detentore di un metodo diverso e meno faticoso di conoscere il mondo. Mentre Augusto vuole conoscere il mondo per sapere come espropriarne le ricchezze allo scopo di governarlo da un centro lontano, dio, che non ha bisogno di tali trasferimenti di ricchezza, inietta nel mondo uno spirito di governo alternativo.

Tradotto dal Inglese al Italiano - www.onlinedoctranslator.com

L'impero alla fine vince questa battaglia, proprio perché adotta Gesù come proprio salvatore e continua a estrarre risorse, ma ora in suo nome. La battaglia è già per metà persa quando Gesù dà la sua famosa risposta alla domanda se il tributo di Cesare debba essere pagato o rifiutato.[21]Gesù qui tenta un compromesso, suggerendo che i mondi distinti della ragione di stato ("dai a Cesare") e della cultura civica ("dai a dio") possono vivere pacificamente separati se ogni regno riconosce l'altro come il suo altro.

Dopo il crollo dell'Impero Romano, ci vollero quasi mille anni in Europa perché gli ordinamenti di governo sviluppassero, sia pure entro estensioni territoriali molto più modeste, un'analoga nozione di esteriorità da principe a principato che il governo romano aveva assunto nei confronti delle società governate dai impero. Una divisione tra le logiche di base della cultura civica e il governo dello stato riprese nel periodo medievale prima nei territori che sperimentarono un primo sforzo di centralizzazione, come l'Inghilterra e la Francia, da dove si diffuse altrove, informando altri sistemi politici europei centralizzanti.[22]Ma per molto tempo si poteva ancora osservare una simbiosi relativamente maggiore tra la logica pratica del governo e la società civile nei centri più piccoli del commercio e della civiltà, come i sistemi politici confinati dell'Italia settentrionale e dei Paesi Bassi.

Qui, il riemergere di Stati forti e lo sforzo di resistervi o almeno di limitarne il potere, mostrano come la società civile si adegui allo Stato costruendo istituzioni parallele. Il più pertinente e noto di tali esempi storici sono i casi alternativi olandesi e svizzeri. Ciascuno dei due sistemi era basato sul riconoscimento da parte di uno stato di nicchie distinte per politiche autonome. Hanspeter Kriesi ha delineato la differenza in termini di come è costruita la nicchia.[23]Il modello olandese dei “pilastri” (*verzuiling*), che è sopravvissuto fino alla fine del ventesimo secolo, era basato su istituzioni sociali autonome, compresi i media e le scuole, assegnate a diverse comunità auto-organizzate. Man mano che progrediva verso la modernità, i pilastri del protestantesimo, del cattolicesimo e del socialismo sembravano bastare per un po' a spiegare la gamma delle possibili ideologie comunitarie. Ciascun pilastro possedeva capacità autonome in termini di controllo su una quota assegnata di istituzioni pubbliche. Il modello svizzero, invece, organizzava nicchie autonome in termini territoriali. Ciò presupponeva un certo grado di disuguaglianza, anche se ciò che contava di più era l'autonomia della comunità piuttosto che la piena uguaglianza tra cantoni con risorse diverse.

Il fatto che questi due modelli precedano lo stato-nazione e appartengano a due dei sistemi politici più longevi nel mondo odierno, corrobora l'argomentazione secondo cui l'enfasi fanatica sulla solidarietà unificata in tutta la società governata comunemente, come sostenuto nel nazionalismo di stato, non è un requisito necessario o addirittura auspicabile precondizione di stabilità dei sistemi politici. Nei due casi precedenti, lo Stato esisteva per regolare i rapporti tra nicchie di solidarietà e di autonomia variamente articolate. Così, nonostante la loro lunga

storia, queste due società ci hanno dato pochissimi eroi, o individui orientati verso sovranità suicide. Entrambe le storie enfatizzavano invece la razionalità pratica e un orientamento verso uno stile di azione volontario e su piccola scala sulla società, piuttosto che proposte grandiose ed eroiche.[24]

Ciò di cui di solito soffrono tali sistemi, tuttavia, è il problema di ricostituire nicchie in modo che corrispondano a nuove forme di lealtà. La logica organizzativa di una nicchia (ideologica o territoriale che sia) cessa di descrivere una nicchia realmente esistente quando i confini tra le ideologie si sfumano, o quando la territorialità non basta più come categoria di nicchia in un mondo dove le relazioni e le reti sono meno strutturate o influenzate da territorialità.[25]

Al contrario, una concezione anarchica della comunità come affiliata e scelta possiede in confronto la maggiore flessibilità per adattarsi alle mutevoli circostanze. Affiliazione significa che le comunità sono in definitiva esperimenti, non corpi collettivi congelati. Potrebbero essere costantemente realizzati e disfatti da attori liberi mentre scoprono, espandono e configurano solidarietà in risposta alla vita dinamica nel mondo. In questo modo, l'idea stessa di comunità potrebbe essere scissa dalla logica ossificante dell'istituzionalizzazione: se non come una sorta di "museo di storia sociale", non c'è bisogno impellente di mantenere una nicchia quando essa cessa di corrispondere a un organico , spazio significativo nella composizione di un tessuto sociale.

Una nicchia sociale così intesa - volontaria, flessibile, mortale - costituisce quindi uno spazio di anarchia in una società più ampia. Che un attore viva nella nicchia non significa che non viva anche in una società più grande, così come vivere in casa non significa che non ci si avventuri mai in una strada fuori casa. Il fatto che viviamo nella nostra nicchia sociale, e che possiamo anche nel corso del tempo ridefinirla, uscirne o creare una nicchia completamente nuova, significa che libertà e comunità si intrecciano intimamente nelle nostre menti. Non sono alternative l'una all'altra, perché la libertà anarchica, così intesa, è precisamente libertà di rifare lo spazio sociale che si abita con gli altri – vale a dire, libertà qui è libertà di rifare la propria comunità.

In ogni caso, gli esperimenti svizzeri e olandesi con società parallele non fornivano modelli adeguati per stati che aspiravano a un più forte senso di centralizzazione, come l'Inghilterra o la Francia. Lì, una concezione organica di "società organizzata al di fuori dello stato" potrebbe essere espressa non in termini di società parallele, ma piuttosto come una caratteristica della vita locale o provinciale. Al di là del livello del villaggio, l'idea di società organizzata al di fuori dello stato poteva esprimersi principalmente in reti ed etiche feudali, trasposte infine in un centro nazionale sotto forma di un rigido sistema di classe che poteva essere alterato solo al prezzo di guerre civili e violenti rivoluzioni. In confronto, le società parallele in uno stato decentralizzato generalmente generavano conflitti meno violenti perché avevano meno motivi per competere per lo stato o contro le sue richieste minime.

Questo può essere in contrasto con le attività dei signori o dell'aristocrazia in stati centralizzanti come l'Inghilterra o la Francia. In tali casi, gli incentivi per il conflitto orientato allo stato, così come per l'emergere della ragione di stato, erano più forti. In Inghilterra, il re doveva trovare una ragione sufficientemente distinta per evitare di essere sfidato o trattenuto dai signori ad ogni turno. Trovava quindi irresistibile cogliere ogni occasione che gli desse un motivo unico per una regolare estrazione che altrimenti avrebbe dovuto avvenire o attraverso negoziazioni minuziose o attraverso un tentativo incerto o costoso di schiacciare l'opposizione. L'evoluzione del *Danegeld* è un buon esempio qui. Verso la fine del primo millennio, dopo diverse sconfitte per mano di predoni invasori scandinavi, gli inglesi furono costretti a pagare un tributo che divenne noto come *Danegeld* per tenere a bada i danesi. Già all'inizio della prima metà dell'XI secolo, il *Danegeld* era diventata una regolare imposta che, non più legata al pagamento dei tributi, rimpinguava regolarmente le casse del re. Attraverso quella fonte, il re riuscì a mantenere un esercito e una marina e, nel frattempo, distinguersi ulteriormente dai signori.[26]

L'istituzione del *Danegeld* in Inghilterra può ovviamente essere affrontato come un incidente storico. Ma gli incidenti hanno lezioni da insegnare, perché sono invariabilmente assimilati in un inconscio di potere che è tutt'altro che accidentale. In primo luogo, l'episodio illustra come gli Stati abbiano difficoltà a rinunciare a nuove risorse anche dopo il superamento delle condizioni che avevano causato l'accidentale caduta di tali risorse in grembo allo Stato. In secondo luogo, una volta che queste risorse diventano aspettative regolari, aumentano non solo la distanza al potere ma anche l'autocomprensione generale tra la cultura del governo statale e quella della signoria consuetudinaria. In questo caso, il *Danegeld* finì per essere considerato come un prelievo di natura completamente diversa dalla consueta estrazione feudale. Il diritto del re non era semplicemente parallelo a quello dei signori. I signori erano già a conoscenza dello sforzo del re per allontanarsi da loro, e se cercavano di riportarlo sulla terra insistendo sul fatto che era semplicemente il primo tra pari, era proprio perché sapevano che avrebbe cessato di esserlo se data alcuna possibilità.

La lunga lotta tra il re inglese e i lord non accorciò questa distanza tra stato e signoria consuetudinaria, anche quando il re perse e anche se, secondo la tesi di Barrington Moore, fu proprio quella lotta per il privilegio tra re e lord a stabilire la fondamento della democrazia inglese. Il modello statale inglese di self-empowerment era in anticipo rispetto ai suoi concorrenti ed era quindi, in senso generale, anche il loro modello. Già nell'XI secolo assistiamo in Inghilterra all'emergere, da allora ininterrotto, dell'arte del governo statale come arte distinta, con analoghi sviluppi francesi solitamente un secolo indietro, mentre analoghi sviluppi tedeschi arrivano ancora molto più tardi, intorno all'età di Federico .[27]

Alla fine del diciottesimo secolo, nell'Europa occidentale, la ragione di stato si diffuse e iniziò ad essere elaborata in modo più formale sotto forma di ampie scienze accademiche. La ragion di Stato non serviva più a fini giuridici puri, né era intesa solo nel senso di "esteriorità del principe al principato", né, del resto, si riferiva semplicemente a una riscoperta dell'antico detto che il governo dello stato richiedeva regole e etica distinta da quella della cultura civica. Inoltre, a quel punto la ragione di stato cominciò a includere anche arti specifiche della pubblica amministrazione e della gestione, sistemi informativi, inclusi aggregati statistici, ed elaborati sistemi di controllo della popolazione.

Questa vasta espansione del regno delle operazioni coperte dalla ragione di stato significava che gli stati non potevano fingere di rispecchiare semplicemente la predisposizione naturale del libero commercio o l'opera della natura stessa. Questo cambiamento divenne più evidente nell'Europa del diciannovesimo secolo, dove non si vedeva più che lo stato emulava altre normali sfere della vita sociale (per esempio il commercio, la natura o la famiglia). Piuttosto, quelle stesse sfere cominciarono a essere pensate come subordinate in ultima analisi a un'unica macchina di governo, una macchina capace di incarnare tutto ciò che è nel suo dominio, compresa la sua stessa gente, un laico*corpo mistico.*[28]Dopo aver coltivato per secoli un sistema autoreferenziale di segni, logiche e modalità operative, lo Stato ha ora spalancato le sue vaste fauci sulla società civile. Non desiderava più essere distinto da esso o al di sopra di esso, come aveva cercato di fare per così tanto tempo.[29]Ora che aveva consumato tutto il resto con magistrale efficienza, si rivolse alla società civile per consumarlo e incorporarlo nel suo corpo totale.

LO STATO COME SOCIETA' CIVILE?

L'idea moderna di stato-nazione rappresenta l'epitome di questo tentativo di simbiosi tra stato e società; l'idea implica la piena incarnazione di un corpo sociale apparentemente coerente che chiamiamo*la nazione*nello Stato, e presuppone che lo Stato sia quindi uno strumento naturale e necessario di controllo, perché in effetti è costituito dallo stesso tessuto culturale, etico e solidale della società. Eppure la nazione non è la società civile, ed è davvero significativo che lo stato moderno non sia chiamato uno stato-società civile ma piuttosto uno stato-nazione. La nazione è un'idea astratta e manca di qualsiasi forma organizzativa senza lo stato, e come tale è più utile ai fini statali, poiché sostituire un'astrazione è più facile da giustificare che sostituire qualcosa che esiste già in qualche modo organizzato, tangibile, o forma visibile.

Unire concettualmente stato e nazione, tuttavia, pur giustificando ulteriormente l'estensione dello stato nella società, espone anche lo stato a problemi inaspettati a lungo termine. Il nazionalismo stesso non è un'idea primordiale ma storica, e come tale è suscettibile di possibile sostituzione o sovrapposizione con altre

concezioni di solidarietà. Inoltre, l'idea di uno stato-nazione presupponeva che la giurisdizione statale territoriale dovesse essere coestensiva con la distribuzione geografica della nazione, o che la nazione dovesse essere "riportata" nello stesso territorio a spese degli stranieri residenti. Queste presunzioni spesso significavano guerra con altri stati o all'interno di stati multinazionali, ma limitavano anche la capacità dello stato di difendere qualcosa di più universale della nazionalità. Ancora più problematico, l'idea stessa che lo stato rappresentasse il benessere di una nazione esponeva lo stato stesso alle richieste popolari di tale benessere, un compito che a volte era in conflitto con le dottrine economiche dominanti o aumentava i costi dello stato. Né l'idea, come oggi si scopre con sempre maggiore chiarezza,

Questi problemi, ovviamente, non significano che lo stato moderno abbandoni il suo fondamento ufficiale su una nazionalità o un'altra, o che il nazionalismo stesso come idea scompaia improvvisamente. Significa tuttavia che lo stato moderno richiederà sempre più di essere ancorato a idee più durevoli oa forme di esperienza sociale più sentite. È così che la società civile viene riscoperta nel pensiero centrato sullo stato. Si riscopre non come "società organizzata al di fuori dello stato", o come l'altro dello stato. Piuttosto, nel pensiero centrato sullo stato, la società civile è vista essa stessa come una caratteristica di uno stato sano. La sua ragion d'essere è migliorare lo stato, non offrirgli un'alternativa.

La letteratura che sposa questo modo di pensare la società civile incentrato sullo stato è virtualmente infinita. Un buon esempio delle esposizioni filosoficamente più sofisticate di questa idea negli ultimi tempi è quella di Dominique Colas *Società civile e fanatismo*. Colas dedica il suo libro a confutare la possibilità che qualsiasi società civile non sia pienamente unita allo Stato, affermando che lo "Stato di diritto*È*società civile."[30]Questo punto di vista si fonda su due premesse (la prima condivisa da molti altri commentatori, la seconda piuttosto innovativa). La prima premessa è che la società civile dipende per il suo essere dalla regolamentazione legale, che solo uno stato governato dalla legge può fornire. La seconda premessa, più filosofica, deriva dalla distinzione di Jacques Lacan tra il simbolico e il reale come universi chiusi in sé piuttosto che reciprocamente referenziati. Colas usa questa distinzione per associare il fanatismo all'orientamento verso il reale (qui*diretto*democrazia), un orientamento che nasce da un malinteso rifiuto del simbolico (qui*rappresentante* democrazia) come distorsione della realtà.

La prima premessa riguardante la legalità è esagerata. Anche se lo concediamo, non porta ancora a una necessaria simbiosi tra lo Stato di diritto e la società civile. Se i regolamenti giungono a qualsiasi società civile dall'esterno per qualsiasi motivo - ad esempio, per arbitrare conflitti all'interno della società civile - non ne consegue che un'agenzia di regolamentazione di questo tipo diventi essa stessa società civile. Il dinamismo della società civile non deriva semplicemente da istituzioni protette o regolate dalla legge statale. Deriva principalmente dal pragmatico

flessibilità e anche necessità della stessa vita associativa. Ciò significa che le istituzioni della società civile sopravvivono non grazie alla regolamentazione legale, ma fintanto che attraggono energie associative volontarie - e storicamente sono state queste energie associative a creare le relative normative istituzionali.[31] L'esperienza storica della società civile mostra che, nella misura in cui la regolamentazione istituzionale era un problema, è emersa dalle regole contrattuali che le istituzioni della società civile hanno sviluppato secondo necessità.

Quindi quello che sembra essere il problema qui è la necessità di giustificare lo stato piuttosto che la società civile. La tesi di Colas sulla presunta necessità dello Stato per la regolazione giuridica può quindi essere vista come una recente variazione sull'unica ragione difendibile dello Stato dal punto di vista liberale, cioè il Contratto sociale. In questo caso il contratto assume una forma letterale, in quanto lo Stato si giustifica sulla base di una presunta necessaria regolamentazione di una vita associativa altrimenti libera (e quindi presumibilmente caotica). Ma non c'è alcuna base storica per l'affermazione che lo stato stesso sia mai emerso da un contratto di qualsiasi forma, né c'è una base contemporanea per l'affermazione che esista per adempiere a qualsiasi contratto specifico. Come sosteneva con forza Nietzsche, l'evoluzione dello stato non può essere ricondotta a niente di più complesso di una presa di potere da parte dei potenti, che,

Naturalmente, il contratto sociale può essere affrontato in modo diverso. Non come descrizione di un vero e proprio processo storico, ma come espressione della speranza che lo stato e la società considerino effettivamente il loro rapporto come un contratto. Una relazione contrattuale significa che i partner del contratto sono*non* lo stesso (altrimenti non c'è motivo di un contratto!). La logica stessa di un contratto sociale, quindi, significa che gli unici aspetti dello stato che sono giustificabili sono quelli che chiaramente non sono società: agenzie di gestione che svolgono funzioni o servizi specifici o tecnici. Queste funzioni manageriali, così come le rivisiteremo nel capitolo finale, non presuppongono nulla di simile a uno stato come lo conosciamo.

La seconda premessa del vasto sforzo di Colas per fondere lo stato e la società civile è ugualmente incapace di sostenere l'edificio, sebbene sia formulata in termini più sofisticati. Il progetto di Colas, che si basa in parte sulla psicoanalisi lacaniana, considera la critica della rappresentazione o della mediazione a favore dell'immediatezza, della connessione diretta e della partecipazione come un segno di fanatismo. L'esempio prototipico di questo presunto legame tra la mente fanatica e il bisogno di immediatezza sono gli iconoclasti della Riforma, che dovettero abbattere tutte le rappresentazioni, fisiche o ideative, che si frapponevano tra loro e dio.

Secondo questa tesi, la mente fanatica è guidata dal desiderio di connessioni dirette, e quindi è incline a rifiutare il simbolico come uno sgradito ostacolo alla comunicazione con qualche vera essenza. Usando questo quadro, Colas procede a respingere non solo tutti i rifiuti della democrazia rappresentativa, ma anche ogni distinzione analitica di tale democrazia da quella civile.

società. Ciò include l'idea di Marx che la democrazia rappresentativa costituisca una forma particolare piuttosto che generale di società civile. Per Colas, la critica di Marx possiede un'affinità con il sospetto fanatico della mediazione (o della rappresentazione), un sospetto che dà luogo a una ricerca per scoprire il reale dietro il velo di una mediazione illusoria.

Il punto psicoanalitico di Colas è che il simbolico non è né un'illusione né un sostituto di qualche realtà, ma un regno autosufficiente e autoreferenziale, proprio come il reale. Il reale e il simbolo vivono esistenze separate, e se c'è qualche illusione, è proprio l'idea che il reale o il simbolico possano essere interpretati l'uno nei termini dell'altro. Estendendo questa analisi all'ideale moderno della democrazia e, più specificatamente, dei rapporti Stato-società civile, Colas conclude che criticare un ordine democratico perché basato sulla rappresentanza (o, come corollario, valorizzare la partecipazione come modello intrinsecamente migliore) deriva da l'orientamento fanatico verso l'immediatezza come unica forma legittima di relazione. Secondo questa tesi, la valorizzazione dell'immediatezza (o della partecipazione) rispetto alla rappresentazione è sostenuta da un (fanatico) sospetto di simbolismo. Questo sospetto, a sua volta, esige di mettere tutto il simbolismo, nella misura in cui è tollerato, al servizio del reale.

Il problema principale con l'approccio di Colas non è necessariamente che il reale e il simbolico debbano essere argomentati per essere collegati, né che uno implichi un ordine di razionalità superiore rispetto all'altro. A un livello più basilare, il problema è che Colas presuppone che tutte le rappresentazioni operino allo stesso livello, e quindi non fa alcuna distinzione tra almeno due arti della rappresentazione: una “neutra” e una radicata nelle relazioni di potere.[32]Come usato nelle relazioni di potere, il simbolismo (o la rappresentazione) ha sempre lo scopo di suscitare qualche effetto, anche se possiamo scambiare la rappresentazione per fare qualcosa di diverso da ciò per cui potrebbe essere intesa. La rappresentazione può anche significare cose diverse per spettatori diversi. Certe rappresentazioni circolano più ampiamente di altre, e alcune - specialmente quelle legate al nazionalismo statale e al decoro del potere statale - sono esplicitamente progettate per suscitare risposte specifiche e uniformi.

Volendo esplorare solo quelle rappresentazioni legate ai rapporti di potere, possiamo ipotizzare, a scopo illustrativo, una semplice dicotomia in termini di origine nei rapporti di potere: rappresentazioni originate dal basso contro rappresentazioni originate dall'alto. Nessuno dei due è progettato per operare in modo innocente o in un regno autosufficiente, e di solito sono carichi di tutti i tipi di riferimenti al reale, anche se lo stesso simbolo può essere usato per riferirsi a cose reali diverse, e anche se potrebbe non riuscire a suscitare la reazione che era prevista da esso.[33]I simboli legati alle relazioni di potere possiedono dinamismo (possono essere osservati, rifiutati, reinterpretati, dimenticati, sostituiti, ecc.), proprio perché entrano in uso diretto nelle arti quotidiane del conflitto che sono insite in quelle relazioni.

La stessa complessità si riscontra nel fanatismo, che nel progetto di Colas si identifica semplicemente con il rifiuto della rappresentazione e del simbolismo. Nella misura in cui si innesta nei rapporti di potere, il fanatismo può nascere dal basso, come rifiuto della mistificazione del potere. Il fanatismo in questo caso non è quindi altro che la consapevolezza che il simbolismo è una di quelle risorse che i potenti hanno utilizzato per aumentare il proprio vantaggio. Se le lotte per il potere comportano la sottrazione di quante più risorse possibili al tuo avversario, allora un assalto all'uso del simbolismo da parte del tuo avversario, lungi dall'evidenziare un rifiuto fanatico del simbolismo in quanto tale, costituisce una valutazione dell'equilibrio del potere. È quindi una tattica di lotta pianificata e mirata. La lotta non è contro il simbolismo; è contro il tuo nemico.

Il fanatismo delineato da Colas può nascere anche dallo Stato, e precisamente da uno Stato liberale, laico, moderno, di diritto. In altre parole, il fanatismo può essere un prodotto perfettamente naturale della ragione di Stato. Se un tale stato considera la maggior parte della sua società superstiziosa, premoderna, irrazionale o vive nel perpetuo rifiuto di vedere la benevolenza dello stato e apprendere da esso i principi della modernità o della moralità, lo stato allora acquisisce ogni incentivo ad attaccare il simbolismo folcloristico in il nome di sobrietà razionale - si pensi, ad esempio, alla Turchia kemalista primitiva, dove lo stato ordinava agli uomini di togliersi il fez in modo che potessero "diventare" moderni, proprio perché costretti a *apparire* moderno.

Il problema, quindi, non è che il reale sia migliore del simbolico. Piuttosto, la questione riguarda quando il simbolico diventa nient'altro che un altro strumento in una vera battaglia. È qui che la critica della rappresentazione di Marx viene fraintesa. Per Marx, il problema fondamentale non è la rappresentanza in generale, ma come essa opera nelle condizioni moderne e, per quanto qui ci interessa, come indebolisce la società civile. Ad esempio, se la rappresentazione moderna si svolge in un ambiente caratterizzato dall'atomizzazione individuale e da legami sociali deboli, dove individui isolati potevano solo immaginare forme astratte di connessione tra loro, allora la rappresentazione rappresenta solo questi legami astratti e, inoltre, li rappresenta come un'alternativa a società civile.

In tali condizioni, la rappresentanza, poiché non rappresenta legami realmente esistenti nella società, assicura solo una manipolazione del potere più pesante che altrimenti. Questo è infatti il modo in cui Marx analizza le radici del successo di attori opportunisti come Luigi Napoleone, che riuscì a monopolizzare il potere mettendo l'una contro l'altra varie classi mal organizzate. Il fatto che Luigi Napoleone avesse tra i contadini la sua più forte base di appoggio derivava proprio dalla condizione di atomizzazione e isolamento dei contadini gli uni dagli altri; "[come] le patate in un sacco fanno un sacco di patate", i contadini non avevano alcun legame organico diverso da quello che un forte leader individuale avrebbe incarnato. Luigi Napoleone è quindi a *simbolo*. Questo

il simbolo, a sua volta, è possibile non perché la realtà ne abbia bisogno, ma perché aggiunge qualcosa alla realtà senza la quale la realtà potrebbe vivere. Il simbolo qui potrebbe davvero non fare nulla per la realtà, e quindi non sarebbe discutibile, se non avesse fatto uso della realtà, e nel processo l'avesse alterata, nelle sue lotte contro altri simboli.

Il simbolico e il reale sono quindi entrambi giocattoli pericolosi. Potrebbero davvero essere in grado di vivere felici nei loro compartimenti separati. Ma affermare che non si violano a vicenda trascura il modo in cui nelle lotte di potere sono costretti a farlo. L'aggressione reciproca del reale e del simbolico costituisce una caratteristica fondamentale di un mondo di potere e contropotere, dove diverse risorse sono arruolate per la lotta. I potenti useranno il reale*E*il simbolico e il debole, avendo in realtà un arsenale più piccolo, ingrandiranno i loro simboli o attaccheranno quello che potrebbero credere essere il fianco più esposto dei potenti - e questo è il simbolo del loro potere.

LE RISPOSTE DELLA SOCIETA' CIVILE

Le risposte della società civile all'espansione storica dello stato hanno posto la società civile di fronte a tre scelte: diventare lo stato, addomesticare lo stato o sostituire lo stato. Data l'evoluzione dello Stato moderno, la terza opzione è apparsa a lungo la meno realistica, anche se una variazione su questo tema è stata proposta dall'anarchismo e dal socialismo ottocenteschi (sebbene l'alternativa allo Stato in quel caso fosse raramente espresso in termini di società civile). Né la prima opzione sembrava coerente con alcuna definizione di società civile, fino ai recenti esperimenti logici discussi nella sezione precedente. E in ogni caso lo Stato moderno non aveva alcun motivo valido per radicarsi così fortemente o esclusivamente nella società civile, quando lo stato potrebbe trovare una base in un'idea più astratta più adatta al suo progetto di incarnazione totale della società, ad esempio la nazione. Così per molto tempo la seconda opzione, cioè l'addomesticamento, e come corollario anche l'utilizzo dello Stato, è diventata l'obiettivo preferito, e più accettato, della società civile.

Questa idea è stata espressa in modi diversi, ma alla base c'era una concezione persistente che lo stato fosse qualcosa di diverso dalla società, ma anche che fosse nella natura dello stato estendersi nella società se ne avesse la possibilità e aumentare il suo controllo su di essa . Nel diciassettesimo secolo John Locke era già a conoscenza di questa formula, e la sua famosa argomentazione secondo cui lo stato doveva la sua esistenza ai suoi cittadini più di quanto il cittadino dovesse la sua allo stato può essere compresa proprio in questo contesto. L'argomentazione postulava che le relazioni Stato-cittadino fossero basate sul sospetto e su manovre delicate per evitare gli eccessi, piuttosto che basate sulla reciproca complementarità. Anche se sia lo stato che il cittadino avevano bisogno l'uno dell'altro, nell'argomentazione di Locke i confini così come i limiti della gratitudine tra loro devono rimanere

chiaro e distinto. Ai tempi di Locke, lo stato non incarnava ancora la società. Il suo compito era semplicemente quello di proteggere i frutti del lavoro (che per lui erano significati nella proprietà privata). Ovviamente, un compito così limitato non richiedeva allo stato di estendere ulteriori rivendicazioni riguardo alla sua posizione per uno spirito essenziale, collettivo o storico del "popolo".

Eppure anche ai suoi tempi Locke era già sulla difensiva; la sua stessa argomentazione era una risposta a un'etica politica invadente secondo la quale lo stato incarna la società o la rappresenta. Ulteriori tentativi filosofici di rivendicare un ruolo originario per la società civile, cioè di far risalire i fondamenti dell'ordine politico alla società civile piuttosto che allo Stato, e di difendere la società civile da uno Stato che la consumi e la incorpori nel proprio corpo sovrano , poteva solo sperare di ritardare ciò che alla fine del XIX secolo era stato ampiamente realizzato in Europa. Il ricco corpus di letteratura ora disponibile sulle storie del nazionalismo dimostra quella trasformazione; in particolare, mostra come la più antica solidarietà “proto”-nazionale (cosmopolita, volontaria, non esclusiva, prosaica, pacifica) generata all'interno della società civile autonoma,[34]

Meno notato in quella letteratura, invece, è il graduale declino del mito del Contratto sociale tra stato e società, un declino così graduale da risultare complessivamente impercettibile, ma evidente in una lunga sequenza di piccoli emendamenti. Ad esempio, la trasformazione della dottrina dell'equità che regolava la tassazione dei redditi in Europa e negli Stati Uniti: qui l'equità è stata gradualmente reinterpretata in modo che, verso la fine dell'Ottocento, invece di riferirsi - come era avvenuto - a quali benefici il cittadino dovrebbe ricevere dall'essere tassato, iniziò a riferirsi esclusivamente alla capacità contributiva del cittadino.[35]Reinterpretare in questo modo una dottrina così basilare come l'equità fa nascere stati più fiduciosi del loro potere sulla società. Inoltre, provoca il trionfo finale di*ragion di stato*, che in questo caso era orientata alla stabilizzazione delle entrate proprie dello Stato, al di sopra di ogni altra e più antica considerazione.

Così, alla fine del diciannovesimo secolo, la concezione di Locke della priorità della società civile rispetto allo stato era stata lasciata nella polvere. Allo stesso tempo, possiamo identificare l'emergere nei paesi occidentali, e in una certa misura in Giappone, di due traiettorie compensative che a prima vista sembravano rafforzare il legame tra Stato e società. La prima traiettoria ha comportato l'ampliamento della democrazia ampliando il diritto di voto, la seconda ha comportato l'espansione del ruolo di assistenza sociale dello Stato. Entrambe le operazioni, tuttavia, hanno solo evidenziato lo Stato stesso come il punto focale di tutte le energie e campagne politiche, e quindi hanno insegnato alla società civile a trattare lo Stato come il destinatario ultimo delle sue deliberazioni, piuttosto che semplicemente come una tra molte altre fonti di azione in vita sociale e politica. Né democrazia in espansione né stato

i ruoli di assistenza sociale hanno alterato la ragione statale, ed entrambi hanno solo consentito allo stato di espandersi ulteriormente per occupare nuovi spazi sociali più ampi.

La traiettoria democratica consisteva nell'espandere il diritto di voto. I leader della rivoluzione americana sembravano aver avuto un'idea chiara di chi intendessero per "popolo". Il popolo era costituito da possidenti bianchi, che si sentivano abbastanza insultati dal tentativo del re di tassare le colonie per fomentare una ribellione, e che per lungo tempo rimasero l'unico gruppo autorizzato a votare. Ma come negli esperimenti parlamentari inglesi o francesi, i parametri di chi costituiva il popolo - e più precisamente, chi poteva votare - furono gradualmente ampliati per includere circoli più ampi della popolazione.[36] Man mano che gli stati imparavano gli uni dagli altri nuove arti per assorbire la società nel loro corpo, la traiettoria democratica divenne più globale. Nel 1890 in Giappone, ad esempio, solo i contribuenti sostanziosi potevano votare per la Camera dei rappresentanti, una clausola che garantiva che l'elettorato non costituisse più dell'1% della popolazione. Nei successivi tre decenni, il requisito fiscale fu gradualmente abbassato, fino a quando fu definitivamente abolito nel 1925.[37]Il caso giapponese illustra come uno stato in rapida democratizzazione abbia sentito la stessa necessità di quegli stati che si stanno democratizzando a un ritmo glaciale (ad esempio, l'Inghilterra), di testare e calcolare attentamente rischi e benefici per esso, prima di incorporare o fornire diritti democratici a ulteriori categorie di la gente.

Ragione di Stato significa che lo Stato pensa sempre a se stesso prima di pensare al suo popolo, che deve salvarsi prima di poterlo salvare. Ciò significa anche che lo stato deve definire le persone in modo tale da minimizzare il pericolo che possono rappresentare per esso e stabilizzare il potere che ha su di loro. Da un lato, ciò indicherebbe che escludendo una rivoluzione, la democrazia concessa dall'alto è concessa solo quando non ha conseguenze evidenti per quanto riguarda il normale funzionamento di un sistema politico già costituito.[38]D'altra parte, l'estensione del diritto di voto sembra storicamente correlata con l'emergere di forme di controllo più panottiche, che garantiscono l'estensione preventiva e la normalità del potere statale nella società indipendentemente dall'esito elettorale. Questa duplice garanzia di potere e coerenza non protegge, ovviamente, governi, ministri e presidenti dalla sostituzione. Ma protegge e persino rafforza lo stato come istituzione di ultima istanza.

La seconda traiettoria nello spostamento da parte dello Stato della società civile come teatro dell'azione sociale è consistita nell'estensione delle garanzie di welfare, gradualmente dalla fine del XIX secolo fino agli anni Sessanta. Jens Alber fa risalire l'origine del welfare state alla necessità dei regimi autoritari di ottenere il sostegno pubblico.[39]La tesi suggerisce che il welfare servisse inizialmente come alternativa all'estensione del diritto di voto. Il quadro però si fa presto sfocato, in quanto gli Stati democratici estendono anche il welfare a tempo debito, e in quanto Stati autoritari, non più in grado di garantire stabilità semplicemente con il welfare, ex-

tendere i diritti democratici. Gli stati che sono generalmente considerati i più efficaci nel generare stabilità e legittimità alla fine combinarono entrambi gli schemi, mentre gli stati autoritari sperimentavano la democrazia ei governi democratici imparavano l'imperativo di estendere il welfare.

Naturalmente, la storia di queste due traiettorie non è priva di problemi, soprattutto in Occidente. La traiettoria democratica è stata interrotta in Germania, Spagna, Grecia, ed è arrivata pericolosamente vicina all'eliminazione in Francia alla fine degli anni Cinquanta. Ma la traiettoria del benessere sembrava più difficile da rinnegare una volta in atto, fino ad oggi. Tuttavia, nel lungo periodo, la ragione statale impone che sia il benessere che la democrazia siano in linea di principio superflui se rappresentano una seria minaccia per lo stato. Democrazia e welfare non costituiscono l'essenza di nessuno Stato. Sono invenzioni storiche con significati e portata diversi, date le condizioni del momento. E in quanto tali, democrazia e welfare sono meglio intesi come compromessi dello Stato, offerti in cambio della sua sostituzione con la società civile. E i compromessi possono sempre essere annullati una volta che non sono più necessari.

Altrove nel mondo, la moderna ragione di stato di solito se la cavava meno brillantemente. Solo per un breve periodo dopo l'indipendenza molti stati africani, ad esempio, potrebbero sostenere una buona volontà pubblica sufficiente per sperimentare i primi elementi costitutivi del modello dello stato che incarna la società. Le scarse risorse a disposizione dello stato postcoloniale, in generale, assicuravano che non avrebbe avuto successo né nel compito democratico né in quello assistenziale che erano necessari affinché il modello funzionasse effettivamente. Ben presto lo stato postcoloniale si rese conto che poteva mantenere il suo controllo sulla società semplicemente attraverso il controllo coercitivo antiquato.[40]Negli anni '70 e '80, la crisi del debito ei programmi di aggiustamento strutturale hanno messo l'ultimo chiodo nella bara della traiettoria del benessere in gran parte del mondo postcoloniale. Questo è stato anche il caso di alcuni stati che disponevano di risorse naturali importanti come il petrolio, ma erano altrimenti ostacolati da una società abbastanza grande da complicare i tentativi di controllo e incorporazione (ad esempio, Algeria, Nigeria, Indonesia). Negli anni '90, le pressioni della globalizzazione e gli sforzi dello Stato per rispondervi hanno ulteriormente indebolito la traiettoria del welfare quasi ovunque, poiché i governi si sono trovati costretti a ridurre i debiti, tagliare i budget e ritirarsi da molti ruoli economici e sociali nell'interesse di rafforzare il mercato libertà. Allo stesso modo,

Quando tali processi rendono lo stato sempre meno significativo, diventa possibile riportare nella nostra valuta politica una concezione più antica e da tempo dimenticata della società civile: la società civile come alternativa allo stato, vale a dire la società civile come il teatro della politica non centrata sullo Stato, politica costituita dal libero e non esclusivo gioco di interessi

e visioni del mondo.[41]Diventa possibile parlare in questo modo quando ci rendiamo conto che la forma democratica dello stato moderno non è in grado di fare altro che offrire la potente macchina dello stato stesso come campo di battaglia per la supremazia e l'esclusione tra interessi e punti di vista contraddittori che pervadono la società. Qualsiasi stato può in teoria o in pratica diventare più democratico, ma nel processo anche sempre più privo di*collettivo*scopo. La più ampia democrazia, dopo tutto, è ancora sottolineata dall'idea che alcuni interessi (sia di una maggioranza che di una minoranza particolarmente intraprendente e quindi preminentemente eleggibile), possano monopolizzare il potere ed escludere altri interessi e visioni del mondo.

LO STATO FISCALE E LA POLITICA DI ALLEANZA

L'analisi del ruolo della tassazione nella crescita degli Stati moderni come strumenti di potere sulla società è giustificata dalla sua chiara rilevanza per le storie di resistenza alle rivendicazioni statali da parte di varie classi, nonché per l'evoluzione associata dell'idea compensativa della rappresentanza democratica . Negli stati moderni in particolare, la tassazione è stata associata a nuove idee di giustizia socioeconomica e redistribuzione, proprio quando quelle stesse idee si sono sposate con l'azione statale. La tassazione come mezzo per illustrare le relazioni tra stato e società civile è ulteriormente giustificata dai frequenti riferimenti ad essa in varie storie statali non solo come fonte di potere statale, ma anche come pratica che richiede una giustificazione filosofica e pratica. Il tema della tassazione implica anche qualcosa su come lo stato sviluppa la conoscenza dei suoi cittadini e del loro lavoro, abitudini e risorse. Inoltre, la tassazione regolare è stata un fattore decisivo nel potenziare la capacità dei governi, specialmente quelli con ambizioni imperiali di diventare potenze coloniali, militarizzarsi su base permanente e andare in guerra più regolarmente e in modo più devastante che mai. La discussione che segue non vuole essere un'argomentazione contro la tassazione. Piuttosto, si intende illustrare come la tassazione produca molto più potere statale che bene sociale quando si afferma l'idea che la quota delle entrate sociali destinate al bene comune dovrebbe essere raccolta e distribuita dallo stato piuttosto che direttamente dai liberi cittadini. militarizzarsi su base permanente e andare in guerra più regolarmente e in modo più devastante che mai. La discussione che segue non vuole essere un'argomentazione contro la tassazione. Piuttosto, si intende illustrare come la tassazione produca molto più potere statale che bene sociale quando si afferma l'idea che la quota delle entrate sociali destinate al bene comune dovrebbe essere raccolta e distribuita dallo stato piuttosto che direttamente dai liberi cittadini. militarizzarsi su base permanente e andare in guerra più regolarmente e in modo più devastante che mai. La discussione che segue non vuole essere un'argomentazione contro la tassazione. Piuttosto, si intende illustrare come la tassazione produca molto più potere statale che bene sociale quando si afferma l'idea che la quota delle entrate sociali destinate al bene comune dovrebbe essere raccolta e distribuita dallo stato piuttosto che direttamente dai liberi cittadini.[42]

Storicamente, il potenziamento del potere statale al di là di pochi ruoli amministrativi di routine difficilmente poteva essere realizzato senza il saccheggio statale di nemici esterni o interni o fonti di ricchezza. Nell'Europa della prima età moderna, la varietà di metodi di estrazione associati alla costruzione di stati e imperi, da singolari usurpazioni come quella di Filippo IV della ricchezza dei Templari, a regimi di trasferimento di ricchezza epocali come il saccheggio iberico del Nuovo Mondo, erano tutto ancora parte di un atteggiamento prosaico degli Stati verso la questione delle loro risorse. Molti degli atti episodici di saccheggio

può aver accresciuto il potere dello stato saccheggiatore per un certo periodo, ma non sistematicamente. Questi episodi continuarono a segnare stati sottosviluppati privi di principi costanti, e gli atti di saccheggio, anche quando erano abituali, servivano solo a ricordare che lo stato non era società, era esterno alla normale vita civile e sospettosamente al di sopra della comune etica transazionale. Analiticamente, quindi, gli atti di saccheggio possono essere distinti dalle rapine in autostrada solo in quanto sono organizzati a un livello superiore.

Lo stato premoderno in Europa dovette rassegnarsi all'irregolarità di qualsiasi entrata extra rispetto alle tasse regolari, che erano troppo modeste per darci il tipo di stato che abbiamo conosciuto dalla modernità. Queste tasse, a loro volta, erano limitate dalla capacità delle città forti di strappare al principe concessioni spesso sgradevoli in cambio di esse; dalla resistenza dei signori a qualsiasi tentativo del re di rafforzare il suo potere a loro spese; dallo status inferiore degli oggetti fiscali stessi e dalla miseria della maggior parte dei contadini che erano i veri contribuenti.

La connessione tra il desiderio dello Stato di un reddito regolare e l'evoluzione dell'idea di democrazia rappresentativa è evidente nella lunga storia della tassazione, in particolare quando la tassazione era diretta alle classi sociali che potevano opporre una certa resistenza. Lo storico Carl Stephenson ha dimostrato che, lungi dall'essere un'invenzione originale della fine del 1700, un principio come “nessuna tassazione senza rappresentanza” era in realtà radicato nel pensiero medievale.[43]In una rappresentazione dinamica, Stephenson individua le origini di istituzioni come la Camera dei Comuni inglese e proprietà simili altrove in Europa agli imperativi di un nuovo sistema di tassazione. Tale sistema ebbe origine con la crescita dei comuni liberi, più difficili da tassare per il principe senza il loro consenso.[44]

Quello che abbiamo qui è un quadro dialettico. Il sorgere di città libere e di altre fonti di sovranità che potrebbero affermarsi contro il principe (o addirittura ospitare i suoi nemici) aumenta il suo costo di governo, allo stesso tempo rendono difficile che tale costo venga estorto nel consueto modo coercitivo . Piena di forze opposte e dinamiche come la borghesia commerciale in città precedentemente sfuggite al feudalesimo e diffidenti nei confronti del principe, feudatari sospettosi di entrambi e un principe costantemente sfidato da una miriade di nemici esterni e interni, la società tardomedievale difficilmente poteva intrattenere regolari rapporti di fiducia come base per l'azione politica. L'infida conquista veneziana di Costantinopoli con il pretesto delle Crociate è un famoso esempio di tale ambiente,[45]La fiducia come possibile etica delle relazioni politiche potrebbe quindi essere osservata in sfere sociali molto specifiche, anche se a volte ampie, ad esempio come sancito da lealtà feudali o virtù cavalleresche.

In questa luce operavano solo norme stabili di mutuo obbligo *entro* gruppi sociali che avevano confini netti. La cultura civica di tali gruppi è stata modellata o in accordo con l'etica di una classe ben definita, o in virtù del confinamento territoriale. Attraverso tali gruppi, la politica medievale ha evidenziato la nozione di alleanze temporanee e transitorie forgiate tra gruppi che non si poteva immaginare di essere collegati tra loro da qualcosa di diverso da un'ostilità comune e più profonda verso altri gruppi. I governanti che consideravano i proprietari terrieri feudali come i loro principali concorrenti, ad esempio, potevano allearsi con le classi commerciali sempre più ricche delle città. Tale alleanza era considerata dal principe e dalle classi commerciali allo stesso modo poco più di un matrimonio temporaneo di convenienza.[46]

Entro la fine del diciassettesimo secolo in Europa, iniziamo a testimoniare l'emergere di una nuova etica statale rispetto alla questione di come garantire un reddito statale regolare. In Inghilterra, i cui schemi su questo punto hanno immediatamente informato gli stati concorrenti, la questione è stata posta come quella di superare quello che lo stato ha identificato come un dilemma permanente di carenze fiscali. Non si considerava più un corpo politico che operava ordinariamente sotto i dettami del minimalismo fiscale, che poteva occasionalmente godere di splendidi sebbene effimeri eccessi. Lo schizzo di Donald Winch di quella trasformazione illustra chiaramente come i nuovi atteggiamenti nei confronti delle finanze statali fossero il risultato di un panorama peculiare in cui lo stato inglese doveva cercare modi per aggirare i suoi nemici interni. Lega le origini della Banca d'Inghilterra all'indomani della Gloriosa Rivoluzione del 1688. Inizialmente, la Banca ha offerto a un nuovo governo non ancora abbastanza sicuro della propria legittimità di imporre tasse con l'unica altra alternativa per finanziarsi. Tuttavia, quella soluzione rapida si rivelò dannosa, poiché il prestito governativo, iniziato nel 1692, divenne la base per una tassazione più pesante per un intero secolo dopo.[47]

Ma proprio come il nuovo trucco dello stato inglese è stato appreso dagli stati concorrenti, l'altra faccia della stessa lezione, vale a dire l'indebitamento statale e di conseguenza l'aumento delle tasse, è stata appresa rapidamente altrove e altrettanto bene da coloro che dovevano pagare le tasse. I coloni di New York negli anni Trenta dell'Ottocento, ad esempio, insistettero per sottoporre a referendum tutte le emissioni di obbligazioni governative, poiché consideravano il prestito poco più che una forma differita di tassazione. In un'affermazione di sovranità popolare sul bilancio governativo, a loro importava poco che potessero spegnere progetti di lavori pubblici benigni. La lezione inglese fu che nessun governo che diventasse ricco con mezzi diversi dal trasferimento diretto e volontario di risorse da parte dei suoi elettori sarebbe rimasto benigno a lungo.[48]

I pericoli politici del debito pubblico erano ancora evidenti quasi un secolo dopo per Immanuel Kant, che allora citò l'Inghilterra come il miglior esempio di come

un governo che espande le sue risorse attraverso il debito mette in pericolo i principi fondamentali della convivenza da lui stabiliti*Pace perpetua.*[49]

In alternativa alla tassazione, il debito ha offerto al nascente stato moderno il primo assaggio di una vera indipendenza dagli altri centri di potere della società. Qui, *ragion di stato*banchetta, almeno temporaneamente, sulla mancanza di necessità da parte dello Stato di giustificare la richiesta di maggiori risorse dalla società. Anche se questo non porta necessariamente al dispotismo, porta certamente ad un allargamento degli orizzonti ideativi della ragione di Stato. Ad esempio è stato proprio attraverso il debito, ci ricorda Winch, che il governo inglese è riuscito a placare il parlamento ea indebolirne il ruolo.[50]In sostanza, fu il debito che alla fine permise al governo inglese di vincere battaglie contro avversari interni di una portata che aveva rovesciato due re nel secolo precedente. La natura straordinaria di quel risultato fu che l'Inghilterra, così come altri stati che in seguito furono ispirati dal suo esempio, poterono aumentare il loro potere senza trascurare quella che si dimostrò più e più volte essere una saggia sensibilità alle rivolte fiscali. Winch sostiene che più di cento anni di quella politica hanno prodotto una sola perdita per la Corona, vale a dire le colonie americane, dove sostiene che la suddetta sensibilità alle rivolte fiscali non ha tenuto.[51]

La storia, tuttavia, è più complessa, soprattutto se vista dal punto di vista dei coloni americani piuttosto che della Corona. James Ring Adams mostra che alla vigilia della rivoluzione americana, i coloni americani erano in realtà tassati molto leggermente, rispetto ai sudditi britannici nella stessa Inghilterra. Nel suo resoconto alternativo, la rivoluzione americana sembra più intesa a proteggere una posizione privilegiata di relativa libertà dalla tassazione, che a protestare contro i prelievi eccessivi da parte di un potere dispotico. Così la politica inglese volta a costruire uno stato forte con scarso ricorso al tipo di estrazione diretta che aveva fatto perdere la testa ai re in passato, valeva anche nelle colonie nordamericane, anzi, più che nella stessa Inghilterra. La rivolta fiscale americana, quindi,

Nel frattempo, lo stato inglese ha scoperto una difficile equazione: mentre finanziare il governo attraverso la tassazione può autorizzare i costituenti contribuenti, nella misura in cui devono essere più alleviati che soppressi, finanziare il governo attraverso il debito quasi sempre autorizza i creditori. Quell'equazione è raramente venuta meno in tre secoli: quando Bill Clinton scoprì con stupore quando assunse l'incarico nel 1993 quanto le sue mani fossero legate dai commercianti di obbligazioni, stava semplicemente riscoprendo una lezione già vecchia. Nel diciottesimo secolo, il regolare indebitamento statale aveva portato non solo all'emergere di forti mercati dei capitali, ma anche a una nuova empia alleanza tra lo stato e le leggendarie compagnie charter attive a livello globale di quell'epoca. Oggi,

Il punto centrale qui è che sia la tassazione che il debito portano a risultati diversi in termini di come i nodi di potere sono disposti l'uno rispetto all'altro. Mentre i nodi di potere nello stato fiscale si polarizzano tra uno stato apologetico e minimale e una società civile sicura di sé, i nodi di potere nello stato del debito si polarizzano tra uno stato preminente da un lato e interessi monetari dall'altro. Poiché la società civile si trova solo su una delle due strade che conducono lo Stato alle risorse che cerca per espandere la propria ragione, lo Stato può trovare il viaggio sull'altra strada, politicamente meno ingombrante e più orientata al profitto, più di suo gusto. Allora sia lo stato che il capitale finanziario iniziano a pensare allo stesso modo e traggono conforto dall'intraprendenza reciproca.

Tuttavia, questo è solo l'inizio della nostra storia moderna. Armato di questo rinnovato senso di potere e di fiducia, lo stato comincia a imbarcarsi in estensioni sempre più costose del suo dominio di attività, e nel processo non può fare a meno di costringere gli stati concorrenti a fare altrettanto, come dimostrano abbondantemente gli sviluppi politici del XIX secolo in Europa. Ciò significava essenzialmente che lo stato, indipendentemente da quanto indipendente dai suoi componenti contribuenti cercasse di diventare, alla fine doveva tornare da loro per chiedere più prelievi regolari. Come Hume e i primi coloni americani sapevano (e come la loro progenie a tempo debito se ne dimenticò), il debito e la tassazione non erano percorsi alternativi, sebbene la miopia abituale o intenzionale induca inizialmente a considerarli tali.

L'indebitamento come mezzo per rinviare la tassazione non era semplicemente una questione di esigenza fiscale. C'era certamente da aspettarselo che lo stato avrebbe dovuto tassare di più per estinguere il suo vecchio debito, ma la trasformazione più consequenziale fu che quando tornò ai suoi elettori con nuove richieste fiscali, lo stato del diciannovesimo secolo aveva cessò da tempo di essere il vecchio ordine prosaico che era stato una volta. Il "primo tra uguali" era essenzialmente diventato semplicemente un primo, senza eguali: anche con controlli ed equilibri, la gerarchia dello stato al di sopra della società si era già affermata come un fatto storico.

Così fu solo nel diciannovesimo secolo, ad esempio, che l'imposta sul reddito, prima molto odiata, divenne finalmente un'imposta regolare in Inghilterra e altrove in Europa. Gli Stati che riescono a mantenerlo in vigore al di là delle condizioni di emergenza iniziano a rendersi conto del suo valore nella stabilizzazione del reddito statale, secondo, ovviamente, l'interpretazione degli Stati di ciò che significa stabilità fiscale. Negli Stati Uniti il processo è stato più movimentato; l'imposta sul reddito dovette aspettare un altro secolo per diventare un prelievo regolare, nonostante sporadiche applicazioni in caso di emergenza, come la guerra del 1812 o la guerra civile, o in circostanze molto controverse nel 1894.[52]Ovunque, però, la lezione è stata la stessa: nel momento in cui è diventata un obbligo regolare piuttosto che una misura urgente e temporanea, l'imposta sul reddito è stata correlata con una politica imperiale più aggressiva da parte dello Stato che l'ha imposta. In Inghilterra e in Francia le prime salve del colonialismo sono correlate

con la regolarizzazione dell'imposta sui redditi; negli Stati Uniti, la campagna per un'imposta permanente sul reddito prese slancio con la guerra ispano-americana e successivamente con le virili esibizioni internazionali di una nuova marina da parte di Theodore Roosevelt.

In ogni momento in cui divenne regolare, l'imposta sul reddito fu vista come una fonte essenziale per aumentare le entrate statali da altri tipi di tasse e tasse, come dazi, accise, vendite, affitti e così via. A differenza di quelle altre fonti, l'imposta sul reddito, poiché prelevava denaro direttamente dalle singole famiglie, appariva - e lo è tuttora - come un'intrusione nella privacy e presupponeva controlli panottica in un modo che altre fonti di entrate governative non avevano. In effetti, non c'è esempio migliore del panopticon di Jeremy Bentham nella società moderna dell'agenzia di riscossione delle imposte: il rispetto da parte dei cittadini dell'obbligo di fornire informazioni fedeli sulle loro finanze si basa sul loro timore della capacità implicita di tale agenzia di monitorare tutto e identificare imbroglioni da milioni di contribuenti.[53]

Mentre la natura solitamente progressiva dell'imposta sul reddito è sempre stata utilizzata per distinguerla come un metodo più democratico e giusto per ottenere entrate statali rispetto ad altre forme di tassazione più uniformi, essa era e continua ad essere considerata da un numero consistente come la più spaventosa e temuta forma di tassazione, proprio per il grado unico di intrusione nell'attività privata di ciascuno che presuppone come prerogativa governativa. Proprio per tale ragione l'imposta sul reddito non è mai stata vissuta semplicemente come un'altra fonte di entrate statali tra le tante. Perché presuppone un tipo di governo del tutto diverso e, come tale, deve essere chiaramente distinto da altre fonti in qualsiasi critica del ruolo sociale della tassazione.

La distinzione che sembra più immediata e utile a questo proposito è la seguente: le fonti di entrate statali possono essere suddivise in due categorie, le *mercato*contro il*cittadinanza*componente. La componente di cittadinanza è costituita essenzialmente dall'imposta sui redditi, cioè quella che il cittadino versa direttamente allo Stato e quindi la quota di cui teoricamente ha il diritto di determinare la destinazione. La componente di mercato, al contrario, spetta al governo attraverso il funzionamento impersonale del mercato, come dazi, tasse, affitti, imposte sulle vendite e così via. Sebbene questi riguardino anche i singoli cittadini, appaiono indiretti e persino non imposti. Sebbene possano essere regressivi e disattenti ai vari livelli di reddito, non presuppongono le stesse strutture panottiche in tutta la società come fa l'imposta sul reddito. Usando questa distinzione, scopriamo che nel tempo c'è stato un costante aumento della proporzione della componente di cittadinanza nelle entrate governative, proprio mentre gli stati diventano più "sviluppati".[54]

Uno stato sviluppato, quindi, deve essere uno stato fiscale. Non solo perché la tassazione ne stabilizza il reddito, ma anche perché presuppone alcune evoluzioni storiche che allargano il ruolo dello Stato e ne fanno un fulcro unico

della politica. Questi sviluppi includono l'estensione dell'idea di rappresentanza e un certo senso di obbligo di governo più profondo nei confronti della società. Ed è proprio questo il punto, poiché lo stato fiscale non riguarda solo le tasse. Piuttosto, lo stato fiscale presuppone certe forme di potere, un tipo specifico di stato e una vita politica centrata sullo stato. A questo proposito, una critica anarchica dello stato fiscale deve consistere non tanto in una critica del principio della tassazione o della redistribuzione della ricchezza in generale, ma di tre conseguenze storiche dello stato fiscale:

1. Lo stato fiscale abroga un principio storico di tassazione negoziata e contingente.
2. Lo stato fiscale affronta la questione del bene comune lontano dalla società civile.
3. Lo stato fiscale tende ad alterare la sua concezione del tipo di società cui si relaziona, preferendo la società di massa (soprattutto in una forma che potrebbe mobilitare) alla società civile.

Negoziazione

Lo stato premoderno sapeva di avere le mani legate non tanto dalla legge quanto dalla capacità dei suoi sudditi di resistere alle sue imposizioni. Ad esempio Edoardo I, ci viene detto, pur non essendo legalmente obbligato a ottenere il consenso delle città prima di tassarle, calcolò che fosse più prudente farlo.[55]Per molto tempo dopo, e nonostante le crescenti spese dello stato inglese man mano che diventava un impero, quella tradizione di sollecitare il consenso era apparentemente ancora attesa nelle colonie nordamericane alla periferia dell'impero, sebbene lo fosse sempre meno in stessa Gran Bretagna. L'antica tradizione è testimoniata dalla stessa rivoluzione americana, che rifiutò esplicitamente non la tassazione, allora poco eccessiva, ma la mancanza di un meccanismo con cui *consenso* per la tassazione potrebbe essere ottenuto.[56]

Ma di regola, l'impero perseguiva la tassazione non consultiva ovunque non ci si aspettasse resistenza. Ovunque non era mai la legge che contava, ma gli equilibri di potere. La legge regolava i rapporti tra gli Stati ei loro sudditi solo quando codificava veri e propri equilibri di potere. Così, quando lo stato si è sufficientemente consolidato, la tassazione è diventata meno negoziabile, anche nelle democrazie e anche dove lo stato aveva avuto origine da una richiesta di tassazione consultiva. La lunga storia delle decime nell'Europa meridionale illustra questo principio. La lotta contro la decima portata avanti dai nascenti Stati che si contendevano il potere sulla società contro la Chiesa, alla fine indebolì la Chiesa, proprio come rafforzò lo Stato.

Tuttavia, la tassazione negoziata tra i vari centri di potere nella storia ha fornito una base importante per la democrazia. Secondo Stephenson, la tassazione medievale in Europa sembrava destinata a condurre in quella direzione. Suo

la storia non poteva essere delineata in termini di rigide formule che gli imperi potevano sommariamente imporre, poiché non esisteva un centro di potere così incontrastato. Piuttosto, la tassazione si sposò sempre più con le arti della negoziazione:

> Per ottenere il denaro di cui aveva bisogno da una città ordinaria, il signore doveva solo negoziare una sovvenzione, ampliando l'urgenza del suo bisogno, sottolineando i benefici ottenuti da lui in passato e accennando alla sfortuna che il suo dispiacere poteva causare in futuro. . . . L'unico modo in cui il re francese, o uno dei suoi grandi vassalli, poteva assicurarsi un sussidio generale da tutti i suoi dipendenti era negoziando con ogni singolo gruppo importante. Da quel sistema alla chiamata delle proprietà fu solo un passo.[57]

Questo mercanteggiare, da cui nacque la democrazia rappresentativa, era evidentemente già molto lontano dall'antica concezione onorifica dei compensi individuali a cause pubbliche, come l'ateniese *liturgia*, il romano *munera*, o il meccano *rifadah.*[58] Sebbene in un certo senso assegnati, questi pagamenti onorifici erano anche volontari, possedevano un carattere virtuoso e venivano dati in pubblico. Tali antichi sistemi di pagamento pubblico difficilmente sembravano adatti alle moderne concezioni della democrazia. Piuttosto, come si è evoluta dai negoziati sulla tassazione, la democrazia moderna ha allontanato la questione della tassazione da qualsiasi associazione con l'individualismo onorifico: la logica della rappresentanza assicurava solo il consenso generale alla tassazione. Con individui o gruppi non influenti non si negozia per ogni imposizione, né si determina la sua destinazione, che, nella democrazia rappresentativa, è lasciata ai rappresentanti a contrattare. Fu quindi proprio sotto la democrazia che la tassazione divenne finalmente un sistema di prelievi permanenti. Ed è anche proprio in un tale sistema che l'aura onorifica di contribuire a un bene pubblico è stata reindirizzata interamente in beneficenza e lontano dalle tasse. In un certo senso, quindi, lo stato fiscale democratico garantiva che non ci sarebbe stato posto per il titolo onorifico nelle ordinarie contrattazioni politiche.

Bene comune

La distinzione tra beneficenza e tassa è ovviamente più antica dello stato democratico, ma sono sempre state connesse con la concezione che fossero modi diversi per arrivare a un bene comune, almeno nella misura in cui la tassa stessa era teoricamente distinta dal pagamento dei tributi. . Proprio come le società musulmane hanno sempre distinto tra tassazione governativa ed elemosine di beneficenza, anche le società europee medievali distinguevano tra pagamenti fatti ai sovrani e quelli fatti per il bene comune. Una buona parte di quest'ultima, tuttavia, fu infine organizzata come obbligo religioso, sotto forma di decima. Eppure la storia della decima, che è piuttosto complessa in modi che esulano dalla nostra portata qui, rivela tuttavia varie lotte volte a determinare il bene comune in un contesto locale

modo, piuttosto che lasciare la questione ad autorità lontane, anche ecclesiastiche. La decima non era incontestata, soprattutto quando non era evidente il suo legame con la promozione concreta del bene comune.

C'è quindi una lunga storia di contestazione della decima, ma seguendo una logica diversa da quella coinvolta nella negoziazione dei pagamenti fatti a re e signori. La lotta intorno alla decima iniziò infatti all'interno della Chiesa stessa, poiché le parrocchie cercavano di strappare alla gerarchia centrale il controllo su almeno una parte della decima raccolta nei loro domini. Nell'XI secolo le chiese parrocchiali in Italia e in Francia riuscirono a riservarsi tra un quarto e un terzo della decima, mentre il resto andava ai vescovi.[59]Nel giro di due secoli i vescovi si trovarono a loro volta sempre più costretti a cedere gran parte delle entrate della decima ad altri centri di potere, come i nobili e gli importanti dignitari delle città. Nel processo, incorsero nell'ira delle classi mercantili e artigiane nascenti, che trovarono in quel forfait un'altra giustificazione per contestare l'intero concetto di decima, poiché somigliava sempre più a un pagamento di tributi, senza alcun legame credibile con alcun bene comune immaginabile.[60]

Tuttavia la lotta era contro un'istituzione ben radicata e, nonostante tutte le contestazioni secondo cui la decima non veniva utilizzata, almeno non a sufficienza, per il bene comune, si rivelò impossibile eliminare l'istituzione fino alla custodia del bene comune migrato nelle mani dello stato moderno. La campagna contro la decima poté dunque avere pieno successo solo quando quell'altrettanto potente istituzione si sollevò a controbilanciare la Chiesa.[61]Quando alla fine dell'Ottocento contestava l'istituto della decima, il parlamento del nuovo stato italiano non faceva né più né meno che elevare a livello nazionale – che prima non era mai esistito – sentimenti antidecimi che da secoli filtravano a livello locale. Dopo una lunga storia, dunque, la società ottiene la libertà dalla decima, ma solo per cadere sotto il dominio dello stato fiscale. Si libera dalle catene della Chiesa, ma nel processo cade inconsapevolmente nella morsa dello Stato. La capacità dello Stato di affermare le proprie prerogative, anzi la sua stessa capacità di contestare la Chiesa, non può essere compresa al di fuori del processo con cui è riuscito a strappare il controllo sulla custodia del bene comune non solo alla Chiesa, ma anche alla società civile anche.

Mobilitazione

Nel caso dei nuovi stati che emergono dal cumulo di eventi cataclismici come la guerra civile inglese, la rivoluzione francese e la guerra civile americana, possiamo facilmente discernere il crescente orientamento dei nuovi sistemi al requisito della mobilitazione di massa dietro lo stato , e la ricerca di modi per rendere questo tipo di mobilitazione più duratura. Il normale e quotidiano

La caratteristica di questa mobilitazione è analoga all'emergere dello stato fiscale come luogo ultimo, non negoziabile e indivisibile della sovranità. In concomitanza con tale orientamento c'era la scoperta e l'uso nel discorso statale di categorie astratte come *la gente*, piuttosto che gruppi specifici o strati organizzati. Questo nuovo orientamento è infatti evidente nella nuova scienza dell'arte di governo elaborata da Machiavelli, il quale, pur usando la parola *persone* in un modo più vicino a quella che noi intendiamo come società civile, è stata tuttavia più attenta a un principio più profondo. E riguardava come mobilitare o manipolare "il popolo" piuttosto che come identificare un posto naturale per la società civile nella politica statale.

Mentre il principe in passato doveva solo placare i soldati ei nobili, ci dice Machiavelli, ora deve placare il popolo. Ovviamente lo deve fare non per illusioni su eventuali diritti inalienabili. Il popolo ha bisogno di essere placato, chiarisce Machiavelli, solo perché è diventato potente. In un momento successivo lo stato moderno ha finalmente ascoltato Machiavelli, e in effetti ha migliorato i suoi consigli. Perché ha scoperto che non ha bisogno di limitarsi a placare le persone quando potrebbe effettivamente usarle: potrebbero essere placate come contribuenti, ma anche utilizzate mobilizzandosi come leali patrioti attraverso giochi di rappresentanza. Così ha offerto una democrazia più ampia allo stesso ritmo con cui si è rafforzata attraverso nuove tecniche di mobilitazione di massa, inclusa la mobilitazione militare molto costosa.[62] La massa mobilitata è il prodotto dello Stato moderno.

L'idea della moderna democrazia di massa va di pari passo con la crescita complessiva dello stato nella società, e non solo militarmente. In generale il nazionalismo, come idea fondamentale dello stato moderno, ha anche fornito la base per la moderna mobilitazione di massa in modi che sarebbero stati inimmaginabili dal punto di vista delle tecniche di lealtà negli stati premoderni. In effetti, se c'è un tema universale da osservare alla genesi di ogni stato moderno, esso consiste nell'identificare il tallone d'Achille degli stati premoderni nel loro atteggiamento prosaico o inefficace nei confronti della mobilitazione di massa. L'idea stessa di stato-nazione è inconcepibile senza questo tipo di orientamento verso la questione della mobilitazione permanente. La famosa definizione di nazione di Ernest Renan come "plebiscito quotidiano" sull'appartenenza esprime con chiarezza cristallina questo nuovo orientamento verso un sentimento permanente di lealtà, contrapponendolo alla transitorietà, alla contingenza e al flusso. A tempo debito, questa fusione di forti principi di sovranità e mobilitazione di massa permanente ci lascerà con i sistemi di potere più incontrastati della storia.

Un forte principio di sovranità illustra meno il modo in cui la solidarietà sociale funziona e si trasforma rispetto alla concezione di uno stato permanente con una massa mobilitata attorno ad esso. Nel processo, lo stato moderno ha goduto di ampie opportunità per sperimentare nuove forme di sorveglianza e sfruttare appieno le crescenti condizioni di atomismo, anonimato, isolamento, disintegrazione della

tessuti connettivi nel tessuto sociale e la saturazione della società con i mass media e il simbolismo di massa.

Eppure una società disorganizzata è anche una funzione di uno stato organizzato. Quindi una tale società può essere organizzata solo in una forma adatta a una prospettiva statale, vale a dire come mobilitata verso lo stato ea suo vantaggio. Dopo un tale compimento, prodotto della ragione di Stato e non della società, sembrava un "fatto" naturale di civiltà che non ci potesse essere società senza uno Stato che la incarnasse in forma totale, né società civile senza uno Stato che agisse al suo posto nel mondo. Poiché la società di massa era sia il prodotto che la condizione di possibilità dello stato moderno, la nostra conclusione deve essere che nell'anarchia la società civile sostituisce non solo lo stato ma anche la società di massa.

SOCIETÀ CIVILE, EFFICACIA E UMANITÀ

Le tre caratteristiche dello stato fiscale di cui sopra sono, più in generale, caratteristiche dello stato moderno che derivano dalla sua occupazione dello spazio della società civile. Tutti e tre, quindi, vengono riassorbiti nella società civile quando diventa l'alternativa allo Stato. Cioè, l'idea della società civile come alternativa allo stato significa che la società civile è lo spazio in cui il bene comune diventa un risultato negoziato attraverso vari modi di vedere il mondo sociale. In quanto idea perseguita in un teatro di negoziazioni e incertezze, il bene comune includerebbe certamente, ma non ridursi semplicemente a, sviluppi e progetti materiali. L'idea che il bene comune sia oggetto di negoziazione attraverso varie visioni del mondo significa che il bene comune si rivela anche per includere lo sviluppo spirituale: l'umanità come fenomeno che si esprime,

Il perseguimento del bene comune nella società civile deve comportare vulnerabilità e indeterminatezza di esito. Questa è una caratteristica normale di una vita comune condotta più come negoziazioni e meno come coercizione. In quanto tale, il perseguimento del bene comune nella società civile esprime esattamente l'opposto di ciò che Carl Schmitt postulava come fondamento della politica, vale a dire l'orientamento all'efficacia al di sopra di ogni altra considerazione.[63]

La società civile riprende così vecchie concezioni del suo ruolo, concezioni che aveva abbandonato man mano che l'idea del bene comune veniva investita sempre più nello Stato. Due esempi correlati da due punti negli Stati Uniti del diciannovesimo secolo, separati da poco più di mezzo secolo, illustrano la trasformazione che ho in mente. Il primo fu osservato da Tocqueville durante la sua visita negli anni Trenta dell'Ottocento. Tocqueville ha riferito con approvazione dello sforzo della Sobriety Society per frenare il consumo di alcol facendo una campagna affinché centomila uomini prestassero giuramento pubblico che non avrebbero bevuto. In tal modo, darebbero un esempio morale che si riverbererebbe

in tutta la società. Tocqueville ha chiarito perché apprezzava così tanto un'iniziativa del genere: la società civile in Francia, dove la ragione di stato era più sviluppata che negli Stati Uniti, avrebbe agito diversamente. Uno sforzo simile in Francia consisterebbe in centomila uomini che chiedono allo stato di *vietare* potabile. Il contrasto di Tocqueville mostra la sua netta preferenza per il modello americano di società civile. Sebbene il metodo della Sobriety Society non garantisse il successo nel controllo dell'ubriachezza, era più in linea con lo spirito autonomo della società civile storica. Un giuramento volontario, ma pubblico ed esemplare, rafforzerebbe l'etica pubblica e la vita civica, piuttosto che essere utilizzato come mezzo per sollecitare l'approvazione di nuove leggi.

La società civile qui è un luogo di virtù civiche piuttosto che di potere coercitivo. Il punto non era garantire un'effettiva sobrietà in tutta la società. Come tutte le associazioni di volontariato orientate alla vita e alla vitalità, la società civile operava allora senza garanzie di successo. La vera base di quel volontarismo non era la garanzia del risultato. Piuttosto la sua base era l'autoconcezione delle associazioni di volontariato secondo cui esse, e non il governo, erano il luogo dell'azione etica nel mondo sociale. La stessa vitalità della società civile, quindi, era basata sull'idea che lo sviluppo morale pervadesse la società dal basso, non dall'alto. Solo così l'etica acquisirebbe un solido fondamento nella realtà sociale.

Eppure era solo una questione di tempo prima che la via alternativa della petizione allo stato, cioè proprio il modello che Tocqueville aveva denunciato, diventasse esso stesso il modo dominante di operare della società civile negli Stati Uniti. Il cambiamento è evidente quando confrontiamo la logica della Sobriety Society con quella del movimento per la temperanza, che ha oscillato in popolarità fino a raggiungere l'apice della sua forza durante il proibizionismo (1919-1933). Prima di persuadere definitivamente il Congresso a emendare la Costituzione per proibire la produzione, la vendita e il consumo di alcolici, il movimento per la temperanza era già riuscito a far rispettare i divieti locali in molte località, soprattutto nel New England puritano, dove era stato a lungo accettato che il lo stato dovrebbe svolgere una funzione morale nella società.

Qui abbiamo due modelli per affrontare la stessa preoccupazione sociale, che differiscono nella loro enfasi sul volontarismo rispetto all'efficacia. Quelli che privilegiano l'efficacia sembrano avere una tendenza naturale a usare lo stato, mentre quelli che danno priorità al volontarismo tendono a valorizzare l'azione autonoma sul mondo da parte di attori liberi e autonomi. Ci sono, ovviamente, ragioni storiche per lo spostamento dell'enfasi dall'azione della società civile all'azione dello stato proibizionista, e queste hanno a che fare con l'emergere di un senso di nuovi tipi di problemi sociali e di un nuovo tipo di società. È certamente degno di nota il fatto che il movimento per la temperanza abbia acquisito slancio in gran parte quando il crescente coro di donne che lottano per ottenere il suffragio si è unito alle sue forze.[64]

L'argomento non è che ci sia una relazione causale qui. Mentre il suffragio e la temperanza riguardavano rispettivamente diritti e divieti, e così

erano interessi logicamente distinti, erano uniti nel principio che i diritti (come il voto) erano utili per assicurare la protezione di certe istituzioni sociali (come la famiglia) dalle malattie sociali (come l'alcolismo) attraverso il potere governativo. Il problema qui aveva quindi a che fare con le dislocazioni associate ad alcuni aspetti della società moderna. La famiglia fa appello a un'istituzione al di fuori della famiglia per proteggerla dalla dissoluzione, soprattutto perché le vecchie reti estese che avevano svolto un ruolo protettivo simile in passato sono state sottoposte a enormi tensioni. La consapevolezza che non si poteva fare affidamento su una buona parte degli uomini per prestare la dovuta attenzione alle proprie famiglie significava che solo poteri esterni e divieti attivi potevano costringerli a farlo.

Così in Prohibition siamo già lontani dal modello volontario della Sobriety Society, che presupponeva che solo l'individualità volitiva potesse fornire le basi per la comunicazione sociale oltre a garantire l'autonomia della propria volontà. Al tempo del proibizionismo, gli sconvolgimenti della società moderna avevano già instillato seri dubbi sulla sufficienza delle volontà individuali anche per il proprio bene. Da quei dubbi, era solo una breve distanza da un tipo specifico di discorso morale per il quale la ragione di stato raramente è stata inospitale, vale a dire il tipo di moralità che sembra non poter sopravvivere nel mondo senza l'ossigeno del potere statale.

Nella sua forma ideale, quindi, la società civile presuppone forti volontà individuali, ma in particolare quelle che privilegiano l'autonomia rispetto all'efficacia, che restano immutate di fronte alla prospettiva del fallimento delle loro iniziative. Molti naturalmente rifiuteranno a priori l'ideale di società civile qui descritto, e con esso anche la possibilità stessa di una volontà autonoma o di significato dell'azione volontaria. E non mancheranno le munizioni filosofiche in questa confutazione, compresi i concetti fondamentali in gran parte del pensiero di sinistra. Il materialismo storico non è affatto l'unico quadro che insegna che la forma della nostra realtà e delle circostanze ci fornisce limiti definiti al pensiero e all'azione piuttosto che possibilità illimitate;

Questo può essere vero in un rispetto significativo anche se singolare. Solo pensiero e azione guidati da *efficacia* come primo requisito obbedisce all'editto di cui sopra. Il pensiero e l'azione che mettono in risalto la libertà, l'autonomia e la scoperta di sé rispetto all'efficacia possono darci realtà che non avrebbero potuto essere né previste dal punto di vista del materialismo storico, né previste dagli attori. Il materialismo storico, e in effetti la maggior parte delle scienze sociali, evidenziano la "necessità" oggettiva come una via per il cambiamento (o la sua mancanza), e quindi sono destinati a ignorare, scartare o interpretare male i processi di cambiamento e i sistemi di ordine che sono più basati su volontà pratiche che necessità. Il punto non è questo

la pratica volontaria deve rifiutare l'efficacia come criterio di pensiero o come guida per l'azione. Piuttosto, la pratica volontaria considera l'efficacia solo come una considerazione all'interno di uno spettro più ampio in cui altri attributi, come la libertà, l'autonomia e la scoperta di sé sono almeno altrettanto necessari per la vita razionale.

PUBBLICI INFORMATI

Una società civile forte prospera, in parte, nella misura in cui funge da spazio per la formazione e la deliberazione di pubblici informati. Nella sua forma più ideale, un pubblico informato è un pubblico filosofico, nel senso che le sue deliberazioni assumono la forma della filosofia pubblica. Vale a dire, le sue arti del dialogo assomigliano meno al verbalismo tit-for-tat così caratteristico di gran parte di ciò che oggi passa per dibattito, e più argomenti filosofici portati in una sfera pubblica e impiegati per discutere questioni pratiche comuni. Poiché è sia pratica che filosofica, tale filosofia pubblica richiede la libera circolazione non solo dell'opinione ma anche dell'informazione.

*Filosofia pubblica*E *informazione pubblica*si riferiscono a temi diversi ma correlati. La filosofia pubblica si riferisce alla capacità di integrare la conoscenza in modelli olistici e pubblicamente comprensibili, mentre l'informazione pubblica si riferisce alla conoscenza di altri sé e condizioni al di fuori del proprio ambiente immediato, riducendo l'ignoranza e dettagli pratici e concreti. Sia la filosofia che l'informazione sono perseguimenti per tutta la vita nell'anarchia, dal momento che non sono più sequestrati dalla vita ordinaria sotto forma di sistemi di conoscenza specializzati di agenzie governative, o ossificati come piattaforme di partiti politici permanenti.

Tuttavia, l'azione razionale sotto qualsiasi sistema, e non solo nell'anarchia, dipende dal flusso costante e libero di informazioni utili e opinioni apprese su di essi. Questo vale anche per la democrazia rappresentativa, ad esempio, in cui il normale comportamento di voto richiede lo stesso prerequisito, senza il quale gli elettori non solo non voteranno in modo informato, ma addirittura non voteranno affatto.[65]Il problema della manipolazione dell'informazione nelle società caratterizzate dall'isolamento individuale e dominate dai mass media è infatti oggetto di una vasta letteratura critica, che converge nella conclusione che i monopoli e la centralizzazione dell'informazione nuocciono alla possibilità stessa della libertà informata.[66]La via dell'anarchia, dunque, è la stessa di ogni sistema pubblico razionale: passa attraverso la miniaturizzazione del controllo e dell'accesso ai media e all'informazione. Questo significa come primo passo qualcosa con cui molti non anarchici potrebbero essere d'accordo: la necessità di rompere i monopoli dell'informazione. Non solo l'anarchia, ma anche la democrazia in senso normale non può né promuovere l'autonomia nella società né portare a un risultato razionale se condotta sotto lo spettro dei monopoli dei media.

Sembra una propensione fondamentale dei grandi sistemi a generare mass media che si può dire distorcano la comunicazione. Tuttavia alcuni, come Hans Magnus Enzensberger, hanno a lungo sostenuto che è nella natura di qualsiasi media distorcere, dal momento che i media, come la scrittura o il cinema, *mediare* realtà attraverso un certo modo di vedere piuttosto che trasmettere una verità naturale e invariabile. La domanda quindi non diventa se i media siano manipolati o meno, ma chi li manipola.[67] Questa critica perspicace è, tuttavia, parzialmente utile, poiché la questione dell'anarchia riguarda meno una scoperta collettiva di una verità naturale quanto la creazione di un teatro impegnato accessibile a tutti, dove il dibattito e il dialogo potrebbero avere una base razionale. In questa luce, il problema dei media diventa ovviamente prima di tutto un problema di scala, piuttosto che se si tratti di dire o meno la verità.

I mass media pongono anche un altro e particolare problema in termini di propensione a rappresentare ambienti sociali ampi e incoerenti in formati singolari, poiché la frammentazione della società di massa, di cui uno dei pilastri sono i mass media, può essere portata in apparenza di coesione solo come un'immagine, anch'essa fornita da tali media. Ciò ovviamente non è privo di gravi conseguenze politiche, la cui portata ha cominciato a farsi sentire negli ultimi decenni.

Negli anni '70, Carey McWilliams poteva ancora identificare un vasto panorama politico dominato dalla comunicazione di massa, vale a dire la California, come la "grande eccezione" alla normale politica locale nel resto degli Stati Uniti. Mentre la politica altrove nel paese seguiva i dettami di lealtà generati dal calcolo delle ricompense e delle punizioni distribuite dalle macchine dei partiti politici nella matrice della politica locale, la politica californiana fu subordinata fin dall'inizio al calcolo della rappresentazione dell'immagine e del simbolismo della massa media. Secondo McWilliams, ciò era dovuto al fatto che lo stato aveva la combinazione unica di grandi dimensioni e flusso costante di nuovi arrivati. Questi fattori, a loro volta, hanno contribuito a un senso di frammentazione politica che poteva essere portato a coesione solo dai mass media, ma non dalle normali macchine politiche.[68]

L'alternativa al modello californiano negli Stati Uniti, cioè la macchina politica dei partiti nelle grandi città, è stata più volte condannata come l'apice della corruzione, del favoritismo e dell'esclusione degli oppositori. Eppure una valutazione così decisamente negativa non ha registrato una differenza tra due tipi di corruzione: una più razionale dell'altra. La politica delle macchine nelle città operava a un livello inferiore rispetto alla politica di massa, e quindi la loro corruzione era di tipo diverso. La politica delle macchine si basava molto meno sul simbolismo così esaltato dai mass media. Erano orientati verso i benefici e le ricompense reali, vale a dire effettivi, che i sostenitori del partito vincente potevano aspettarsi - e, naturalmente, il disincentivo ad opporsi all'establishment era l'opposto, vale a dire essere privato di

premi e progetti governativi se una persona, un gruppo o una comunità non ha mostrato il proprio sostegno.

In altre parole, sebbene corrotta in un senso diverso rispetto alla politica di massa, la politica delle macchine si avvicinava meglio a una forma razionale di relazioni politiche rispetto alla politica basata sui mass media. Con l'ascesa della politica incentrata sui mass media, assistiamo alla crescita della politica simbolica a scapito della politica materiale. Mentre il modello della macchina era sopravvissuto offrendo ricompense per il sostegno e punizioni per l'opposizione, il modello della vita politica dei mass media, attraverso atteggiamenti a buon mercato e sensazionalismo, traeva sostentamento dalla sua soddisfazione di questioni simboliche che in realtà intaccavano il benessere materiale dell'uno o dell'altro no. una o un piccolo numero di persone: bandiera bruciata, pena di morte, atteggiamenti morali di ogni genere e così via.

Negli Stati Uniti, il modello californiano divenne sicuramente il modello della politica nazionale negli anni '80, sebbene fosse stato in ascesa nei decenni precedenti. È proprio nel caso di Ronald Reagan, la cui carriera politica è iniziata, appunto, in California ed è culminata a livello nazionale, che assistiamo a come il modello politico californiano sia stato nazionalizzato, con la sua corrispondente irrazionalità che è diventata sempre più un punto fermo della politica nazionale. vita. Con Reagan, un indicatore di politica irrazionale è stato evidenziato nella sconcertante disparità tra il sostegno alla persona e l'effettiva mancanza di sostegno ai suoi programmi specifici: i sondaggi mostrano che molti di coloro che hanno votato per Reagan, interrogati sulle sue effettive politiche senza nominarlo, tendeva a opporsi a quasi tutti.[69]Questo tipo di disparità tra simbolismo e materialismo è diventato solo più pervasivo nel tempo. Più di recente, Thomas Frank, come tanti altri, era ancora sconcertato dal fenomeno "vivi povero, vota ricco", vale a dire come il regime di Bush abbia conquistato il potere proprio dando l'impressione di soddisfare i bisogni simbolici dei sostenitori, molti dei quali sono stati o vittime o non avevano alcuna speranza di essere beneficiari delle sue politiche economiche e sociali.[70]

Oggi, la California difficilmente può essere definita la "grande eccezione". Più precisamente, dal punto di vista odierno deve essere considerato come il “grande laboratorio” della società di massa e della politica dominata dai media. Le sue caratteristiche di grandi dimensioni, demografia di sradicamento e atomizzazione, saturazione da parte dei mass media, della cultura delle celebrità e delle società di consulenza politica, ne fanno il banco di prova ideale per nuove forme di politica di massa che, in caso di successo, finiscono per essere esportate nel resto del Stati Uniti, e da lì al resto del mondo, ovunque sussistano o emergano condizioni politiche comparabili.

Sono queste condizioni note, quindi, che costituiscono il parametro di preoccupazione del tipo di filosofia pubblica che accompagna non solo la pratica informata dell'anarchia, ma anche in effetti la condotta informata di qualsiasi dialogo civile. Pertanto, sebbene questo volume non sia il luogo in cui si potrebbe proporre in dettaglio un sistema mediatico alternativo, vale la pena tenerlo presente

proposte di riforma del sistema dei media che favoriscono la filosofia e la pratica pubblica anarchica esistono già nel pensiero liberale e quindi possono essere oggetto di campagne comuni.[71]La disponibilità di possibili basi comuni su una questione di tale portata è infatti un buon esempio di come un'anarchia nascente viva già nelle propensioni esistenti, in un'economia di mercato uno dei cui principi accettati è la regolamentazione antimonopolistica, e in una democrazia liberale uno dei cui principi è la libertà di informazione. Un interesse generale e ampiamente diffuso per la libertà richiama questi principi. Questi principi, a loro volta, favoriscono l'evoluzione degli spazi dell'anarchia. Al di fuori di tali spazi, l'anarchia inizia a prendere le sue forme più sviluppate, mentre i pubblici informati della società civile iniziano a sostituire la ragione di stato.

APPUNTI

1. Questo è ovviamente in contrasto con gran parte della letteratura, che vede la società civile solo come un fattore di promozione di una democrazia più sana o di mediazione tra lo stato e la politica di piazza. Questi sono certamente ruoli possibili della società civile, ma il massimo potenziale civico della vita associativa può essere visto nel modo in cui si sostituisce allo stato, piuttosto che nel modo in cui aiuta lo stato.

2. Certamente, alcuni orientamenti e progetti in filosofia, religione, scienza o cultura possono trarre vantaggio più di altri dalle collusioni con la ragione di Stato.

3. A questo proposito, Max Stirner osserva che la moralità serve allo stato come licenza per la polizia, e Michel Foucault parla in modo più eloquente dello stato stesso "che produce criminalità".

4. Questa propensione organizzativa ha portato Robert Michel alla sua famosa "legge ferrea dell'oligarchia", che in realtà era basata sul suo studio classico del Partito socialdemocratico tedesco piuttosto che sugli stati in generale. L'osservazione tuttavia può essere facilmente generalizzata e applicata allo stato come meta-organizzazione.

5. Kan'ichi Asakawa,*La prima vita istituzionale del Giappone: uno studio sulla riforma del 645 d.C*(New York: Paragon, 1963 [1903]), 209.

6. In effetti, la propensione della ragione di stato ad affermarsi contro tutte le altre fonti della ragione etica nel mondo è ciò che Hegel rileva in*Antigone*, la cui ambientazione non solo è lontana dalla Cina ma anche già lontana dall'etica prosaica del classico*polis*. La lotta dentro*Antigone*, sostiene Hegel, si trova tra una particolare esigenza del dominio sovrano e un principio etico universale. Tuttavia, Hegel non intende la società civile come una fonte di etica universale (e la società civile è per lui oggetto di una discussione del tutto diversa, subordinata alla sua discussione sullo Stato). Hegel, inoltre, non è critico nei confronti dello stato, ma di uno stato particolare, e il suo stesso orientamento verso lo stato universale è ovviamente un anatema per l'anarchia. Per noi qui il punto riguarda il modo in cui le idee morali si affermano come universali anche quando lo Stato vi oppone qualcosa di particolare e di accidentale, cioè la legge dello Stato o la sovranità dello Stato. Ciò che Hegel non può dire è che Antigone deve quindi essere un anarchico.

7. In Giappone, la successiva storia delle esenzioni è significativa, poiché a parte la classe posizioni tutte le altre esenzioni erano per i disastri naturali. Vedi Asakawa, *La prima vita istituzionale*, 310–11.

8. In lei *Di Regola e Entrate* (Berkeley: University of California Press, 1988), Margaret Levi usa la nozione di *tasso di sconto* per descrivere qualcosa di analogo a ciò che viene descritto qui, ma da una prospettiva di scelta razionale. Nel suo modello, un fattore determinante del modo in cui lo stato si appropria delle entrate ha a che fare con il fatto che la sua pianificazione enfatizzi una prospettiva a lungo oa breve termine. Più lungo è l'orizzonte di pianificazione del governante, maggiore è il tasso di sconto che è in grado di offrire ai suoi elettori, cioè minore estrazione. Lo stesso punto può essere espresso, tuttavia, con termini diversi senza presupporre una scelta razionale: vale a dire, maggiore è il tasso di sconto atteso, maggiore è la simbiosi tra costumi comuni ed etica del governo, o società civile e stato coincidenti. In termini più ampi, è così che il governo diventa più legittimo. Ma la nozione di tasso di sconto, e la scelta razionale in generale, lasciano molto a desiderare.

9. Abu Bakr Muhammad Ibn al-Walid al-Tartushi, *Siraj al-Muluk* (Beirut: Dar Sader, 1995), 310.

10. al-Tartushi, *Siraj*, 289–94.

11. Il trattato di al-Tartushi è stato scritto per un'epoca in cui la ragione di stato era meno diretta al problema dell'efficienza che a quello della costanza, vale a dire la ricerca di principi duraturi in un'epoca in cui una lunga storia di lotte intestine dinastiche, successione e frammentazione di I sistemi politici andalusi e nordafricani iniziarono a dare origine a filosofie riflessive che raggiunsero il loro apice nella brillantezza che fa riflettere di Ibn Khaldun. L'analisi di Ibn Khaldun ha infine rifiutato qualsiasi principio di costanza, in cambio di una visione di inevitabili cicli di declino dinastico e statale. Questi cicli avevano le loro radici ineluttabili nell'incapacità delle generazioni successive, nate nel lusso e nell'agiatezza, di rivivere i presupposti originali del genio e della grandezza. Non c'è costanza di stato, solo un ciclo che garantisce che il successo scatenerà il declino.

12. Ciò in cui consiste questa cultura dal punto di vista del governo è ovviamente qualcosa da costruire. Il punto è che giustificare il potere sulla base di (presunti) valori culturali mostra come i centri di potere abbiano sempre bisogno di principi estranei di sostegno, in modo che la coercizione possa essere usata di meno e quindi il costo del potere rimanga basso.

13. Muhammad ibn al-Hasan al-Muradi, *Al-Siyasah aw al-Isharah fi Tadbir al-Imarah*, ed. Sami An-Nashshar (Casablanca: Dar Ath-Thaqafah, 1981), 143.

14. Forse non è un caso che il sovrano per il quale al-Muradi scrisse il suo trattato scelse alla fine di abbandonare la lotta contro altri pretendenti e di ritirarsi nel deserto per vivere il resto della sua vita nell'austerità. Vedi al-Muradi, *Al-Siyasah*, introduzione del curatore, p. 23.

15. Per un utile esame, si veda la discussione di Tarif Khalidi sull'emergere della distinzione nel pensiero politico islamico tra *siyasa* E *shari'a*, o la separazione delle arti della politica dall'ethos della religione.

16. *Sukraniti* (New York: AMS, 1974 [1914 Allahabad]), 127, par. 15–19.

17. Kautilya, *Arthasastra*, trad. Shamasastry (Mysore: Mysore, 1961), 273-75.

18. Come sappiamo, ad esempio, dalle storie moderne dell'Afghanistan e dell'Iraq, dove i "nemici" – le reti terroristiche originate nel primo e una brutale dittatura nel secondo – erano entrambi possibili proprio perché erano stati attivamente sostenuti, allora distrutta, dagli Stati Uniti.

19. *Sukraniti*, 139, par. 25-27, 140, par. 64-65, 71-72.

20. Negli studi latinoamericani e mediorientali, la nozione di a*stato di rendita*sviluppato come una scorciatoia per questo tipo di stato, vale a dire stati che traggono il loro reddito attraverso mezzi diversi dalla tassazione dei propri cittadini (come attraverso le entrate petrolifere o gli aiuti esteri). Lo stato rentier tende quindi a diventare autonomo dalla società e autoritario, anche se può anche riscattare la lealtà della sua popolazione attraverso una spesa sociale ampia (ma non responsabile). Lo stato della rendita non è visto come sede di pressioni democratizzanti sufficienti, poiché la sua formula di base può essere racchiusa nel principio "nessuna tassazione, nessuna rappresentanza".

21. Le varie versioni si trovano in Luca (20:20–26), Matteo (22:15–22) e Marco (12:13–17).

22. Nel*I fini della globalizzazione*(Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), ho tracciato una traiettoria storica tra tre modelli di governance, uno dei quali, il regno (rispetto all'impero e all'enclave) possedeva la connessione organica più stretta con la cultura locale ed era il più orientata. L'argomento era che la logica della globalizzazione ha storicamente favorito imperi ed enclavi, e ha funzionato ovunque a scapito del regno.

23. Vedi Hanspeter Kriesi,*Mobilitazione politica e cambiamento sociale: il caso olandese in prospettiva comparata*(Aldershot, Regno Unito: Avebury, 1993).

24. Niente di tutto ciò, ovviamente, era inevitabile, sebbene la piccola scala di questi sistemi politici abbia certamente contribuito molto a ridimensionare le ambizioni imperiali. Il caso peculiare del colonialismo olandese rivela tentativi di uscire da tali limitazioni. Va però tenuto presente che tale colonialismo si perpetuò solo grazie al congedo delle potenze più forti (vale a dire l'Inghilterra che restituì l'Indonesia all'Olanda per garantirne l'appoggio contro Napoleone). Inoltre, e forse più interessante, il controllo olandese sull'Indonesia ha lasciato molto poco in termini di imposizione della cultura olandese sull'arcipelago. Proprio come nella stessa Olanda, l'amministrazione coloniale olandese non aveva alcun impegno nei confronti del "fardello dell'uomo bianco", come fecero altre potenze coloniali, anche quando sposavano il razzismo e un senso di superiorità che si trova ancora oggi nella società olandese nei confronti degli immigrati. Invece consideravano gli abitanti nativi incorporabili in qualsiasi missione civilizzatrice universale presieduta dal potere coloniale. Gli olandesi non erano né più benigni né meno razzisti di qualsiasi altra potenza europea. Avevano semplicemente meno potere di mettere in atto ulteriori conseguenze dei sentimenti razzisti, e la loro concezione del mondo sociale come compartimenti di comunità naturalmente distinte significava che l'impatto culturale del loro colonialismo sarebbe rimasto minimo. Di qui l'emergere della lingua indonesiana, piuttosto che dell'olandese, come lingua franca di un enorme e diversificato arcipelago coloniale. Invece consideravano gli abitanti nativi incorporabili in qualsiasi missione civilizzatrice universale presieduta dal potere coloniale. Gli olandesi non erano né più benigni né meno razzisti di qualsiasi altra potenza europea. Avevano semplicemente meno potere di mettere in atto ulteriori conseguenze dei sentimenti razzisti, e la loro concezione del mondo sociale come compartimenti di comunità naturalmente distinte significava che l'impatto culturale del loro colonialismo sarebbe rimasto minimo. Di qui l'emergere della lingua indonesiana, piuttosto che dell'olandese, come lingua franca di un enorme e diversificato arcipelago coloniale. Invece consideravano gli abitanti nativi incorporabili in qualsiasi missione civilizzatrice universale presieduta dal potere coloniale. Gli olandesi non erano né più benigni né meno razzisti di qualsiasi altra potenza europea. Avevano semplicemente meno potere di mettere in atto ulteriori conseguenze dei sentimenti razzisti, e la loro concezione del mondo sociale come compartimenti di comunità naturalmente distinte significava che l'impatto culturale del loro colonialismo sarebbe rimasto minimo. Di qui l'emergere della lingua indonesiana, piuttosto che dell'olandese, come lingua franca di un enorme e diversificato arcipelago coloniale. e la loro concezione del mondo sociale come compartimenti di comunità naturalmente distinte significava che l'impatto culturale del loro colonialismo sarebbe rimasto minimo. Di qui l'emergere della lingua indonesiana, piuttosto che dell'olandese, come lingua franca di un enorme e diversificato arcipelago coloniale. e la loro concezione del mondo sociale come compartimenti di comunità naturalmente distinte significava che l'impatto culturale del loro colonialismo sarebbe rimasto minimo. Di qui l'emergere della lingua indonesiana, piuttosto che dell'olandese, come lingua franca di un enorme e diversificato arcipelago coloniale.

25. In effetti, questa inflessibilità di fronte al mutare delle circostanze è forse la più grande fonte di vulnerabilità del consociazionalismo, il termine coniato da Arend Lijphart per descrivere tali sistemi.

26. Carlo Stephenson,*Tassazione e rappresentanza nel Medioevo*(Cambridge: Houghton Mifflin, 1929), 306–7.

27. Per la Germania, vedi David F. Lindenfeld, *L'immaginazione pratica: la scienza tedesca dello Stato nel XIX secolo* (Chicago: University of Chicago Press, 1997). Per la Francia, vedi Norbert Rouland, *L'Etat Français et le pluralisme: Storia politica delle istituzioni pubbliche (dal 476 al 1792)* (Parigi: O. Jacob, 1995). Per l'Inghilterra, vedi MT Clanchy, *Dalla memoria alla documentazione scritta: Inghilterra, 1066–1307* (Oxford: Blackwell, 1993). Nonostante una maggiore centralizzazione sotto Luigi XIV, il sistema francese rimase di gran lunga inferiore a quello inglese nell'efficienza della sua estrazione di risorse interne ai fini dell'emancipazione statale. Adam Smith ha infatti preso atto di tale stato di cose e ha avanzato proposte per migliorare l'efficienza del sistema fiscale francese. Le sue proposte hanno evidenziato l'uniformità nazionale delle aliquote e il controllo centralizzato degli agricoltori fiscali. Vedi Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, ed. Andrew Skinner (Harmondsworth: Pinguino, 1976), 193–94. Mathias e O'Brien calcolano che la superiore efficienza del sistema fiscale inglese permise al governo di trattenere pro capite il doppio di quanto poteva trattenere il governo francese e, durante le guerre napoleoniche, il triplo. Vedere Peter Mathias e Patrick O'Brien, "Taxation in Great Britain and France, 1715– 1810: A Comparison of the Social and Economic Incidence of Taxes Collected for the Central Government", *Giornale di storia economica europea* 5 (1976), 601–50.

28. Sintomatico di questo cambiamento fu la proliferazione nel diciannovesimo secolo di teorie organismiche dello stato, che invariabilmente postulavano il rapporto dello stato con la società secondo un modello biologico, di solito del corpo umano integrato. Per una recensione ancora insuperata, vedi FW Coker, *Teorie organismiche dello Stato: interpretazioni ottocentesche dello Stato come organismo o come persona* (New York: Columbia University, 1910). Per una discussione di *corpo mistico* come modello di stato, vedi Bamyeh, *I fini della globalizzazione*, in particolare il capitolo 1.

29. La serie di studi di casi in Joel Migdal *Società forti e Stati deboli: relazioni Stato-società e capacità dello Stato nel Terzo mondo* (Princeton: Princeton University Press, 1988) confermano che praticamente non esistono casi in cui si possano trovare sia uno stato forte che una società forte. Egli ritiene che uno dei fattori chiave nell'emergere di stati forti abbia comportato la dislocazione dei modelli di controllo locali e l'evidenziazione della "politica della sopravvivenza", che ha favorito gli stati forti, ma questi sembravano sempre avvenire a scapito di una società forte.

30. Dominique Colas, *Società civile e fanatismo: storie siamesi*, trad. Amy Jacobs (Stanford: Stanford University Press, 1997), 337–42.

31. Ne sono un esempio i regolamenti corporativi, anche se si potrebbero citare innumerevoli altre forme di vita associativa. Per uno schema di una critica storica che vedeva tali forme come alternative, piuttosto che deflussi, della generosità di un'unica autorità politica, vedi David Wallace, *Polity chauceriana: lignaggi assolutisti e forme associative in Inghilterra e in Italia* (Stanford: Stanford University Press, 1999). Per un buon esempio di una critica simile ma moderna, vedi Arne Tostensen, Inge Tvedten e Mariken Vaa, eds., *Vita associativa nelle città africane: risposte popolari alla crisi urbana* (Uppsala, Svezia: Istituto dell'Africa nordica, 2001).

32. Che si può dire custodisca il simbolico lacaniano.

33. L'analisi sfumata di Lisa Wedeen del simbolismo del potere in Siria è un buon esempio di questo dinamismo. Mostra come il simbolismo di stato produca più compiacimento che approvazione tra la popolazione. Mostra anche come l'eccessivo

la presenza di simboli ne riduce la credibilità. Vedi Wedeen, *Ambiguità del dominio: Politica, retorica e simboli nella Siria contemporanea*, (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

34. Molti dei precedenti sostenitori del nazionalismo, da Mazzini a Sun Yat-Sen, si sono rivolti proprio a questo spirito più antico e hanno cercato di sostenere che il nazionalismo non si opponeva al cosmopolitismo. Al contrario, si riteneva che il nazionalismo preparasse il cittadino a orientamenti cosmopoliti, perché serviva come una sorta di apprendistato nell'arte di appartenere a grandi, laiche e astratte solidarietà. Vedi Pheng Cheah, "The Cosmopolitical—Today", in *Cosmopolitica: pensare e sentire oltre la nazione*, ed. Pheng Cheah e Bruce Robbins (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 20–41. Per un'utile distinzione tra nazionalismo moderno e più antico "proto"-nazionalismo, vedi Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), cap. 2.

35. Vedi Carolyn Webber e Aaron Wildavsky, *Una storia di tassazione e spesa nel mondo occidentale* (New York: Simon e Schuster, 1986), 343.

36. Prima abbassando gradualmente i requisiti di reddito o di proprietà, poi abolendo alcune restrizioni come l'alfabetizzazione, e infine estendendo il diritto alle donne.

37. Richard J. Smethurst, "Il primo esperimento del Giappone con la democrazia, 1868-1940", in *La costruzione sociale della democrazia, 1870–1990*, ed. George Reid Andrews e Herrick Chapman, 74-77 (New York: New York University Press, 1995). Tuttavia, il diritto di voto non fu esteso alle donne fino a dopo la seconda guerra mondiale.

38. L'assenza di democrazia in gran parte del Medio Oriente, ad esempio, potrebbe essere facilmente attribuita alla sostituzione radicale ampiamente attesa delle attuali élite, idee e pratiche al potere se fosse concessa senza garanzie per garantire che la democrazia cambi le cose più piccolo possibile. La vittoria di Hamas alle elezioni legislative palestinesi del 2006 è ripetutamente citata da commentatori conservatori e liberali come un argomento efficace contro la diffusione della democrazia nella regione prima che sia "appropriato" (vale a dire, prima di sapere in anticipo chi vincerebbe) .

39. Controintuitivamente, ha scoperto che lo stato sociale è nato in effetti nei paesi meno industrializzati piuttosto che in quelli più industrializzati o urbanizzati. Vedi Jens Alber, *Von Armenhaus zum Wohlfahrstaat* (Francoforte sul Meno: Campus Verlag, 1982).

40. La letteratura post-indipendenza mostra non manca l'amarezza scaturita dalle speranze frustrate. Il lavoro di Ngugi, ad esempio *Diavolo sulla Croce* (London: Heinemann, 1982), contiene alcune delle denunce più conflittuali. Scrittori più deliberati come Chinua Achebe, ad esempio in *Formicai della savana* (New York: Anchor, 1988), raggiungono una valutazione simile, anche se più sfumata, del fallimento sociale dello stato postcoloniale in generale.

41. Ciò può includere o meno, in tutto o in parte, la gamma di ruoli e funzioni ora coperti dal termine *stato sociale*. Ma anche se alcuni aspetti del benessere collettivo, ad esempio l'assicurazione sanitaria universale, possono sembrare richiedere grandi istituzioni con un ampio raggio d'azione, non c'è motivo di confondere tali istituzioni amministrative con lo stato, né presumere che siano agenzie statali per definizione.

42. Questa discussione ovviamente non si applica al cosiddetto stato rentier – cioè lo stato non fiscale – le cui entrate si basano su altre fonti di ricchezza – per esempio, le entrate petrolifere. In tali casi, il potere governativo eccezionale non si basa

sul potere di tassare i cittadini ma di monopolizzare e disperdere altre fonti di ricchezza sociale come meglio crede. L'argomento più ampio per l'anarchia si applica anche lì, comunque. Si può immaginare, ad esempio, uno schema in cui, dove non c'è bisogno di tasse, le rendite dello stato rentier siano disperse direttamente da cittadini o gruppi di volontari, ciascuno con una quota assegnata e presumibilmente uguale, su un bene comune come determinato da loro.

43.Stephenson,*Fiscalità e rappresentanza*, 292.

44.Stephenson,*Fiscalità e rappresentanza*, 309. Il classico saggio di Joseph Schumpeter sullo stato fiscale fa un'osservazione simile.

45. Il concetto di fiducia sarà trattato più dettagliatamente nel capitolo seguente.

46. Se uno Stato-nazione fosse il prodotto finale di quella vicenda, tale esito sarebbe stato difficilmente prevedibile, e tanto meno desiderato, dal punto di vista della politica medievale. Vedi Stephenson,*Fiscalità e rappresentanza*, spec. 311. Il percorso dalle alleanze allo stato-nazione non era comunque inevitabile. Apparentemente meno lo era il percorso verso la rappresentazione.

47. Donald Winch, "The Political Economy of Public Finance in the 'Long' XVIII Century", in*Debito e deficit: una prospettiva storica*, ed. John Maloney, 8–9 (Cheltenham, Regno Unito: Edward Elgar, 1998).

48. Winch, "The Political Economy," 13. Winch sostiene che la soluzione di Hume, vale a dire il ripudio del debito, avrebbe comportato anche il dispotismo.

49. Mentre sei dentro*Pace perpetua*(New York: Liberal Arts Press, 1957), Kant era più preoccupato della pace tra gli Stati che del ruolo dello Stato nella sua stessa società, sottolineò direttamente che la guerra sarebbe stata difficile da condurre se il popolo di ciascuno Stato avesse dovuto accettare di pagarlo direttamente, una clausola che potrebbe essere aggirata dalla capacità dello stato di finanziare la guerra attraverso il debito.

50. Winch, "L'economia politica", 12.

51. Winch, "L'economia politica", 11.

52. Per discussioni più estese, vedi Webber e Wildavsky,*Una storia della tassazione*, 342-53.

53. Anno dopo anno, i sondaggi condotti al momento della dichiarazione dei redditi negli Stati Uniti identificano il motivo principale per non frodare le tasse nella paura di essere scoperti.

54. Attualmente, i dati della Banca mondiale mostrano che i governi che dipendono maggiormente da quella che qui viene chiamata componente del reddito relativa alla cittadinanza sono quelli dei paesi industriali avanzati. Vedi Banca Mondiale,*Lezioni di riforma fiscale*(Washington: Banca mondiale, 1991), spec. 16. Così capita anche di essere correlato con la democrazia rappresentativa. La componente della cittadinanza è molto più piccola nei paesi meno "sviluppati", negli stati rentier, o generalmente dove la democrazia tende a scarseggiare.

55.Stephenson,*Fiscalità e rappresentanza*, 310–11.

56. L'aliquota fiscale pro capite più alta del Massachusetts, riscossa durante la guerra contro la Francia poco più di un decennio prima della Rivoluzione, era meno di un quarto di quella che era in Inghilterra. Alla vigilia della Rivoluzione, era sceso ancora meno. Vedi James Ring Adams,*I segreti della rivolta fiscale*(New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984), 59.

57.Stephenson,*Fiscalità e rappresentanza*, 307–8.

58. Ulteriori aspetti di questi pagamenti onorifici sono discussi nei capitoli successivi, in particolare intorno all'idea di impegno.

59. Catherine Evangeline Boyd, *Decime e parrocchie nell'Italia medievale: le radici storiche di un problema moderno* (Itaca: Cornell University Press, 1952), 118–20. I registri non indicano chiaramente se allora furono introdotte nuove regole di distribuzione o se tali regole codificassero semplicemente pratiche esistenti. Ma anche se ciò che vediamo qui è una codificazione di una pratica esistente, ciò di per sé indica un'emergente diffidenza da parte dei centri locali nei confronti delle intenzioni future di gerarchie più lontane, da qui il loro tentativo di codificare le pratiche consuetudinarie in regole scritte.

60. Ragazzo, *Decime e parrocchie*, 178–95.

61. La decima in Italia non fu abolita fino al 1887 dal parlamento, e già allora si provvide ad esentare un'intera classe di decime dominicali, considerate equivalenti alla rendita e quindi in linea con una logica economica più universale che si applicava a tutti gli affitti e non solo ai beni ecclesiastici. La riforma ha portato a sostituire la decima con stipendi fissi pagati ai sacerdoti direttamente dai comuni, e successivamente dallo Stato. Per una discussione estesa, vedi Boyd, *Decime e parrocchie*, 6–17.

62. Su questo punto vedi Charles Tilly, Democracy Is a Lake, in *La costruzione sociale della democrazia, 1870–1990*, ed. George Reid Andrews e Herrick Chapman, 365–87 (New York: New York University Press, 1995), esp. 379. Tilly osserva che la connessione tra l'estensione della democrazia e la mobilitazione militare è più evidente in Gran Bretagna, ma in una certa misura anche negli Stati Uniti.

63. Vale la pena notare, a questo proposito, che per quanto intuitivo oggi possa sembrare, il principio di effettività di Carl Schmitt era in realtà un'idea moderna piuttosto che antica. Delineato negli anni '20, ha osservato le dinamiche sia internazionali che interne della ragione di stato. Il principio di effettività sembrava adattarsi a un mondo in cui lo stato moderno aveva già dimostrato quanto può essere consumato dalla competizione mortale con altri stati, e in cui aveva già sperimentato come potesse agire come un generatore efficace di mobilitazione di massa e un affidabile garante della coesione sociale.

64. I due emendamenti costituzionali che proibiscono l'alcol e garantiscono alle donne il diritto di voto sono stati, per inciso, approvati nello stesso anno. La storia è un po' più sfumata, ovviamente, anche se la coincidenza è sorprendente e ancora molto significativa. Mentre il punto di successo del suffragio e della temperanza convergono a livello nazionale, lo fanno molto meno, se non del tutto, a livello locale e statale. Ad esempio, gli stati che erano decenni avanti rispetto al resto del paese nel concedere alle donne il diritto di voto (Wyoming, Utah, Colorado e Idaho) avevano una popolazione ridotta e avevano poca importanza dal punto di vista della politica nazionale. Pertanto, le campagne per qualsiasi causa al loro interno avevano meno incentivi a costruire complicate coalizioni con altre cause che un movimento nazionale sembrava richiedere.

65. Hays sostiene che il calo dei tassi di voto negli Stati Uniti è correlato all'aumento della complessità e quindi del costo dell'acquisizione delle informazioni necessarie per partecipare. Vedi Samuel P. Hays, "The Welfare State and Democratic Practice in the United States since the Second World War", in *La costruzione sociale della democrazia, 1870–1990*, ed. George Reid Andrews e Herrick Chapman, 267–90 (New York: New York University Press, 1995), 271.

66. Alcune delle opere seminali in questo genere includono Edward S. Herman e Noam Chomsky, *Consenso di produzione: l'economia politica dei mass media* (New York: Pantheon, 2002); Robert W. McChesney, *Rich Media, Povera Democrazia* (New York: Nuova stampa, 2000); Nick Couldry e James Curran, a cura di, *Contestare il potere dei media*

(Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003); Ben H. Bagdikian, *Il monopolio dei media* (Boston: Faro, 2000); Johan Galtung e Richard C.Vincent, *Glasnost globale: verso un nuovo ordine mondiale dell'informazione e della comunicazione?* (Cresskill, New Jersey: Hampton Press, 1992). Per un caso di studio di un'epoca precedente, vedere Robert K. Merton, *Persuasione di massa: la psicologia sociale di un vincolo di guerra* (New York: Harper, 1946).

67. Hans Magnus Enzensberger, "Baukasten zu einer Theorie der Medien", *Kursbuch* 20 (1970).

68. Carey McWilliams, *California: la grande eccezione* (Santa Barbara, California: Peregrine Smith, 1976), 194.

69. Per l'analisi vedi Thomas Ferguson e Joel Rogers, *Svolta a destra: il declino dei democratici e il futuro della politica americana* (New York: Macmillan, 1987).

70. Thomas Frank, *Qual è il problema con il Kansas?* (New York: Libri metropolitani, 2004).

71. Si veda ad esempio Robert W. McChesney, Russell Newman e Ben Scott, eds., *Il futuro dei media* (San Paolo, Minnesota: Seven Stories Press, 2005).

4

Fiducia e politica dell'alleanza

Dal momento che delinea una filosofia di partecipazione diretta, ci si aspetterebbe che il pensiero anarchico respinga come priva di fondamento l'idea che l'attività di governo della società debba essere delegata a qualcuno di cui la società possa fidarsi. L'idea di fiducia fornisce la base della democrazia rappresentativa e, in modo più generale, anche la base del dominio statale sulla società. Tuttavia, la fiducia costituisce anche un fondamento elementare della solidarietà umana. Un concetto pragmatico di fiducia deve quindi essere reso significativo dal punto di vista della pratica anarchica. La fiducia pragmatica non è fede cieca in legami astratti, come le nazioni, o in autorità lontane, comprese le autorità democraticamente elette.

L'ideale della fiducia come base del governo statale in generale e della rappresentanza democratica in particolare cercava di superare due caratteristiche normali delle relazioni politiche in qualsiasi società: il sospetto e il conflitto. Sebbene possano variare in grandezza a seconda del tempo e del luogo, il sospetto e il conflitto sono inevitabili in qualsiasi esistenza sociale comune, e in quanto tali costituiscono una base più realistica per i dialoghi politici e la vita politica rispetto a un ideale di fiducia. Entrambi hanno basi distinte; mentre il sospetto può essere una delle norme psichiche dell'esistenza sociale alienata, il conflitto costituisce una delle norme sociali di ogni società differenziata. Il punto non è certo che non ci possa essere alcun fondamento per un'esistenza comune in condizioni di sospetto e conflitto. Piuttosto, il punto è che l'esistenza comune nell'anarchia significa organizzare la vita politica in modo che rifletta il sano svolgimento delle forze del sospetto e del conflitto. Al contrario, la fiducia, come base primaria della politica, significa la loro repressione, così che il sospetto e il conflitto potrebbero apparire solo come aberrazioni irrazionali, distruttive, negative o comunque illegali.

Questo capitolo inizia tracciando i lignaggi dell'idea di fiducia attraverso Tocqueville e Hegel, e ne rivisita le elaborazioni più recenti nelle opere di Jürgen Habermas e nella teoria politica liberale. Le prove e le tribolazioni del principio di fiducia sono illustrate attraverso alcuni movimenti sociali, comprese ribellioni fiscali e referendum. La discussione mostra che le basi dell'ideale della fiducia si esauriscono naturalmente nel corso della vita dei sistemi politici che, ironia della sorte, la richiedono maggiormente. Quanto più grande o inclusivo è un sistema politico, tanto meno è probabile che la fiducia (come ad esempio nella forma della rappresentanza democratica) sia in grado di offrire un risultato superiore nella sua razionalità alla partecipazione diretta. Al contrario della fiducia, la partecipazione diretta risolve i perenni problemi di mercanteggiamento politico insoddisfacente, poiché la partecipazione sotto l'anarchia non richiede né l'accettazione di un'opinione della maggioranza, né la rinuncia a una sostanza cara in cambio di essa. La forza sociale di qualsiasi idea, programma o progetto sotto l'anarchia si basa esclusivamente su quante persone ne sono persuase.

La fiducia è un problema nella storia della democrazia moderna perché questa è davvero la storia di qualcosa di più specifico della democrazia: è la storia della ricerca di una rappresentanza adeguata. I coloni americani, e i loro predecessori nelle élites politiche europee medievali, in effetti raramente parlavano di democrazia, e lo slogan "nessuna tassazione senza rappresentanza" non va confuso con qualcosa che era *non* ha detto: “nessuna tassazione senza *democrazia* .” Ma questa distinzione apparentemente sottile non è qualcosa di cui di solito discutiamo, perché nella pratica politica non siamo interessati agli ideali in quanto tali, ma a come rendere operativi tali ideali. Così la democrazia venne resa operativa come rappresentanza.

Tuttavia, ogni operazionalizzazione di un grande ideale rivela un orientamento particolare, non una traduzione universale dell'ideale. I grandi ideali, dopotutto, di solito sono entrati attraverso una sola delle loro numerose porte, che poi si afferma essere l'unico e l'unico modo pratico per entrarvi. Quella rappresentanza si offrì così prontamente - come accade ancora oggi - poiché l'indicatore più immediato ed evidente della democrazia ha a che fare con la sua associazione storica con la nostra convinzione, per quanto infondata, che la fiducia sia l'attributo più virtuoso di una politica sistema e la base di una leadership legittima.

L'anarchia può quindi essere concepita come un'alternativa non semplicemente alla democrazia rappresentativa in senso stretto, ma più profondamente alla politica basata sulla fiducia. Ciò significa che l'anarchia descrive anche la ricerca di un migliore adattamento alla realtà pluralista della società. Questa realtà non può essere espressa delegando ai rappresentanti il compito di governare. Del resto i rappresentanti non rappresentano tutti ma, al massimo, chi li ha votati. Inoltre devono contrattare i mandati con altri rappresentanti e poteri che hanno i propri programmi. Nel processo, coloro di cui ci siamo fidati possono, in nome del bene sociale comune, patteggiare con coloro di cui dobbiamo ancora fidarci, e quindi produrre un risultato che potrebbe sembrare benigno: il consenso.

Eppure l'idea di anarchia si basa proprio sull'aspettativa che quanto più grande e complessa è la società, tanto più è improbabile che possa ospitare il consenso. E così il consenso in ambienti sociali particolarmente ampi e complessi nasconde, in ultima analisi, la corruzione della vita politica. Ci si deve realisticamente aspettare che una sana vita politica in una società pluralista sia basata sul sospetto e sul conflitto, non sul consenso. Pertanto, la questione diventa non come arrivare al consenso, ma come le parti di normali conflitti sociali possano anche impegnarsi nella politica dell'alleanza in un modo che non nasconda la realtà del conflitto; e come giudicano pacificamente i loro spazi autonomi, piuttosto che imporre, o essere costretti a imporre, i loro programmi gli uni agli altri, come tendono a fare nelle tirannie e nelle democrazie maggioritarie.

SOSPETTO

Nella prima metà dell'Ottocento, Alexis de Tocqueville era già consapevole della novità dell'idea di fiducia, soprattutto in relazione alla democrazia. Ha attribuito l'evoluzione della fiducia al desiderio di individui liberi in una democrazia di non essere legati alle ingombranti minuzie del governo. Sollevati dal doversi preoccupare della politica, erano liberi di perseguire la felicità. Ciò che Tocqueville vedeva in America, che sembrava allora, come occasionalmente accade ora, alludere al futuro dell'umanità in generale, era un'idea particolare di libertà che richiedeva che l'individuo libero potesse fidarsi delle istituzioni che lo governavano. In altre parole, la sua libertà era investita principalmente nel perseguire la felicità. Il che, in modo indiretto, significava che il sistema che permetteva alle persone che governava di fidarsi di esso,

Questa concezione della fiducia presuppone l'alienazione psichica individuale dall'altro (altrimenti non sarebbe necessaria l'idea stessa di fiducia, né sarebbe necessario elaborarne la natura virtuosa). Questa alienazione è a sua volta sublimata dalla fiducia, che qui significa non porre fine all'alienazione ma investire ancora di più in essa, in modo che, lungi dall'essere repressa o combattuta, l'alienazione sia effettivamente messa in primo piano e il suo significato sia alterato in una direzione più positiva. Si smette così di parlare dell'alienazione come di una malattia e si comincia invece a parlare dell'individualismo moderno come di una virtù e di una sana logica dell'evoluzione storica.

Ciò che di solito intendiamo con ciò è il diritto di un'individualità alienata a perseguire la propria felicità. Ma per pensare in questo modo dobbiamo dimenticare un punto più elementare: che la felicità stessa è diventata un problema, filosofico oltre che culturale, proprio a causa dell'alienazione.

Qui, gli obiettivi della vita sono concepiti per essere di natura individuale. E ancora, per perseguirli in quanto tali, dobbiamo fare un gioco paradossale: immaginare che il sistema che ci permette di perseguire obiettivi come individui separati sia il nostro, allo stesso tempo che essendo nostro ci sollevi dal dover partecipare direttamente dentro.

Una vita individuale depoliticizzata, una ricerca della felicità al di fuori della politica, non è l'unico prodotto di questa idea di fiducia. Anche se la fiducia non ha nulla a che fare con la libertà o la ricerca apolitica della felicità, potremmo comunque essere costretti a offrire fiducia perché, occupati e smunti nel nostro mondo quotidiano, potremmo non avere il tempo o le risorse per fare altro che fidarci delle autorità cioè governare il mondo per nostro conto. In questo modo la fiducia non nasce da una decisione consapevole di fidarsi. Piuttosto, viene offerto come il percorso di minor resistenza, la bandiera bianca di un individuo (o società) stanco che vuole semplicemente una cosa in meno di cui preoccuparsi.[1]In quest'ultima, e abbastanza comune forma, la fiducia non scaturisce da un razionale impulso sociale, ma da un semplice esaurimento.

La necessità della fiducia per i moderni sistemi statali spiega in modo importante la natura scandalosa degli scandali. Cioè, gli scandali politici offendono nella misura in cui rivelano che la nostra fiducia in chi ci governa era mal riposta, o nella misura in cui non ci rendono più possibile fidarci in modo continuativo dei titolari di cariche pubbliche. Gli scandali, quindi, offendono perché violano la nostra libertà di non poter dimenticare la politica, poiché siamo impegnati a perseguire la felicità e ad essere preoccupati per gli affari quotidiani della vita.

Le osservazioni di cui sopra indicano solo una possibile origine dell'idea di fiducia come base della vita politica moderna. È un modo di vedere che mette al centro il singolo cittadino. Eppure ai filosofi politici di solito non piace vedere idee fondamentali, come la fiducia, come originate da qualcosa di meno fondamentale, come la semplice manipolazione dell'opinione pubblica o il letargo pubblico. Piuttosto, preferiscono vedere fattori necessari e determinanti, in modo che un'idea necessaria sia prodotta da una forza necessaria: un'idea che è fondamentale per un grande sistema non può essere prodotta da alcuna dinamica che non sia profonda.

Così Hegel ci dice che la fiducia non è altro che il nome che usiamo per descrivere l'unione organica degli interessi del cittadino e di quelli dello Stato.[2] Questo, ovviamente, è un modo diverso di risolvere l'alienazione, vale a dire fondendo individuo e stato piuttosto che separarli, come fa Tocqueville. Mentre Tocqueville lega l'emergere di sistemi politici moderni che richiedono di essere affidati alla nostra attenzione alla nostra libertà, Hegel lo lega alla nostra attenzione ai nostri interessi. Mentre per Tocqueville la fiducia permette al cittadino di vivere lontano dalla politica e di poter così usare la sua libertà, la fiducia per Hegel funziona esattamente in modo opposto: gli interessi propri del cittadino sono quelli dello Stato, e per questo il cittadino non può evitare di essere completamente immerso nella sostanza della governance.*L'état*

*sono io*è qui sentito dal cittadino dal basso piuttosto che pronunciato da un sovrano assolutista dall'alto.

In modi diversi, entrambi i tentativi affrontano concretamente il problema del sospetto, l'atteggiamento pratico che è inseparabile dalla più ampia condizione di alienazione. Il primo approccio dice "dimentica il sospetto e concentrati sulla tua libertà", poiché questo è ciò che il sistema consente, se solo ti fidassi. Il secondo dice "dimentica il sospetto e concentrati sui tuoi interessi", da cui ti renderai conto che anche questi sono ciò che rappresenta il sistema.[3]A prima vista, gli interessi possono sembrare offrire basi più solide per la fiducia. Si può dire che gli interessi sono più necessari alla vita ordinaria della libertà; che se c'è un conflitto tra i due, allora agire per i nostri interessi è solitamente più comprensibile che perseguire la nostra libertà; che di solito è più probabile che sappiamo quali sono i nostri interessi piuttosto che cosa fare della nostra libertà; e che gli interessi sono in generale meno prosaici e fugaci, e più continui, della libertà interrompibile.

Tuttavia, queste due concezioni della fiducia non devono essere considerate come esclusive l'una dell'altra. Infatti, se li usiamo per informarci sulla natura della politica moderna, possono sembrare complementari. Sono complementari non necessariamente perché le idee stesse sono coerenti tra loro, ma più significativamente perché descrivono atteggiamenti diversi di tipi distinti di individui, gruppi o classi nei confronti del sistema politico in cui vivono. Ovviamente, ci sono molti che mantengono entrambe le interpretazioni della fiducia in qualche combinazione, spesso in modo non riflesso. Cioè, si fidano del sistema perché hanno bisogno della loro libertà da esso, mentre allo stesso tempo immaginano che stia necessariamente perseguendo i propri migliori interessi perseguendo diligentemente i propri. In ogni dato momento, la fiducia può essere il caldo sentimento di coloro che apprezzano ciò che vedono come la tendenza abituale del sistema a fondere i propri interessi con i propri, o l'atteggiamento rilassato di coloro che apprezzano ciò che ritengono essere una capacità intrinseca del sistema per una continua operatività competenza. Naturalmente, le condizioni più ideali per l'impulso alla fiducia sorgono quando entrambe le prospettive si fondono nella stessa mente.

In entrambe le forme, tuttavia, la fiducia descrive un ideale e un desiderio, non il funzionamento realistico dei sistemi politici. Questo punto diventa tanto più ovvio quanto più grande, complessa o pluralista è la società di cui parliamo. In generale, una critica della fiducia come fondamento della vita politica non è proprietà esclusiva del pensiero anarchico. John Locke ha messo in guardia molto tempo fa contro le aspettative ottimistiche di fiducia, poiché è sempre stato concepibile che coloro che ci rappresentano possano sviluppare interessi propri, distinti da quelli della cittadinanza. Locke, che deve essere considerato un filosofo del sospetto, qui pone proprio il punto opposto di Hegel, e lo fonda sul realismo storico piuttosto che sulle aspettative ideali. Il suo stesso contesto storico, vale a dire gli sconvolgimenti inglesi del diciassettesimo secolo, provocò un declino della monarchia

pretesa di trascendenza, ma ha anche prodotto un ambiente caratterizzato da un pervasivo sospetto di rivendicazioni alternative.

I tempi rivoluzionari sono definiti in misura significativa dal grado in cui gli atteggiamenti di sospetto sostituiscono gli atteggiamenti di fiducia. Tanto è vero, infatti, che la dissipazione di un momento rivoluzionario può essere misurata dal grado in cui gli atteggiamenti di fiducia, man mano che diventano necessari per garantire la legittimità dello stato, vengono riaffermati a scapito della politica del sospetto. La fiducia ridiventa lo strumento attraverso il quale gli stati cercano le vette dominanti di una legittimità verso la quale tutte le propensioni sospette sono sostituite dalla fiducia.[4]La fiducia qui occupa necessariamente nella mente lo stesso spazio che altrimenti sarebbe occupato dal sospetto; mentre la fiducia fornisce il carburante della trascendenza verso le altezze dominanti, il sospetto genera la forza di gravità verso la terra.

La politica anarchica può quindi essere descritta proprio come quella politica in cui il sospetto sostituisce la fiducia non solo in momenti rivoluzionari isolati, ma anche in tempi ordinari. In un certo senso, la politica del sospetto produce incertezza. Ma se inteso come una delle basi filosofiche della politica anarchica, allora il sospetto non è semplicemente dovuto a un'ostilità passeggera o occasionale tra governante e governato. Piuttosto, il sospetto è una caratteristica continua e normale della vita dinamica e impegnata, poiché gli individui superano la loro alienazione non attraverso la fiducia ma attraverso decisioni dirette su questioni collettive. Ad esempio, la scelta diretta da parte di un individuo su quali cause possano beneficiare del suo contributo al bene comune (che oggi intendiamo solo come tasse) non può, con l'anarchia,

Il punto non è che il sospetto è sempre un bene e la fiducia è sempre un male. Piuttosto, è che la fiducia non può essere razionale se è posta solo come ideale astratto, proposizione filosofica o esigenza sistemica. Questa non è la stessa cosa della fiducia pragmatica, prodotta negli ambienti sociali attraverso le dinamiche dell'interazione umana tangibile. Al di fuori di tali ambienti tangibili è prevedibile che il sospetto e la non fiducia formino la risposta razionale di un'individualità alienata alle realtà sociali dell'aggregazione, dell'astrazione, del dominio e dell'esclusione.

Il problema della fiducia è quindi un problema di scala. Gli Stati che presiedono a grandi società moderne richiedono fiducia, ma è proprio in tali società che vi è il minimo fondamento per la fiducia. È anche in tali società che è stato più difficile concepire l'anarchia come base della vita politica. Ma questo solo perché l'anarchia è spesso, ed erroneamente, posta come sostituzione totale di un sistema totale, piuttosto che come pratica della vita pubblica e della società civile al di fuori dello Stato e nonostante questo, un passo alla volta e uno spazio di anarchia con ogni possibilità.

Certo, non è necessario essere anarchici per scoprire che non c'è alcuna base per la fiducia nella politica moderna, ma allora la domanda diventa cosa

a che fare con una tale scoperta. La scoperta che la fiducia nel governo in generale è ingiustificata può generare un sentimento di tradimento, che può quindi portare a vendicarsi contro un livello di governo locale più piccolo semplicemente perché quello è il livello che si può raggiungere. In effetti, questo comportamento segue un tropo fin troppo comune nella storia politica, in cui gli attori, cercando vendetta contro grandi forze nel mondo che sono fuori dalla loro portata, la esercitano invece contro una sfortunata vittima vicina. Gli osservatori politici sanno bene come il comportamento di voto, ad esempio, sia spesso guidato più dal desiderio di "inviare un messaggio" ad alcune autorità lontane che non dal decidere sui meriti innati dei candidati o delle proposte che sono oggetto del voto . Quando si sente che si dovrebbe potersi fidare del sistema ma non si può, il sospetto che ne deriva non opera come forza razionalizzante della vita politica. Al contrario, il sospetto in questo caso, per quanto necessario, opera nel modo della vendetta e delle missive.

Le rivolte fiscali nelle società moderne sono particolarmente buoni casi di studio di questa dinamica, vale a dire di come, data l'assenza di sbocchi in spazi di anarchia, la politica del sospetto operi in modo irrazionale. Negli Stati Uniti, ad esempio, la maggior parte delle rivolte fiscali moderne si è occupata quasi esclusivamente di questioni di aliquote fiscali, piuttosto che di preoccupazioni più basilari relative alle destinazioni fiscali. Questo perché quest'ultimo è considerato il dominio dei negoziati dei rappresentanti eletti e dei governi. Al singolo cittadino è quindi consentito solo di sublimare il suo malcontento per la destinazione fiscale come malcontento per le aliquote. Sappiamo che le aliquote fiscali da sole non sono correlate alle rivolte fiscali.[5]Ciò significa che, data una sufficiente fiducia nel modo in cui le tasse vengono spese, aliquote fiscali elevate possono avere meno importanza per gli individui rispetto a aliquote fiscali inferiori quando non esiste tale fiducia.

In un'utile schematizzazione, James Ring Adams identifica tre fasi della rivolta fiscale nella storia americana, ciascuna esemplificata da una vibrante vita politica in uno stato. Il primo è associato alla stessa rivoluzione americana, radicata nella filosofia del contratto e della rappresentanza di Locke, un'idea per la quale il Commonwealth del Massachusetts rappresentava principalmente. La seconda prese forma negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, sotto forma di una rivolta contro l'indebitamento statale, che cominciò a essere considerato una forma differita di tassazione. Questo ciclo, che è stato esemplificato da una serie di emendamenti costituzionali statali guidati dallo stato di New York, ha sottoposto la maggior parte dei prestiti del governo statale a referendum ed è stato per molti versi radicato nello spirito della democrazia jacksoniana. La terza ondata è identificata da Adams nelle iniziative californiane degli anni '70,

Ciascuno di questi cicli affronta una delle molte sfaccettature del problema del sospetto in un sistema altrimenti basato sulla fiducia. La prima rivolta ha registrato direttamente il sospetto come risultato della mancanza di responsabilità. In quel caso il sospetto veniva affrontato attraverso la rappresentazione: non esisteva

slogan come “nessuna tassazione senza*partecipazione*.” Quella rappresentazione è bastata per un po' a illustrare come essa possa, a un certo punto e in certe condizioni, nessuna delle quali era eterna, risolvere il problema della fiducia. Perché l'idea di rappresentanza allora, come è noto, era rivolta a una piccola popolazione all'interno della quale il diritto di essere rappresentati era inoltre fortemente limitato sulla base della classe, della razza e del genere.

Tali limitazioni ed esclusioni costituivano tuttavia proprio la base per far apparire l'idea stessa di rappresentanza come una risposta significativa alla questione della fiducia. Ciò che era rappresentato non era il popolo in generale, ma una classe relativamente coesa i cui interessi e la cui visione del mondo potevano essere articolati in modo molto più preciso di quanto sarebbe mai stato possibile in sistemi che pretendessero di rappresentare gruppi, classi e cause più antagoniste. In questa forma precedente, più piccola, l'idea di responsabilità delegata per condurre l'attività di governo significava che i rappresentati e coloro che li rappresentavano erano a breve distanza l'uno dall'altro, una condizione che ci si deve aspettare in qualsiasi sistema in cui il campo della rappresentanza è limitato. limitato a campi di interesse o categorie di popolazione chiaramente definiti e relativamente coesi.

In quel senso originario della rappresentazione, la distanza tra rappresentazione e partecipazione non appariva grande, perché la partecipazione non prometteva di offrire risultati sostanzialmente diversi da quelli forniti dalla rappresentazione. In altre parole, l'idea di rappresentazione funziona meglio quando soddisfa entrambi i contorni del problema della fiducia (come avanzato rispettivamente da Tocqueville e Hegel). Cioè, funziona meglio quando solleva uno dal dover partecipare, perché coloro che lo rappresentano condividono un campo di interessi, una posizione di classe, uno stile di educazione, una prospettiva del mondo e un elenco di priorità proporzionati.

Queste stesse conformità forniscono la base sociologica di un contratto sociale, cioè di un contratto in cui in realtà nulla di ciò che si desidera viene regalato: la libertà che viene sottratta all'individuo come prezzo per l'ordine non viene ceduta a un antagonista o a un sospettoso autorità, ma a un gruppo di rappresentanti o governanti che la pensano allo stesso modo che condividono lo stesso cosmo sociale. In questo modo, il contratto conferisce effettivamente una libertà aggiuntiva, vale a dire la libertà dalla partecipazione. Questa libertà, a sua volta, è possibile solo quando la fiducia è prodotta da dinamiche umane tangibili e conoscibili piuttosto che posta in astrazioni filosofiche, poste come un requisito puramente legale, prodotte attraverso sentimenti sublimati o forzate a titolo definitivo nell'immaginazione.

Con il passare del tempo e con l'aumentare della complessità sociale o con l'allargamento della gamma dei gruppi rappresentati, la rappresentanza e la partecipazione diventano sempre più distinte l'una dall'altra come mezzi per risolvere il problema della fiducia. Mentre un sistema di rappresentanza può basarsi solo sulla fiducia come suo prerequisito, un sistema di partecipazione pone la fiducia solo come risultato possibile, ma non necessario. Cioè, mentre la rappresentazione risolve il sociale

antagonismo e differenza esigendo fiducia in tale rappresentazione essendo razionale ed equa, la partecipazione risolve l'antagonismo generando fiducia come eventuale prodotto comunicativo.[6]

Un modo in cui la politica della fiducia persiste anche quando la rappresentanza diventa per loro inadeguata (vale a dire, con l'ampliamento della rappresentanza e l'incorporazione di gruppi diversi o addirittura antagonisti) consiste nell'espandere il ruolo e la funzione del governo nella società. In questo caso, la propensione del governo ad espandersi fino a ricoprire tutti i ruoli assegnatigli e poi a uscire da tali vincoli, non può essere intesa semplicemente come un prodotto di hybris, un sentimento di dovere morale nei confronti della società, o un senso di grandezza nei confronti la parte di chi ci rappresenta. Piuttosto, è parte integrante della logica della rappresentazione stessa, in particolare del tipo di rappresentazione che si espande costantemente per includere nuovi gruppi e quindi cause nuove e finora trascurate, e in alcuni casi costose. Questa propensione è naturale per il governo rappresentativo, nella misura in cui rimane rappresentativa ed emerge dalla rete sempre più profonda dell'agitazione sociale, dalla costante ascesa di gruppi nuovi, repressi o trascurati. Negli orizzonti sempre più espansi della rappresentazione, cerchiamo di porre rimedio alle neglette o alle ingiustizie storiche o contemporanee sotto la rubrica del miglioramento della natura "inclusiva" della società.

Il problema che viene qui affrontato non è l'inclusione in quanto tale, ma proprio quando l'inclusione è vista come una funzione del governo piuttosto che della società civile. In un sistema rappresentativo, il governo è posto come veicolo di inclusione sociale, mentre in un sistema partecipativo, la società civile diventa tale veicolo. In quanto tale, la partecipazione risolve i problemi di fiducia in modo diverso rispetto alla rappresentazione. Ad esempio, scoppi di rabbia come le rivolte fiscali sotto un sistema rappresentativo possono essere, sotto un sistema partecipativo, incanalati in pratiche comunicative. Così, invece di limitarsi a protestare contro le aliquote fiscali (dirette a un bene comune che non vedono o sentono più chiaramente), gli elettori farebbero qualcosa di molto più interessante e impegnato: specificare direttamente la destinazione stessa dell'imposta che pagano. Con questo riorientamento di prospettiva,

Il fatto stesso che la maggior parte dei dibattiti sulla tassazione si siano incentrati sulle aliquote illustra di per sé il problema insito nella logica della rappresentanza nelle grandi società, in cui si presume che un individuo voglia naturalmente minimizzare l'importo che paga in tasse. I confronti storici e globali ci mostrano facilmente che questo è il caso solo in particolari condizioni. Ci si può sempre aspettare che si sia riluttanti a pagare qualsiasi importo la cui destinazione non sia (1) determinata da lui, (2) giustificata da lui, o almeno (3) a lui nota.

Mentre sotto il dispotismo questo triplice ostacolo è sperimentato in forme concrete ed evidenti, nelle democrazie rappresentative si fa sentire così gradualmente e impercettibilmente che la sua origine non è mai facilmente visibile. Questo perché l'ostruzione alla visione qui cresce un passo alla volta, con ogni espansione del raggio della rappresentanza politica. Con tali espansioni, il sistema può continuare a giustificarsi dicendo ai suoi elettori che sta solo rafforzando e approfondendo la propria natura democratica. Ma nel processo, essa cessa paradossalmente di essere sentita dagli individui come loro in modo esclusivo e organico.

Da qui nasce il sentimento delle imposizioni del sistema come fardelli, che poi gli individui cercano continuamente di minimizzare. Nel frattempo dimentichiamo che un fardello è meno una questione di grandezza dell'imposizione, e più un rapporto alienato con il sistema che si abita con estranei e altri. Il punto qui è che la partecipazione consente a un soggetto impegnato di negoziare questa alienazione, poiché è attraverso l'impegno che si sperimentano i fondamenti della fiducia pragmatica. A questo proposito la partecipazione anarchica stabilisce due nuove prospettive sociali: in primo luogo, mette in mostra la superiorità dei sistemi partecipativi nel razionalizzare punti di vista sospetti che, nei sistemi rappresentativi, guadagnano ulteriore credibilità dalla loro mancanza di connessione ovvia e diretta con un bene comune. Secondo,

CONFLITTO

Il conflitto è la norma sociale di una società differenziata. La fiducia in questo caso consiste nel tentativo di superare la differenziazione e il conflitto presentando lo Stato come elemento unificante, oggetto di possibile consenso sociale e portatore del bene comune. Questo modo di giustificare lo stato di solito riconosce la realtà della differenziazione sociale, ma eleva lo stato al di sopra di tale realtà. L'argomentazione in difesa dello Stato come oggetto di fiducia collettiva in una società differenziata può procedere come segue: mentre gli individui, le associazioni e i partiti politici non hanno bisogno di fidarsi gli uni degli altri, i governi esigono che ci si fidi per poter governare. La fiducia qui si basa innanzitutto sulla necessità pratica di fidarsi (dei funzionari) in modo che la società possa essere governata,

Questo argomento nel difendere o spiegare la fiducia come base dello stato in una società differenziata è posto, in vari modi, anche dai teorici

che altrimenti vedono la fiducia oi suoi equivalenti (ad esempio, il consenso collettivo, la legittimità, l'egemonia culturale e così via) come la base per il governo di gruppi o interessi specifici. Gran parte della letteratura, infatti, descrive come viene esercitato il potere statale nonostante il fatto che non dovrebbe esserci alcun motivo per la fiducia generale.[7]

A differenza di tali approcci, una concezione anarchica della fiducia enfatizzerebbe la natura transitoria, situazionale, parziale o altrimenti contingente di tutte le lealtà, connessioni e solidarietà. Questa concezione non presuppone alcun interesse generale, e in effetti si aspetterebbe che qualsiasi gruppo che abbia potere sufficiente lo utilizzi a proprio vantaggio e per nessun altro. Sebbene spesso non sia così espresso dai pensatori anarchici, è proprio a partire da questa aspettativa fondamentale del conflitto come norma sociale di una società differenziata che una critica anarchica coerente deve per definizione rifiutare il potere concentrato come base dell'ordine sociale comune in qualsiasi società, in particolare società complessa.[8]

La ricerca della fiducia come base dello stato è sempre stata una preoccupazione su come garantire che una società differenziata sia governata per conto di interessi comuni piuttosto che speciali. Questa è una preoccupazione molto antica nel pensiero politico. Aristotele lo notò nel suo *Politica*, dove ha delineato la tendenza dei diversi tipi di governo a servire da veicoli per interessi speciali piuttosto che comuni, anche in società relativamente piccole. Per Aristotele la democrazia non era la soluzione, ma essa stessa parte del problema. Insieme alle oligarchie e alle tirannie, la democrazia era una forma di governo che coltivava l'egoismo e quindi incoraggiava il perseguimento di interessi particolari.[9]Perché la democrazia, infatti, non dava alcuna istruzione su cosa fosse il bene comune, né forniva un luogo educativo per esplorarlo. La democrazia ha solo incoraggiato un certo gruppo - qui la maggioranza - a curare i propri interessi e niente di più.

Gli interessi speciali di cui parlava Aristotele non erano i soliti colpevoli identificati oggi come quelli che si nascondono dietro le quinte e quindi corrompono la democrazia in modo che serva i propri interessi. Piuttosto, per Aristotele, anche quando funzionava come avrebbe dovuto idealmente, la democrazia dava origine a un governo che effettivamente governava per conto della maggioranza. Ma era abbastanza perspicace da notare che gli interessi della maggioranza sì *non* coincidono necessariamente con il bene comune (e non certo con gli interessi della minoranza). Così anche gli interessi della maggioranza potrebbero essere considerati interessi speciali, sebbene interessi di numeri più grandi.

L'idea del bene comune per Aristotele non aveva alcuna relazione necessaria con alcuna particolare procedura di governo. Questo è forse il motivo per cui la maggior parte delle moderne teorie del potere non sembra avere molta utilità per Aristotele, apparentemente a causa di un'avversione moderna acquisita per la contingenza e preferenza per la sistematicità, o in altre parole la nostra convinzione acquisita che non abbiamo altra scelta che immaginare sistemi che potrebbe agire continuamente piuttosto che solo occasionalmente per conto del bene comune.[10]

La persistenza di questa illusione è tanto più sorprendente dato che il contrario viene proclamato direttamente dai più sofisticati difensori del moderno ordine liberale. I teorici del pluralismo, ad esempio, non lasciano illusioni sul fatto che non vi sia alcuna base per il sistema per scoprire, tanto meno per agire, il bene comune. Per loro, la scena politica potrebbe essere costantemente creata e rifatta solo dalla lotta di tutti i tipi di interessi speciali, che il sistema deve ospitare e prestare attenzione proprio a causa delle sue ampie rivendicazioni rappresentative.[11]I pluralisti non contestano l'idea che un sistema comune non serva a un bene comune, e sembrano infatti accettare categoricamente l'idea che gli interessi speciali siano tutto ciò che abbiamo.[12]

La domanda, ovviamente, è cosa fare con una tale scoperta. Sfoggiare come virtù civica un orientamento colto (da distinguere dal patriottismo impulsivo o simbolico) verso il bene comune è un principio con cui è difficile contestare sotto qualsiasi sistema. Ma la questione non è semplicemente quella di educare o coltivare modi di vedere vari e comunicanti, ma il luogo in cui si svolge, negli spazi liberi della società civile. Non possiamo aspettarci facilmente che un individuo atomizzato e alienato della società di massa apprezzi il bene comune, né possiamo contare sulla sola educazione per coltivare una tale persona se non c'è corrispondenza tra modi di vedere e modi di agire sul bene comune.

Tale corrispondenza è quindi precisamente ciò che fornisce la società civile, in cui il bene comune emerge dalla terra proprio come risultato comunicativo di visioni del mondo contrastanti, piuttosto che come dogma di consenso annunciato e mantenuto da un apparato di potere centrale. Perché il consenso senza comunicazione sociale di solito nasconde la corruzione: cioè, nasconde il modo in cui le élite influenti accettano di dividersi il bottino senza ulteriori dibattiti. Barrington Moore delinea lungo queste linee la prevalenza della politica del consenso negli Stati Uniti prima della guerra civile. La politica del consenso riuscì quindi a scongiurare a lungo la guerra, proprio perché tale politica del consenso si basava esplicitamente su formule concordate per la divisione dell'autorità e delle ricompense tra le élite del nord e del sud. La guerra civile segnò la rottura di quel consenso, vale a dire la fine della corruzione. Tuttavia, il punto qui non è incoraggiare la guerra civile ad ogni turno, né mostrare la guerra civile come l'unico vero modo per entrare in conflitto. Il punto è piuttosto trattare il conflitto come un fatto politico ordinario, e quindi come la pratica razionale della pace, piuttosto che coprirlo attraverso un consenso farsesco che rimanda solo i problemi fino a quando non richiedono una guerra.

Negli Stati Uniti, le iniziative bipartisan sono spesso vantate come esempi benevoli di come dovrebbe funzionare la politica, anche se il conflitto di interessi conflittuali in qualsiasi società che abbia motivo di avere più di un partito dovrebbe provocarci, almeno come prima reazione , per sospettarli come casi di possibile corruzione. Naturalmente, questo non è l'unico modo per spiegare la collaborazione tra partiti, solo un appello al realismo. Come punto di partenza

nel tracciare il modo in cui gli interessi sorgono, si organizzano e poi si trasformano, possiamo ipotizzare un percorso semplice. Ci si può aspettare una genuina lealtà verso ideali elevati nei momenti fondamentali di organizzazioni e sistemi. La lealtà di questa natura, tuttavia, diminuisce man mano che il mondo pratico costringe a negoziare, ritirarsi dalle posizioni o raggiungere accordi con forze contrarie su base continuativa e come una cosa ovvia. Mentre questi negoziati possono essere visti come tradimenti da quei partigiani la cui vista rimane focalizzata sui principi originali, i commentatori liberali li vedono come i prerequisiti stessi della cultura democratica deliberativa. Secondo una sintetica esposizione, una tale cultura lo richiede

> i partecipanti non dovrebbero avere opinioni pienamente o definitivamente formate all'inizio; ci si aspetta che si impegnino in una discussione significativa, il che significa che dovrebbero essere pronti a modificare le opinioni inizialmente sostenute alla luce delle argomentazioni di altri partecipanti e anche a seguito di nuove informazioni che si rendono disponibili nel corso del dibattito.[13]

Due regole inespresse sottolineano questa posizione. La prima e più ovvia è che le ideologie, intese come visioni programmatiche del mondo sostenute con coerenza paradigmatica, sono guide sconsigliate per l'azione in una società democratica deliberativa. La società democratica, come tutti sanno, non ha altri principi che quelli procedurali, ma per il resto nessun contenuto sostanziale. La democrazia è concepita in modo da accogliere diversità di prospettive, tra le quali una tregua sociale è sostenibile solo nella misura in cui non si impongono l'una sull'altra, e sono parimenti protette dall'essere imposte da altri.

La seconda e meno ovvia regola è che non sappiamo cosa sia il bene comune prima e fuori del processo deliberativo. (Questo punto diventa più chiaro se ci è permesso parafrasare Habermas: il bene comune non è una costante ontologica, né ha nulla a che fare con la verità. Il bene comune è solo un possibile prodotto intersoggettivo di deliberazioni protette da contesti spuri, differenze di aspettative, disuguaglianze nelle possibilità di ascolto ed esplosioni di irrazionalità.[14])

Entrambe le regole possiedono un valore incontestabile se poste astrattamente, come di solito lo sono. Se li traduciamo in termini di idea di fiducia, cominciano ad emergere problemi su tutti i fronti. Poi scopriamo che la seconda regola alla base dell'impulso deliberativo delineato sopra non ci porta molto lontano. Può esprimere lodevoli ideali comunicativi, ma sembra del tutto indifferente agli interessi. Più precisamente, non offre linee guida su come potremmo essere in grado di trascendere i nostri interessi speciali in modo che non formino più un sottotesto della comunicazione razionale. Mentre la prima regola milita contro il peso delle opinioni preconcette, la seconda regola della deliberazione democratica contesta il diritto di interessi specifici a pregiudicarne l'esito.

In modi diversi, nessuna delle due regole descrive modelli realistici di deliberazione nella politica moderna. Al contrario, sembrano descrivere ciò che manca loro. Naturalmente, c'è una differenza nella capacità di resistenza delle due regole. Ci si può aspettare che la seconda regola contro l'impiego degli interessi come sottotesto per la comunicazione sia seguita solo da coloro che si occupano principalmente della virtù inerte delle idee (come alcuni intellettuali), ma certamente non da coloro che sono impegnati nel perseguire i propri interessi materiali. La prima regola contro il dogma delle opinioni precedenti richiede un po' più di elaborazione.

La regola afferma che l'ideologia (o il suo equivalente), poiché tende ad essere una visione del mondo totale, deve essere messa da parte nella misura in cui la deliberazione tra partecipanti razionali può produrre almeno accordi tattici o orientati al problema. Inoltre, la norma impone che le convinzioni ideologiche debbano essere mantenute in un costante stato di sospensione, perché altrimenti la discussione con gli oppositori non può mai raggiungere il livello elevato di un dialogo, che può avere senso solo se premesso sull'aspettativa che qualcuno (io o tu) cambieranno idea.

Di nuovo, incontriamo un'etica della comunicazione ideale, ma senza l'elaborazione di quale base sociologica possa farla sorgere. L'etica può naturalmente informare alcune deliberazioni nella società civile, dialoghi di partito o comunità intellettuali i cui orizzonti non sono preclusi dai dogmi delle scuole, degli stili e delle discipline. Ma l'apertura comunicativa non nasce da un abbandono intenzionale o volontario della propria ideologia. Spesso l'apertura diventa possibile proprio quando l'ideologia stessa ha conosciuto un precipitoso declino, cosicché vi è di fatto una convergenza di atteggiamenti e valori.[15] Altre volte, il declino dell'ideologia è ricondotto all'ascesa del pensiero tattico, come descritto ad esempio da pensatori postmoderni che dichiarano il declino delle metanarrazioni e la loro sostituzione con logiche situazionali, temporanee, frammentate e dirompenti.

In contrasto con questi approcci, l'apertura mentale anarchica dovrebbe essere radicata non in un disinteresse apatico per gli ideali, ma nell'attenzione al tumulto della realtà. Ciò non costituisce una differenza di poco conto, poiché senza sapere perché siamo di mentalità aperta non abbiamo motivo di rimanerlo se non per pura volontà, vale a dire inaffidabile. Se quella volontà non è ancorata da qualche parte nel cosmo sociale, non si può contare che non si allontani e non si disperda da un momento all'altro. Una volontà è più forte se ha una radice nella realtà. Ciò non significa che una volontà sia sempre prigioniera di uno specifico orizzonte spazio-temporale, ma che una volontà è essa stessa sia uno strumento che un prodotto dell'impegno diretto con il mondo. Una volontà così esercitata non fornisce semplicemente i mezzi con cui imponiamo una certa visione nel mondo.

Pertanto, in contrasto con un mondo politico incentrato sullo stato, privo di concezioni ampiamente e continuamente condivise del bene comune attraverso gli interessi

gruppi, un mondo per il quale i prerequisiti del governo non includono né il consenso né il consenso della minoranza, né il consenso di una maggioranza entusiasta, l'anarchia offre un principio organizzativo razionalmente superiore per l'esercizio di effettive lealtà. Se le sole politiche pragmatiche che possiamo avere riflettono le dinamiche conflittuali di una società differenziata, ne consegue che non possono essere delegate ai rappresentanti. Non ci si può fidare qui della rappresentante non perché sia disonesta come persona, ma perché per tutta la durata del suo ufficio è libera di dover acquisire il consenso, anche dal suo collegio elettorale, e allo stesso tempo è invischiata in altri interessi, partiti politici e gruppi con i quali deve contrattare questioni e contrattare entro determinati limiti. Non può quindi rappresentare sempre tutti gli interessi di tutti i suoi elettori. Il rappresentante qui fa in sostanza la stessa cosa che fanno i partiti politici quando si espandono per guadagnare più potere: diventano in effetti una coalizione di interessi, da cui tendono anche a perdere consistenza o coerenza prospettivista – anche se la loro coerenza può continuare a essere proclamato, ma solo come involucro retorico esteriore di qualcosa che un tempo era stato solido e sicuro di sé, ma che col tempo è divenuto massiccio e vuoto.

Se mercanteggiamento politico significa affrontare il mondo come una questione alla volta, se questo mercanteggiamento è tutto ciò che un rappresentante può fare, e se la deliberazione tra rappresentanti significa negoziare ogni questione separatamente, allora si arriva al risultato finale deducendo l'ultima traccia di coerenza dal processo politico. Qualsiasi osservatore del processo di bilancio al Congresso degli Stati Uniti nella storia recente, ad esempio, può documentare migliaia di esempi di allocazioni che hanno molto più a che fare con il commercio di cavalli che con l'impegno collettivo su una singola questione, per non parlare dei grandi principi. Questo è davvero un vecchio problema e precede la società contemporanea. Ma la caratteristica distintiva della politica di massa contemporanea è che fa di questo problema antico e occasionale una caratteristica permanente e preminente dei sistemi rappresentativi.

Nella sua enfasi sui negoziati e sul compromesso, la teoria democratica liberale ignora una distinzione logica tra le condizioni che rendono il compromesso un risultato fruttuoso e desiderato della deliberazione e le condizioni alternative in cui un compromesso può essere il peggior risultato possibile. Cioè, in condizioni di iniziativa frammentata e assenza di prospettive olistiche, la logica del compromesso significa che metà della mia emissione verrebbe scambiata con la metà di un'altra emissione del mio avversario, quando potremmo, attraverso la partecipazione diretta e la decisione diretta sulla preferenza, avere entrambi la possibilità tutti i nostri rispettivi problemi.

Sebbene questa concezione della partecipazione non garantisca che scopriremo cos'è il bene comune, razionalizza la deliberazione attorno ad esso, proprio svincolandola dalla morsa mortale di lontane istituzioni di governo. Nei sistemi partecipativi si sposta il mio orientamento deliberativo

lontano dal cercare perennemente di raggiungere un compromesso insoddisfacente con gli altri. Piuttosto, si fonda sullo sforzo di persuadere gli altri a sviluppare un apprezzamento affine per le cause che patrocino e la mia comprensione che sono liberi di fare altrettanto. In questo senso, la logica alla base dell'arte della deliberazione viene riorientata dalla negoziazione alla persuasione.

In tal modo, l'orientamento al bene comune rimane immanente anche nella nostra individualità. Questo orientamento non significa semplicemente che le singole individualità si attengano alla loro concezione del bene comune fino alla fine e contro il rifiuto di tutti gli altri di seguirla. Ancora più importante, significa che non si rimane alienati dai propri impegni nel mondo. E questa non alienazione è in ultima analisi misurata dal grado in cui si è in grado di agire direttamente sui propri impegni.

Questa condizione di non alienazione significa anche, in un certo senso, il superamento di un senso di moderno isolamento individuale dagli altri, e non solo dalle cause. Dopo tutto, i comportamenti non deliberativi o egocentrici sono incoraggiati da contesti specifici, e qui hanno a che fare con il rapporto dello stato moderno con la società. Gli stati moderni, infatti, sono tenuti o invitati ad agire su cause più ampie per conto del singolo cittadino, che è quindi sollevato (o impedito) dall'agire su qualsiasi altra cosa che non sia la propria immediatezza. Ciò significa che diventa meno connesso al mondo. Non necessariamente perché lo desideri, ma proprio nella misura in cui gli ostacoli istituzionali si moltiplicano nel suo campo visivo e si frappongono tra lui e il mondo.

ALLEANZA

Favorire la rappresentanza a scapito della partecipazione ha segnato, in un unico ma importante senso, l'emergere storico di un'immagine dello stato come luogo di fiducia generale e permanente piuttosto che come espressione transitoria e mutevole di alleanze. Un simile stato fiduciario non aveva nulla a che vedere con il Contratto sociale: l'idea stessa di contratto era basata sulla logica dell'alleanza - sono le alleanze che sono, per definizione, contrattuali - vale a dire vincolate nel tempo, orientato e revocabile. Se c'è mai stato un tale contratto, è stato in effetti sostituito dallo stato moderno a favore di una versione laica dell'antico *corpo mistico*.[16] L'idea del contratto comporta, in teoria, la specificazione di obblighi reciproci, in modo che il mancato rispetto degli obblighi stipulati da una parte possa portare alla revoca del contratto da parte dell'altra. Al contrario, la solidarietà organica, involontaria e irrevocabile immaginata nell'idea dello Stato moderno impone la fiducia come mistificazione dell'appartenenza collettiva, presieduta da uno Stato generale che rappresentava in ultima analisi il mistero di una comunione astratta.

Quei teorici della democrazia che rimasero più legati all'idea del contratto sociale che al nazionalismo statale continuarono, tuttavia, a considerare la

la lealtà del cittadino allo stato deve essere contingente piuttosto che assoluta. In questo caso, la lealtà era considerata subordinata al successo dello stato nel soddisfare interessi e diritti sempre più ampi e profondi. Questa linea di ragionamento è stata notoriamente ed elegantemente riassunta nel grafico di TH Marshall sull'espansione nel corso di due secoli del concetto di cittadinanza per includere significati civici, poi politici, poi sociali. La tesi implicava che nel tempo, mentre lo stato moderno continuava a sollecitare la lealtà dei cittadini, poteva farlo solo approfondendo e arricchendo sempre più il significato della cittadinanza.

La tesi di Marshall respingeva implicitamente le concezioni mistiche o idealistiche della fiducia come base della politica, sottolineando invece una proposta più pratica: l'attaccamento del cittadino allo stato era una funzione diretta dei benefici e dei diritti ricevuti dal cittadino dallo stato. La fiducia nello stato qui emerge dal coerente soddisfacimento da parte dello stato dei bisogni pratici e in espansione del cittadino, piuttosto che dai ruoli simbolici dello stato, come l'incarnazione mistica di uno spirito collettivo, l'adempimento di una missione storica, il raggiungimento della grandezza imperiale, e così via.

Eppure questo schema trascura un'importante dinamica contraddittoria in questa stessa storia di fiducia pratica. Mentre la fiducia può essere coltivata approfondendo il significato di cittadinanza, questa stessa fiducia viene contemporaneamente minata dall'ampliamento della portata della cittadinanza. Cioè, allo stesso tempo il sistema approfondisce continuamente i suoi impegni nei confronti dei suoi elettori, dalla coerenza giuridica alla responsabilità politica per alleviare le loro ansie e vulnerabilità materiali, deve contemporaneamente negare di esistere per il distinto vantaggio di un particolare sottogruppo o classe. In altre parole, il sistema mina la capacità di fiducia proprio allargando il suo mandato a gruppi e classi che diffidano reciprocamente dell'ambiente culturale, delle abitudini lavorative, del potenziale di sfruttamento delle risorse del sistema e, naturalmente,

Questa contraddizione significava che la trasformazione dalla logica dell'alleanza a quella della fiducia non poteva realisticamente essere completata, perché la fiducia stessa non poteva mai essere perfezionata, fintanto che la società (o ciò che intendiamo per essa) rimaneva complessa o differenziata, come di solito è . Tuttavia, i sistemi rappresentativi non avevano altra scelta che basarsi sull'ideale della fiducia, per quanto irrealizzabile in ultima analisi.[17]

Alcuni di coloro che erano legati a una concezione pratica piuttosto che ideale della fiducia cercarono di trovare un modo per aggirare questa contraddizione intrinseca, stabilendo di solito la fiducia in funzione della coerenza procedurale del sistema, non in funzione della sua capacità di adempiere a qualsiasi ruolo sociale. L'idea qui è che il sistema esiste per non soddisfare alcuna causa sociale; il sistema deve piuttosto essere inteso solo come un accordo sulle procedure. In altre parole, il sistema definisce procedure e relazioni, compresi i diritti, ma non può definire il bene comune. Coloro che sposano questo punto di vista rifiutano come totalitari, dispotici o, nella migliore delle ipotesi, paternalistici

qualsiasi politica che subordini questioni procedurali a impegni ideologici verso qualsiasi gruppo o causa. Ad esempio, in un primo attacco alla politica del welfare state orientata a migliorare la sorte delle classi inferiori urbane, Alexander Bickel sosteneva che il tessuto sociale è tenuto insieme solo da accordi su mezzi e procedure, ed è violato da forze di coscienza, ideologia, o in generale l'etica delle élite morali perché queste poi si sentono autorizzate ad aggirare tale accordo.[18]

Critiche di questa natura sono però troppo focalizzate su nemici specifici per discernere chiaramente il problema strutturale più ampio della politica della fiducia: vale a dire la sua propensione a crollare con una maggiore complessità sociale, per essere sostituita dalla politica dell'alleanza. Tutte le forze dello spettro politico ed economico (e non solo le élite morali), una volta rientrate nei loro habitat e nelle loro nicchie dopo qualche simbolica euforia collettiva, dovranno sempre cercare di aggirare le regole puramente procedurali per estrarre più risorse dal società più ampia per le loro cause specifiche. Nessuno vive, dopotutto, per amore di una procedura. Così, in realtà, quanto più potente è un interesse specifico (ad esempio, l'establishment militare), tanto maggiore è la quota che riesce a ricavare per sé dalle risorse pubbliche.[19]Tali risorse, del resto, tenderanno sempre ad essere considerate come bottino da spartire in proporzione al potere e all'influenza dei gruppi che le richiedono.

Un gioco istituzionale di interessi concorrenti all'interno di una società complessa non può procedere diversamente. La procedura su cui esiste un accordo formale non soddisfa alcun interesse particolare. Pertanto, un accordo comune sulla procedura rappresentativa non può che preparare il terreno, ancora una volta, affinché i centri più potenti, organizzati o ricchi di risorse possano rivendicare la maggior parte delle risorse pubbliche senza il consenso diretto di nessuno. Difficilmente ci si poteva aspettare che élite e gruppi piccoli ma potenti resistessero alla tentazione di esercitare un grado di influenza molto maggiore delle loro dimensioni. In una dittatura lo faranno apertamente; in una democrazia, sostenuta da un accordo sulla procedura equa, lo faranno da dietro il sipario procedurale.

L'idea di democrazia come accordo sulla giusta procedura è entrata in gioco quando, come hanno capito gli interpreti liberali di Kant, la politica è passata dal paradigma del bene a quello dei diritti, cioè quando si è capito che una società differenziata poteva accordarsi non su la natura di un bene comune ultimo (ad esempio, la felicità), ma solo che dovrebbe essere possibile per gli individui perseguire il proprio bene (ad esempio, il diritto a*perseguire*felicità). Quindi l'accordo comune riguardava le regole procedurali: quali diritti avevamo. Non si è mai trattato di bene comune.

Eppure questo ipotetico accordo sarà sempre violato un minuto dopo la sua firma, poiché la questione del bene comune è semplicemente inevitabile finché si vive in società. Si pagano le tasse, per esempio, perché sono destinate a qualche bene comune. Implicita nell'idea di rappresentazione è l'idea che l'individuo decide (attraverso un rappresentante,

ovviamente) quale bene comune sarà promosso attraverso le sue tasse. Ma lo stesso rappresentante che mi rappresenta rappresenta anche altri individui e altri interessi, ed è inoltre costretto a negoziare con altri interessi che non rappresenta, in modo che, a conti fatti, la decisione su quale bene comune promuovere non venga più emana dall'individuo, da cui presumibilmente aveva avuto origine. La procedura equa, quindi, perde gradualmente significato ai livelli istituzionali più alti della politica e del governo.

Arriviamo così a un enigma: la questione del bene comune non può essere evitata, anche se non abbiamo alcun meccanismo attraverso il quale possiamo imporre un accordo collettivo su di essa; e l'idea di una procedura equa, sana e necessaria in linea di principio, porta a risultati irrazionali man mano che saliamo la scala della gerarchia politica.

Da una prospettiva anarchica, questo enigma significa che la democrazia così come la conosciamo, compreso il principio del governo della maggioranza, struttura la vita politica e i valori secondo uno schema molto limitato: vale a dire incanalando tutte le energie nella formazione di alleanze di governo (così come di opposizione). Questi, a loro volta, sono tenuti insieme più dal fascino del potere su un sistema collettivo che l'alleanza promette, che perché l'alleanza stessa è razionale in altri termini. Un buon esempio, ma non l'unico, è la politica americana contemporanea, dominata da due grandi partiti politici, anche se i valori alla base delle grandi lealtà suggeriscono che il paese dovrebbe avere almeno quattro grandi partiti politici.[20]Ma i due partiti principali restano perché sono davvero grandi alleanze che si costruiscono meno sulla base della coerenza ideologica che sull'opportunità elettorale. Il risultato è che una minoranza, come gli evangelisti cristiani o (più in generale) i conservatori sociali, potrebbe attraverso la politica dell'alleanza indurre una fascia poco attenta ai suoi valori, come i libertari o i cosiddetti conservatori economici, ad aiutarli a far rispettare le loro opinioni attraverso la legislazione sulla maggioranza. In questo caso, la politica di alleanza in una democrazia rappresentativa consiste nel riunire due gruppi che hanno poco in comune tra loro se non la comodità di potersi aiutare a vicenda, essendo entrambi minoranze, a un livello di potere che sarebbe impossibile perché ognuno possa godere da solo,

È un dogma della democrazia moderna che tali alleanze elettorali siano la norma della politica e che generino arti del compromesso e servano a inculcare arti del negoziato che sono essenziali per una democrazia. Ma da una prospettiva anarchica, le alleanze possono servire all'evoluzione del pensiero razionale solo nella misura in cui sono più orientate verso l'apprendimento incrociato e la trasformazione della visione e del carattere, piuttosto che se perseguite semplicemente come espedienti per consentire alle varie minoranze di diventare una maggioranza composita. , il cui principio di alleanza più efficace è la volontà di potenza.

Ne consegue, quindi, che le alleanze sono significative da una prospettiva anarchica per la loro sostanza piuttosto che per convenienza. In ultima analisi ciò significa che la società anarchica, in senso ideale, non consiste solo in un accordo sulle procedure (come la democrazia). Una tale società è piuttosto un teatro di una lotta costante sulle idee di bene comune, ma una lotta in cui nessuna singola concezione può imporsi con la forza o con la maggioranza. Un'alleanza anarchica è quindi un luogo educativo, che aiuta lo sviluppo della personalità, l'ampliamento del proprio raggio d'azione e della propria prospettiva, e l'approfondimento della propria conoscenza del mondo, degli altri e di se stessi. Il compito delle alleanze nell'anarchia non è semplicemente quello di vincere le battaglie contro gli altri, che è l'unico gioco per cui sono predisposti gli attuali sistemi democratici maggioritari.

È così nell'anarchia perché le alleanze stesse non sono uno strumento per esercitare il potere su altri che sono al di fuori dell'alleanza. L'anarchia, dopo tutto, presuppone il consenso partecipativo al più piccolo livello sociale, il che significa che il paternalismo e l'atteggiamento demagogico cessano di essere un punto fermo della vita politica: un prezzo concreto viene posto davanti agli occhi su ogni proposta, eroica o ordinaria che sia . In un certo senso, l'anarchia comporta la rimozione della necessità di accordi comuni in una società caratterizzata, come è la norma, da gruppi di interesse e opinioni morali concorrenti.

Qui, un individuo con regolari capacità di perseguire sia beni individuali che comuni diventa un animale politico diverso da quello a cui siamo stati abituati nell'era della democrazia di massa. L'animale politico allora coltiva, come deve, un giusto equilibrio tra impulsi tecnocratici ed eroici. Quindi si comporta come fanno tutti i governi, tranne che con un potenziale meno distruttivo per l'umanità, poiché un errore individuale distrugge sempre meno del mondo di un errore governativo. In questo senso anarchia significa non semplicemente eliminare stati e governi, ma farlo in modo tale che un singolo individuo possa essere in grado di pensare e agire su una miriade di questioni e preoccupazioni più grandi di lui.[21]Si può dire che un tale individuo possieda qualità sia tecnocratiche che eroiche perché da un lato deve calcolare, progettare e decidere in base a ciò che il suo cosmo di valori decreta essere il bene comune; dall'altro, crea e sostiene cause nel mondo sociale, un mondo di cause diverse da lui.

APPUNTI

1. Anche se non discusso esattamente in questo modo, questo resoconto della fiducia non è lontano da ciò che Anthony Giddens suggerisce quando sostiene la centralità della fiducia nei moderni sistemi sociali, strutturati come sono da relazioni distanti con estranei. Per Gidden,

la fiducia risiede meno nelle caratteristiche o basi specifiche dei sistemi politici e più nelle più ampie dinamiche della modernità.

2. GWF Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, In *Gesammelte Werke*, vol. 7 (Francoforte sul Meno: Suhrkamp, 2000), 345–47.

3. Alla luce di questa discussione, la famosa affermazione di John F. Kennedy, "Non chiederti cosa può fare il tuo Paese per te, piuttosto chiediti cosa puoi fare tu per il tuo Paese", può essere intesa come un tentativo di proporre una trasformazione della politica americana etica da una direzione tocquevelliana a una hegeliana. Questo ovviamente non vuol dire che una tale proposta abbia avuto successo, o che sia stata la prima (o l'ultima) volta che è stata offerta nella storia americana.

4. Gli insediamenti coloniali prerivoluzionari nel Nord America costituivano un prototipo di questo ambiente di sospetto. Là, la pretesa di trascendenza di una lontana monarchia mancava ulteriormente del contesto ideologico di un'aristocrazia feudale legata ad essa da una lunga tradizione. Ciò ha prodotto un ambiente di costante sospetto tra gli amministratori coloniali e molti coloni molto prima degli eventi del 1776. Tra le altre cose, questo ambiente si manifestava nell'insistenza dei coloni nel controllare le minuzie dei bilanci coloniali anno dopo anno, producendo così un'atmosfera di incertezza e impedendo al governo reale di pianificare molto in anticipo. Vedi Carolyn Webber e Aaron Wildavsky, *Una storia di tassazione e spesa nel mondo occidentale* (New York: Simon and Schuster, 1986), 365. Questa situazione può sembrare più simile alla politica del conflitto che a quella del sospetto, poiché il sospetto è individualista e reattivo mentre il conflitto è collettivo e oggetto di un programma attivo. Tuttavia, i due approcci possono fondersi, come in questo caso. Poiché qui si tratta di un confronto sociale, è conflitto, ma la modalità è quella del sospetto. Evidentemente i coloni non volevano sostituire il proprio programma a quello del re, ma rendere più difficile a un'autorità lontana l'assunzione del comando.

5. Ad esempio, i cittadini altamente tassati nei paesi scandinavi hanno mostrato una resistenza notevolmente inferiore alla tassazione rispetto ai cittadini di altri paesi tassati a livelli molto inferiori.

6. Questo può essere inteso come un emendamento alla concezione di Habermas del fine ideale della comunicazione, che per lui è generare consenso. Qui, l'obiettivo ideale della comunicazione è generare fiducia, non consenso.

7. Ad esempio, la già citata elaborazione di Anthony Giddens della centralità della fiducia per il funzionamento della società moderna o, più in generale e indirettamente, la nozione di egemonia di Antonio Gramsci come pervasione non forzata nella società dell'ideologia di una classe dominante (in altre parole, fiducia mal riposta). Lo stesso vale per i teorici del potere che enfatizzano il ruolo delle élite e delle classi dominanti, che di solito descrivono come le élite facciano esercitare il potere governativo per loro conto, piuttosto che per conto di qualche interesse generale.

8. Compresa la "dittatura del proletariato". Questa proposta marxista è emersa come un esplicito rifiuto dell'idea che lo stato possa essere neutrale. Lo stato per i marxisti rappresenta una classe dirigente. Eppure l'obiettivo dichiarato di una dittatura proletaria, come Bakunin riconosceva già nel diciannovesimo secolo, produrrà nondimeno una dittatura di un'élite che pretenda di sostituire una classe, ma nel processo promuoverà realmente il potere statale sulla società, così come il potere di quella élite stessa, di più

piuttosto che promuovere gli interessi "universali" di qualsiasi classe. Gli esperimenti con tale dittatura di classe nel ventesimo secolo sembrano aver pienamente convalidato questa critica.

9. Aristotele paragonò sfavorevolmente la democrazia a una repubblica, che per lui era distinto dalla democrazia in quanto la maggioranza governava per conto del bene comune piuttosto che per conto dei propri interessi. La stessa regola di confronto si applicava al suo contrasto tra tirannia (cattiva) e regalità (buona) e oligarchia (cattiva) e aristocrazia (buona).

10. La critica della sistematicità, come ad esempio presunta nel "governo di diritto", è una delle caratteristiche più antiche del pensiero anarchico. William Godwin, ad esempio, rifiutava la costanza meccanica della legge in quanto inflessibile e non adattabile alla varietà e al flusso umano, preferendo invece l'abitudine, anche se accompagnata da occasionali ingiustizie. La maggior parte ovviamente si ritirerà davanti a questa accettazione dell'occasionale ingiustizia dell'abitudine, anche se per Godwin il punto doveva essere visto alla luce dell'altrettanto occasionale, ma meno contestabile, ingiustizia della legge.

11. Alcuni sostengono che anche un bene apparentemente comune come lo sviluppo nei paesi in via di sviluppo richieda l'attivazione di nuovi gruppi di interesse speciale oltre alle élite esistenti e alle agenzie governative. È così, si dice, perché il compito più urgente dei governi è quello di governare prima che possano sviluppare la loro società, il che significa che i governi sono inclini ad allearsi in gran parte con quei gruppi di interesse piuttosto che rendere possibile il loro governo, cioè le élite esistenti che hanno in realtà maggiori probabilità di beneficiare della perpetuazione dello status quo. Vedere Harry W. Blair, ed.,*Lo sviluppo rurale può essere finanziato dal basso? Mobilitazione delle risorse locali in Bangladesh*(Dhaka: University Press, 1989), 244. Blair basa questa conclusione sull'esperienza della governance locale in Bangladesh. Per una conclusione simile tratta dallo sviluppo in Lesotho, vedi James Ferguson,*La macchina antipolitica: "sviluppo", depoliticizzazione e potere burocratico in Lesotho*(Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Per un'argomentazione alternativa che rifiuta gli obiettivi tradizionali dello sviluppo e pone la libertà stessa come obiettivo*E*metodo di sviluppo, vedi Amartya Sen,*Sviluppo come Libertà*(New York: Ancoraggio, 2000).

12. Milton Friedman una volta sosteneva che, a causa della loro natura concentrata e altamente focalizzata, gli interessi speciali vincono sempre in qualsiasi confronto con interessi più generali, poiché questi ultimi tendono ad essere di natura più diffusa, e quindi è improbabile che generino i tipi di energia e perseveranza che coloro che si dedicano ai propri interessi speciali tendono a possedere. Secondo lui potrebbero esserci rari casi in cui i due si incontrano, anche se solo in modo accidentale ed effimero.

13. Alberto Hirschmann,*La retorica della reazione: perversità, futilità, pericolo*(Cambridge: Belknap Press, 1991), 169, che basa questo schema sull'argomentazione più estesa di Bernard Manin. La difesa filosofica più sostenuta di questo tipo di deliberazione liberale è offerta da Jürgen Habermas, che la fonda sulla competenza comunicativa. È significativo notare che per Habermas, l'aspettativa stessa del consenso è ciò che guida la deliberazione razionale. Certo, si può sostenere esattamente il contrario seguendo Georg Simmel, per il quale l'aspettativa di consenso è ciò che effettivamente guida il conflitto.

14. Habermas si rivolge ai tipi di comunicazione ispirati all'idea di verità, piuttosto che al bene comune in quanto tale. Eppure la logica deliberativa è la stessa. Se dovessimo seguire Habermas, la verità su cui concordiamo non ha bisogno di corrispondere alla realtà, così come il bene comune non ha bisogno di corrispondere a

il miglior risultato ontologico possibile. Entrambi descrivono solo condizioni di consenso generate attraverso un processo deliberativo razionale, competente ed equo.

15. Già diversi decenni fa, sociologi politici come Daniel Bell e Seymour Martin Lipset prevedevano l'avvento di un'era postpolitica o postideologica definita dalla crescente convergenza dei partiti politici nella società. Prima di loro e in una tradizione diversa, Alexandre Kojève e Georges Bataille erano impegnati a preparare "la fine della storia", una condizione sì caratterizzata da quella che si potrebbe chiamare apertura mentale, ma proprio perché non c'erano più grandi cause per cui lottare . Questa convergenza è talvolta evidenziata nella somiglianza delle azioni dei diversi partiti politici una volta che sono al governo, nella crescente attenzione della politica elettorale allo stile e all'aspetto a scapito dei contenuti, nel calo della fedeltà al partito e della disponibilità degli elettori e persino rappresentanti di oltrepassare i confini del partito,

16. Vedi n. 30, capitolo 3.

17. C'è ormai una letteratura piuttosto abbondante che denuncia o diagnostica vari sintomi di questa malattia, principalmente mostrando come il sistema cerchi, e fallisca, di stare dalla parte di tutti in modo che tutti possano fidarsi. Un buon esempio è quello di Michael Sandel, che traccia in questo senso come la politica statunitense si sia allontanata dal paradigma dello scopo nazionale comune e sia passata a una procedura semplicemente equa. Vedi Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Teoria politica*, 12, n. 1 (febbraio 1984): 81–96.

18. Vedi Alexander Bickel, *La morale del consenso* (New Haven: Yale University Press, 1975).

19. Samuel Hays mostra come la struttura delle ricompense sociali iniziata con il New Deal negli Stati Uniti abbia preso di mira le classi medie molto più delle classi inferiori più bisognose ma meno influenti. I programmi sociali orientati verso la classe media non sono diminuiti nemmeno sotto le amministrazioni conservatrici di Ronald Reagan e George Bush, quando i programmi meno costosi destinati alle classi inferiori sono stati tagliati drasticamente o addirittura eliminati del tutto. Vedi Samuel P. Hays, "The Welfare State and Democratic Practice in the United States Since the Second World War", in *La costruzione sociale della democrazia, 1870–1990*, ed. George Reid Andrews e Herrick Chapman, 267–90 (New York: New York University Press, 1995), 274–76.

20. Il numero dei partiti politici potrebbe teoricamente essere alto quanto il numero dei sentimenti organizzabili, ma in ogni caso l'argomentazione complessiva qui non dipende dal numero esatto di grandi partiti che riflettono sentimenti collettivi genuinamente coerenti. Gli scienziati politici che studiano le elezioni sono ben consapevoli di come il comportamento di voto nelle democrazie rappresentative sia ampiamente influenzato dal numero di scelte praticabili che viene presentato all'elettore, piuttosto che essere un riflesso di ciò che un elettore desidera veramente vedere. Gran parte di questa letteratura, tuttavia, si accontenta di descrivere questo modello di voto in termini di calcoli della teoria dei giochi, piuttosto che indicare alternative. Per un buon esempio di questo genere, vedi Gary W. Cox, *Far contare i voti: coordinamento strategico nei sistemi elettorali mondiali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

21. Qui non si presume che questo tipo di animale politico sia intrinsecamente buono, ma semplicemente che la sua razionalità sia accresciuta dall'anarchia. Torneremo sulla questione delle qualità morali di tale creatura nei capitoli successivi.

5

Libertà e Impegno

Essere liberi significa qualcosa solo in relazione agli altri. Come idea, la libertà non significa nulla per chi non ha mai vissuto in società. Siamo interessati alla libertà solo perché viviamo con gli altri e nei sistemi sociali, ma non, di solito, perché desideriamo vivere al di fuori della società o abolire tutti i sistemi sociali. Piuttosto, tendiamo a discutere i perimetri della libertà in relazione ai requisiti della deliberazione, dell'accordo e dell'azione collettiva. In questo senso, la libertà è compatibile con gli impegni nella vita sociale, ma in contrasto con il modo in cui la fiducia, discussa in precedenza, può essere così compatibile.

La libertà è un'idea storica: vale a dire, è stata usata per descrivere esperienze e desideri molto diversi, e il suo significato ha avuto la tendenza a cambiare con il tempo e le circostanze. Il suo significato può a volte diventare più profondo e altre più ristretto. In quanto filosofia dell'ordine non imposto, ci si aspetterebbe che l'anarchia fosse orientata verso una concezione ampia e ricca di libertà. Questo perché, nell'anarchia, la libertà alimenta due compiti: da un lato la libertà agisce come una forza creativa che aggiunge significato ed esperienza all'umanità. Dall'altro, nell'anarchia, la libertà stessa diventa il mezzo per raggiungere gli elementi dell'ordine sociale che altrimenti sarebbero ritenuti possibili solo attraverso la coercizione e la forza. Nell'anarchia, quindi, ci si aspetta molto dalla libertà. Il pensiero anarchico implica quindi una ricerca costante per arricchire e ampliare il significato della libertà.

La discussione che segue individua l'interesse per la libertà in una volontà di libertà, e si sostiene che tale volontà segua uno dei tre percorsi distinti: autonomo, sospettoso ed egoista. Si può ritenere che il primo corrisponda alla “libertà di”; il secondo alla “libertà da”; e l'ultimo alla "libertà di". L'idea di libertà può quindi riferirsi sia all'esercizio delle convinzioni

(es. “libertà di coscienza”); oppure può riferirsi alla resistenza alla coercizione; o al diritto di raggiungere un obiettivo specifico a modo proprio.

In ognuno di questi casi, l'idea di libertà ha senso solo in relazione ai sistemi in cui si abita con gli altri, e quindi le tre possibilità rappresentano atteggiamenti umani fondamentali nei confronti di tali sistemi. La volontà autonoma è orientata all'espansione verso l'esterno dei propri principi morali; la volontà sospettosa è orientata a proteggere se stessi dall'invasione del mondo esterno; e la volontà egoista incarna un atteggiamento egoistico la cui premessa è che il sé e il mondo sono entità strettamente separate.

L'esplorazione che segue rivela che la società moderna, specialmente nella sua forma democratica, proibisce efficacemente i primi due tipi di volontà, consentendo solo la volontà egoistica. (In effetti, solo questa volontà egoistica appare razionale nel gergo di gran parte della moderna scienza sociale.) In quanto tale, finiamo con solo un significato parziale e distorto di libertà, che ha anche poco da dire su come un individuo libero possa impegnarsi in modo significativo con un mondo al di fuori del sé.

Nel suo senso più ampio, una concezione anarchica della libertà deve combinare due approcci, uno intellettuale e l'altro pratico: la libertà è (1) coscienza e (2) capacità di agire su una varietà di tipi di volontà. Insieme, i due livelli di libertà la consegnano come l'espressione razionale del molteplice carattere della volontà.

La scoperta e l'attivazione di vari tipi di volontà razionalizzano la libertà e collegano la psicologia individuale alle cause sociali. Così facendo, questa libertà risolve una delle miopie fondamentali della democrazia liberale, che si rivolge solo a una dimensione ristretta di libertà orientata alla volontà egoista – e nei momenti più generosi e data la mancanza di risorse coercitive anche alla volontà sospettosa. L'ulteriore emancipazione della volontà autonoma conclude semplicemente ciò che deve essere concluso dalla consapevolezza che la vita in qualsiasi società è inimmaginabile senza sforzi persistenti da parte di tutti gli attori per definire un bene comune a modo loro. Una concezione ricca e varia della libertà rivela poi che la libertà non contraddice gli impegni ma li razionalizza, nello stesso tempo che pone le basi storiche per l'uomo tridimensionale.

Intesa in questo modo, la libertà anarchica razionalizza l'impegno per l'universo delle cause esterne al sé. L'idea di impegno qui è collegata in un certo senso alla conoscenza, cioè a ciò che si sa del mondo degli altri; in un altro modo è legato ai valori, cioè ai tipi di impegni che individui e piccoli gruppi potrebbero dare la priorità se li prendessero direttamente piuttosto che affidarli a stati o organismi rappresentativi.

Comprendere l'impegno in questo modo significa rifiutare il modello dell'attore razionale della personalità umana presunto in gran parte delle scienze sociali, dove l'attore razionale è guidato principalmente dai requisiti di massimizzare il profitto e il piacere e minimizzare il dolore per il sé. Piuttosto,

il sé razionale è visto come capace di essere multidimensionale, e la ricerca di libertà di questo sé è anche e allo stesso tempo una ricerca di disalienazione dagli altri e dal mondo in generale. Qui, l'alienazione è vista non tanto come una funzione della competizione con gli altri per le risorse quanto di una concezione dello scopo della vita come consistente principalmente nell'accumulare o monopolizzare le risorse.

Questa concezione del sé può essere vista in una varietà di etiche che sono sempre state fondamentali per la libera vita associativa. Storicamente, lo sforzo di immaginare e praticare una vita come forma di impegno è evidente in idee come il bene comune, che è sempre stato alla base di ogni esistenza sociale comune. Il declino dell'orientamento verso il bene comune, o il declino della sua rilevanza diretta nella vita individuale - cioè il cosiddetto individualismo - è correlato non a qualsiasi natura umana ma al sorgere di politiche e governi di massa che hanno monopolizzato la custodia del idea di bene comune. È proprio attraverso questa trasformazione che le tasse, ad esempio, tendevano ad apparire come un'imposizione (che in un certo senso sono) piuttosto che come un veicolo per un bene comune (a cui non si può garantire che portino, dal punto di vista di una persona libera ,

Una discussione anarchica del bene comune richiede quindi di elaborare come emergono gli impegni umani in contesti di libertà, e anche di delineare il tipo di soggetto adeguato all'anarchia. In quanto segue esploreremo modi alternativi di rendere conto degli impegni individuali verso cause al di fuori di se stessi, con l'aiuto di esempi storici di impegni verso cause, gruppi nella società civile e altre forme di comunità intenzionali. Gli impegni sono più razionali quando nascono da ambienti in cui le varie dimensioni della libertà rafforzano piuttosto che contraddire l'orientamento verso un bene comune o un altro.

TIPI DI VOLONTÀ

In senso ideale, la probità razionale comporta l'esplorazione del mondo senza essere vincolati a un'eredità esistente, ad esempio quando si adotta sconsideratamente la religione dei genitori senza cercare le alternative. La strada più chiara verso un'anarchia ideale è lastricata attraverso la proliferazione di tali soggetti razionali: responsabili ma avventurosi, colti, deliberativi, sperimentali, ampi nei loro orizzonti. Questo soggetto sceglie i suoi mondi di appartenenza in libertà e secondo una prospettiva razionale, sentendosi soddisfatto sia nella sua appartenenza scelta sia nella sua libertà di revocare tale appartenenza. Per un tale soggetto, nulla è preordinato.

Non si può certo presumere che un tale soggetto ideale esista abbondantemente in un mondo altrimenti dominato da strutture sociali determinanti

circostanze, tradizioni e storie date. Tuttavia possiamo presumere che si debba in qualche modo rispondere a tali strutture e storie esistenti con un certo repertorio di atteggiamenti possibili. La stessa proposizione che il sé e il mondo, il soggetto e l'oggetto, l'uno e gli altri, sono entità separate significa che la relazione tra le due parti deve essere costruita in qualche modo.

E ha bisogno di essere costruito, perché ogni esistenza composta da più entità comporta già un vincolo di manovra, una deduzione da una libertà assoluta: c'è un altro al mondo. Ma è proprio attraverso una tale restrizione che so di esistere come un sé distinto. Un sé o un soggetto non sarebbero, tali parole sarebbero esse stesse prive di significato, quando non vi è alcuna sensazione che il mondo sia esterno a me come persona (o, in alternativa, se il mondo così com'è è visto come un'espressione della mia volontà , e "io", a sua volta, un'espressione del suo). Questo crollo totale dell'io e del mondo costituirebbe l'assoluta libertà, ma anche l'assoluta assenza di qualsiasi entità distinta. Così, al punto della libertà assoluta, la libertà non significa nulla.

Altrimenti, dobbiamo essere in grado di identificare fonti logiche per gli itinerari di libertà quando sé e mondo sono considerati, come sono abitualmente, come entità separate (almeno ai fini analitici). Questi itinerari, a loro volta, devono essere espressione di una certa volontà: la volontà è in ultima analisi un concetto che usiamo per descrivere una forza che si genera dall'interno e a dispetto di una restrizione, piuttosto che come espressione di un ordine naturale di cose. È solo in questo senso che come parola *Volere* si riferisce a qualcosa di completamente diverso da, diciamo, ciò che di solito chiamiamo a *abitudine*.

Così inteso, si suggeriscono prontamente tre fonti di volontà logicamente distinte, che possono essere identificate come il *volontà autonoma*, *volontà sospetta*, E *volontà egoistica*. In termini di atteggiamento generale verso un mondo sociale al di fuori di essi (o in alternativa, circostanze o strutture determinanti), la volontà autonoma può essere considerata positiva, la volontà sospettosa negativa e la volontà egoista neutrale. L'unica caratteristica che hanno in comune è che forniscono fonti di atteggiamenti che deviano in una misura o nell'altra dal semplice conformismo.

Il punto non è semplicemente che possiamo classificare tutte le persone in base a queste caratteristiche in modo diretto (ad esempio, la persona X è conformista mentre la persona Y è sospettosa). Una proposizione sociologicamente più realistica è che nella misura in cui assumiamo che tutti gli esseri umani siano dotati di una capacità razionale, esposti a esperienze di vita formative e riformatrici e capaci di assimilare nuove informazioni e conoscenze, ognuno può esprimere una qualsiasi delle tre volontà in modi diversi. giunture e allo stesso modo esprimono conformità ad altri. Il fatto che una maggioranza possa essere conformista per la maggior parte della propria vita non nega questo modello; parla solo di un certo mondo in cui la possibilità o la cognizione di un mondo alternativo o non si è sufficientemente diffusa nella cultura, o in cui altre volontà sono poste sotto censura (sia interna che esterna), o sono sospesi in letargo. Assumere

altrimenti rende difficile spiegare la ricettività a nuove idee, ideologie, stati mentali, o persino spiegare la nostra accettazione o contributo al cambiamento in generale.

L'idea di una volontà autonoma è quella più consolidata e familiare nella filosofia politica. La sua formulazione fondamentale è offerta da Immanuel Kant, che vedeva il fondamento della legge morale risiedere in un soggetto capace di volontà autonoma. Per Kant, la volontà autonoma era definita dalla sua capacità di autolegiferare. Inoltre, postulando la somiglianza delle facoltà razionali tra sé e gli altri, la volontà autonoma conclude anche che i suoi obblighi morali devono essere universalmente vincolanti per sé e per tutti gli altri allo stesso modo. Per Kant, una volontà capace di operare in questo modo autonomo richiede come precondizione la sua libertà dalla dipendenza. Rispetto alle altre volontà è positiva, nel senso che la legge morale a cui dà origine è vista dal suo punto di vista come naturale e universale. In altre parole, il tipo di moralità che emana dalla volontà autonoma non rimane ristretta al soggetto che la crea; piuttosto diventa il fondamento di quei principi, che il soggetto autonomo considera allora come comunemente condivisi dalla necessità e dalla ragione, non per dettami dell'autorità o regolamenti imposti dai governi.

La volontà sospettosa, al contrario, fa la sua opera staccandosi del tutto dalla legge, perché vede che il proprio riflesso esteriore, per quanto autonomo, non può realisticamente fornire un'alternativa universale, tanto meno vincolante, alla legge così com'è.[1]Mentre la volontà autonoma è contemplativa e idealistica, la volontà sospettosa è pratica e realistica. Condivide con la volontà autonoma il suo rifiuto della pretesa di giustezza essendo basata su un ordine prestabilito, e in quanto entrambi i tipi di volontà differiscono dalla sensibilità comune. Ma la volontà sospettosa si prefigge di proteggersi dagli spettri di regole esterne alla cui creazione non ha contribuito. La volontà autonoma, invece, per la sua intrinseca propensione all'autolegislazione, mira a riformare il mondo in modo che si conformi alla legge morale che ritiene divenuta visibile ai suoi occhi - forse in modo univoco.

I soggetti possono dirsi portatori di una volontà o dell'altra non necessariamente in termini assoluti, ma nella misura in cui sono liberi dal tipo di dipendenza che impedisce l'espressione di queste volontà. In una grande società con tutti i tipi di dipendenze complesse o generali, a prima vista può sembrare difficile sostenere le condizioni di autonomia descritte da Kant, ma meno le condizioni di sospetto. Tuttavia, il fatto che la nostra coscienza non sia solo imprigionata dalla dittatura delle "circostanze oggettive determinanti" è evidente nella notevole sopravvivenza di tali tipi di volontà in quelli che possono sembrare gli ambienti più inospitali, o, più visibilmente, nella nostra incomprensione della presunta razionalità di una legge esistente o di un'altra o di un codice morale o di un altro,[2]Il fatto stesso che noi

potrebbe venire il pensiero di criticare, apertamente o segretamente, una certa legge o codice morale esistente, esso stesso indica che una volontà autonoma o sospetta si annida ancora dentro di noi.[3]

Non possiamo, quindi, dedurre la conformità solo dall'apparenza della conformità, allo stesso modo in cui non possiamo equiparare qualcuno che alza una bandiera di lealtà (a un gruppo, paese o causa) davanti a casa sua perché è costretto a, con un'altra persona che lo fa senza costrizione, o con un terzo che lo fa in presenza di pericolo o divieto. Più precisamente si può dire che nella prima casa risiede la volontà sospetta, nella seconda la conformità e nella terza la volontà autonoma. Ma non possiamo sapere perché qualcuno si comporta in un certo modo semplicemente sulla base dei simboli che esibisce. Spesso i simboli rivelano o rafforzano l'apparenza del conformismo, e il conformismo appare sempre più grande di quanto non sia in realtà poiché appare come la somma del conformismo reale più il conformismo artificiale. E il conformismo artificiale, a sua volta,

Un individuo che si trova di fronte a un sistema di grandi dimensioni potrebbe non avere alcuna possibilità di agire sulla moralità del sistema né positivamente né negativamente; la sua volontà autonoma può non sembrare sufficientemente dotata di risorse per tradursi in un effetto universale desiderato, e la sua volontà sospettosa sembra negata dalla capacità sviluppata del sistema di estrarre da lui le risorse, l'obbedienza e le informazioni di cui ha bisogno indipendentemente dalla sua opposizione ad esso . L'unica opzione apparente che gli lascia è la volontà egoista. È per questo motivo, vale a dire il prevalere della volontà egoistica nella democrazia rappresentativa moderna, basata sulla massa e centrata sullo stato, che qualche parola in più è giustificata sulla storia dell'idea della volontà egoistica. (Maggiori informazioni su questo e sugli altri tipi saranno dette nelle due sezioni seguenti.)

La nozione di volontà egoistica ha una lunga carriera nel pensiero politico, in cui è stata solitamente spiegata come una qualità psicologica universale piuttosto che come un tipo specifico di volontà. Max Stirner, pur non esprimendo l'idea in termini di volontà, ha articolato qualcosa in questo senso nel diciannovesimo secolo utilizzando un mix di teoria del diritto naturale e anarchismo individualista. Come ha affermato, l'obiettivo di Stirner non era quello di rovesciare ciò che esiste, ma di elevarsi al di sopra di esso. Quindi le sue azioni non erano politiche o sociali, ma egoistiche, nel senso che il loro obiettivo era il sé.[4]

Nel contesto di questa discussione possiamo identificare almeno due meccanismi della volontà egoistica.[5]Il primo deriva dalla sensazione che qualsiasi volontà originata dal sé non possa essere sufficientemente potente da influenzare in modo significativo il funzionamento, la logica o la moralità di un sistema sociale e politico più ampio che palesemente sminuisce il sé in grandezza e risorse. In altre parole, il sé si separa dal sistema più ampio perché è il

sistema che è giunto ad acquisire una volontà autonoma. L'unica cosa che il sé può fare in tali condizioni è riconoscere questa indipendenza del sistema dalla propria volontà, e ricambiare il saluto distaccando il sé dal sistema, in modo che anche il sé possa avere la possibilità di coltivare una volontà indipendente di suo.

Il secondo motivo di questa volontà egoista corregge immediatamente il primo. La volontà egoistica vuole coltivare e tutelare la propria indipendenza morale e attiva, perché solo attraverso l'indipendenza può rinegoziare migliori condizioni di convivenza con un sistema esterno che ovviamente può continuare ad esistere indipendentemente da esso. In altre parole, la volontà egoista non è così ingenua da fantasticare di poter esistere indefinitamente solo nel suo bozzolo morale auto-creato e auto-intenzionale. Quindi cerca una formula che gli permetta di focalizzarsi su se stesso mentre immagina che tale focalizzazione sia essa stessa un bene per il mondo al di fuori del sé.

Questo modo di pensare trasse, come tuttora, enormi munizioni morali dall'idea della mano invisibile (e forse non è un caso che Stirner dedicò molto tempo alla traduzione di Adam Smith). Quell'idea è fatta su misura per la filosofia auto-orientata del capitalismo, poiché si vede che l'azione egocentrica si traduce in un bene comune. Ma è anche fatto su misura per i moderni sistemi di controllo che non offrono scampo e non sono progettati per accogliere spazi di anarchia. Piuttosto che affrontare tali sistemi con volontà autonome o sospette, che possono non sembrare avere molte possibilità nella loro lotta con le grandi forze sistemiche, si può semplicemente ricorrere a un'etica neutrale dell'oblio, trovando in essa sia le possibilità di indipendenza sia le basi invisibili di bene collettivo.

UOMO TRIDIMENSIONALE

Se l'idea della volontà egoistica gode di un certo fascino pratico, e fornisce anche l'intero modello di razionalità in certe scienze sociali, non è perché include logicamente l'intera gamma delle inclinazioni umane all'agire e al pensare. L'autoorientamento promette piuttosto di spiegare il comportamento individuale solo in un ambiente in cui l'azione autonoma appare difficile, specialmente nella misura in cui è orientata a grandi scopi sociali. La volontà egoistica, nella misura in cui include qualsiasi preoccupazione sociale, presuppone che il bene sociale non derivi dal lavoro diretto o dall'intenzione di un particolare agente. È piuttosto arrivato attraverso il lavoro di qualche mano invisibile della natura.

La volontà egoista trae conforto, quindi, da questo matrimonio di convenienza che propone tra l'inesorabile egoismo individuale e il bene sociale. È in questa luce che si comprende come non sia stato l'antico dispotismo ad aver davvero convinto a lasciare l'idea del bene comune a chi ne sapeva di più; piuttosto, è la struttura della società moderna,

con la sua intricata rete di dipendenze e l'accumulo di risorse finanziarie e informative nei nuclei centrali, che sembra sia negare il significato dell'azione autonoma sia sovvertire il potenziale della difesa sospetta. Alla fine non lascia al sé nulla da fare se non fantasticare su se stesso.

Ovviamente, qualsiasi via d'uscita da questa impasse dovrebbe comportare condizioni rinvigorenti di possibilità di volontà diverse dalla volontà egoistica. Il problema non è che l'egoismo o il perseguimento di interessi individuali debbano essere di per sé moralmente sospetti. Piuttosto, il punto è coltivare la libertà approfondendone il significato. E questo approfondimento del suo significato è ciò che alla fine ci permetterà di andare oltre ciò che di solito intendiamo per libertà e la paura di essa. Perché allora la libertà non è semplicemente una licenza per perseguire un'azione egocentrica solo e indefinitamente. La libertà è piuttosto il possesso dei requisiti per agire attraverso una varietà di volontà per adattarsi alle circostanze affrontate.

Ciò significa che un corretto approccio alla libertà dovrebbe comportare anche l'individuazione del tipo di soggetto adeguato alla libertà e capace del suo esercizio. Se le volontà autonome, sospettose ed egoistiche costituiscono il cosmo delle possibili fonti di risposta o di azione sui mondi sociali e politici in cui si abita, allora il soggetto libero sarebbe colui che ha le risorse e il discernimento per esercitare i tre tipi di volontà in proporzione ed equilibrio. La fonte della volontà di questo soggetto non è invariante o inflessibile. Piuttosto mescola le volontà come mescola le spezie per aggiungere più sapore e colore alla vita; decidere e apprendere nel processo, quando il sospetto è giustificato, l'auto-perseguimento è in ordine o si deve agire sull'autonomia. Quando soggetti di questa natura emergono o in numero sufficiente o anche solo come modelli,

Tuttavia, se l'anarchia presuppone un'idea di libertà più elevata di ciò che l'uomo unidimensionale è in grado di fare o concepire, essa ci pone di fronte a una questione immediatamente correlata. L'uomo tridimensionale deve per definizione gestire costantemente varie volontà e discernere quale sia appropriato in quale misura per quale circostanza. Ciò suggerisce quindi che la libertà e la complessità intellettuale sono inseparabili. Un senso di libertà più profondo quindi non è per tutti, ma è per coloro che lo vedono e che, attraverso l'azione informata da esso, creano più spazi di anarchia. E lo fanno senza contestare il diritto all'esistenza dell'uomo unidimensionale. Ciò significa che da una prospettiva anarchica (come delineato qui) l'assenza di libertà può essere rilevata non quando i desideri infantili sono proibiti,

Quella la parola *libertà* è spesso usato per riferirsi a una comprensione piatta e unidimensionale - cioè, il perseguimento della sola volontà egoistica - trae sostentamento da un atteggiamento moderno che dissocia la libertà dalla società intellettuale

plexity. Questo atteggiamento indica che il modo in cui pensi alla tua libertà non dovrebbe interferire con il modo in cui segui un comando sistemico la cui etica non è in te. È racchiuso in un'affermazione che si sente spesso da coloro che desiderano assolversi dalla responsabilità di fare ciò che stanno effettivamente facendo: "Sto solo facendo il mio lavoro". Ma una comprensione più profonda della libertà, adatta all'anarchia, significa che sai che ciò che devi fare è il tuo dovere, non il tuo lavoro. Così il tipo di personalità umana che l'anarchia introduce sulla terra a pezzi è quella che capisce che fa ciò che fa perché è ciò che è convinto debba essere fatto; quello che non dice "sto solo facendo il mio lavoro" quando tu *Fare* ciò che desideri rivendicare non è una tua scelta morale.

Allo stesso modo, la personalità a cui si manifesta questa concezione profonda della libertà non trova in sé stessa la giustificazione tautologica della legge: cioè che la legge deve essere obbedita perché è la legge. Piuttosto, obbedisce alla legge perché e quando è razionale. Altrimenti la legge si giustifica da sé, cioè dice che deve essere seguita perché è la legge. Questa è l'esigenza puramente legale, ma una legge obbedita nella libertà è una legge che è giustificata da qualcosa di diverso da se stessa, diverso dalla sua pura legalità - e questa è la sua razionalità.

È la razionalità, dopo tutto, e non la legalità, il fondamento più primario della libertà. Per chi ha un profondo e complesso senso della libertà, ciò significa che la legge deve essere respinta se è irrazionale, anche se fosse stata emanata da una maggioranza democratica.

In questo senso, possiamo concludere che l'esercizio di una qualsiasi volontà comporta (1) un metodo specifico di misurazione della libertà stessa e (2) una valutazione del legame della libertà con il mandato di svolgere il proprio lavoro. Se accettiamo inoltre la proposizione che la libertà si attiva e si fonda anche sulla complessità intellettuale, ne consegue che l'esercizio di qualsiasi volontà mette in moto (3) un particolare metodo di avvicinamento alla verità in generale:

- Dal punto di vista della volontà autonoma (1) la libertà appare come un ideale, che dovrebbe essere affermato nella pratica. La nozione di autonomia implica che ciò che la mente autonoma contempla richiede di essere portato con le proprie mani a qualche realizzazione concreta. (2) Faccio il mio dovere, non il mio lavoro. (3) Atteggiamento verso la verità: scopribile, unendo o sintetizzando l'ideale e il pratico.
- Dal punto di vista della volontà sospettosa (1) la libertà appare parimenti come un ideale, ma il sospetto implica che non si abbiano le risorse necessarie per affermare concretamente i propri ideali. Così la libertà funge da propellente di un'energia critica, nervosa e di una psiche esigente. (2) Mi dissocio dalla responsabilità di svolgere il mio lavoro. Potrei mantenere un senso di disagio nel fare il mio lavoro, ma lo farò comunque. (3) Atteggiamento verso la verità: inaccessibile, astratto, posticipato (e

Tabella 5.1. Parametri di libertà secondo le tre volontà

	Concezione della libertà	*Dovere e lavoro*	*Natura della Verità*
Autonomo	Ideale pratico	Dovere prima del lavoro	Scopribile, sintesi di ideale e esperienza
Sospetto	Ideale	Lavoro alienato prima del dovere	Astratto, rimandato
Egoista	Esperienziale	Dovere di lavoro	Empirico, basato su ego-rilevante esperienza

in questo senso il sospetto sembra guidare la coscienza critica di molti, se non della maggior parte, degli intellettuali moderni).

- Dal punto di vista della volontà egoistica (1) la libertà è misurata in termini del suo impatto sul sé e della sua capacità di essere vissuta quotidianamente, e l'esperienza da sola, piuttosto che la misura dell'adattamento tra ideale ed esperienza, è postulata come prova di libertà. (2) Faccio il mio lavoro senza rimorsi, perché il mio lavoro non ha nulla a che fare con la libertà. La libertà si misura con l'assenza del senso del dovere. (3) Atteggiamento verso la verità: derivato dalla mia azione e significativo solo se Io sono il suo autore.[6]

Questo schema non serve a suggerire che una concezione della libertà o della verità dal punto di vista di una qualsiasi volontà sia migliore delle altre, né tantomeno a dare necessariamente la priorità al dovere rispetto al lavoro ordinario. Il punto è piuttosto delineare spazi di libertà indisponibile quando si abitano e si accettano in gran parte ambienti che promuovono solo volontà egoistiche. In tal caso, la volontà autonoma - e ancor più la volontà sospetta - appariranno come i marcatori dei vasti spazi di libertà indisponibile.

La libertà dal punto di vista di qualsiasi volontà è necessariamente libertà selettiva, cioè è libertà per se stessi e non per altri tipi di volontà nel mondo. Le volontà alternative, ribelli o represse sentono di essere distinte da quelle che possono considerare abitudini consuete o diffuse. Desiderano quindi creare i propri spazi. Ma così facendo, diventano volontà coscienti, approfondendo e diversificando direttamente o indirettamente il significato della propria umanità-agire-in-libertà. Se questi spazi sono intesi come spazi dell'anarchia, allora diventano anche spazi consapevoli per arricchire l'idea di libertà, in modo che diventi gradualmente il fondamento di un mondo più razionale. È in tali spazi, dopotutto, che l'uomo incontra la sua prospettiva multidimensionale.

Questa idea di *spazi dell'anarchia* (piuttosto che una società anarchica) scaturisce naturalmente dalla consapevolezza che non vi è alcuna base per la posizione secondo cui tutti gli individui vogliono la libertà o vogliono lo stesso tipo di libertà. Questo significa

che qualsiasi libertà, come qualsiasi non libertà, non può essere né offerta né imposta a coloro che non esprimono alcun desiderio per nessuna delle due condizioni. Più specificamente, la libertà conta poco se concessa senza considerare se viene richiesta, allo stesso modo in cui la non libertà si nota solo se imposta contro una volontà che desidera la propria versione della libertà.

ANARCHIA E PERSONALITÀ

La più forte difesa dell'idea che la libertà rafforza l'impegno piuttosto che essere il suo contrario, quella*psiche*E*socievole*sono due facce della stessa anima piuttosto che i suoi percorsi alternativi, è stato proposto in vari modi nel pensiero illuminista e anarchico. L'argomentazione, tuttavia, raramente è stata presentata in modo sufficientemente completo. Ma se partiamo dalla nozione delle tre volontà - autonoma, egoista, sospettosa - scopriamo che la libertà di ciascuna volontà dà origine a nuovi impegni.

Vale a dire, la libertà della volontà non fornisce semplicemente al mondo una volontà isolata che inizia e ritorna solo a se stessa. Molte filosofie sociali infatti giungono a questa conclusione in vari modi. Di seguito farò riferimento a tre pensatori, ognuno dei quali esprime precisamente questa idea, e ciascuno lo fa articolando il rapporto di libertà e impegno dal punto di vista di una volontà specifica (sebbene nessuno di loro veda il concetto di libertà come lo usa per essere legato a una volontà specifica, ma essere esso stesso il senso totale della libertà). A modo loro, Wilhelm von Humboldt, Max Stirner e Murray Bookchin ci aiutano a comprendere come le volontà autonome, egoistiche e sospettose, rispettivamente, arrivino all'impegno attraverso un percorso specifico, e come ognuna lo faccia proprio attraverso l'acquisizione della propria libertà.

L'argomento che evidenzia la libertà come espressione della volontà autonoma è esemplificato nel trattato di Humboldt del 1792,*La sfera e i doveri del governo*, dove sostiene che la stessa libertà individuale promuove i legami sociali, anche se in modi nuovi:

> Libertà. . . crea un nuovo vincolo di unione tra [gli uomini], che, sebbene spesso fonte di abusi, può tuttavia essere accompagnato dai risultati più felici. . . mentre vorrebbero spezzare tutte le catene sociali, scoprono mille nuovi e più stretti legami per riunire la rete dell'unione umana, con la forza di simpatie molto più profonde e durature. Colui che è isolato non è più in grado di svilupparsi di colui che è legato da catene affascinanti.[7]

L'argomento qui è semplice e molto in linea con il pensiero illuminista. Eppure la libertà qui è di un tipo specifico: il tipo di persona adatta a questo tipo di libertà è un soggetto autonomo già orientato ai principi universali ed è capace della loro scoperta attraverso l'uso della ragione.

Ciò che si frappone tra lui e gli altri non è il suo ego o la sua psiche, ma poteri dispotici. La volontà autonoma è quindi naturalmente incline alla comunità, ma comunità fatta da sé. E questo significa che nulla si frappone tra la volontà autonoma e gli impegni nel mondo se non le catene della non libertà.

Qui, la libertà è meno una licenza per una gratificazione illimitata che un mezzo per costruire nuovi legami con gli altri. E questi nuovi legami richiedono libertà, perché la libertà è essa stessa il mezzo per verificare la razionalità stessa di avere legami con gli altri. Questa verifica della razionalità dei legami non può essere effettuata, ovviamente, quando i propri legami con gli altri sono sostenuti semplicemente perché imposti da un apparato di potere.

Come fa di solito la razionalità, anche qui significa qualcosa di specifico. In questo caso è legato ad una dinamica inerente alla volontà autonoma: la tendenza a svilupparsi. Un altro modo per dirlo è espandersi su un piano mondiale. Non c'è modo di farlo, suggerisce Humboldt, senza liberarsi entrambi dalle vecchie catene*E*costruire nuovi legami con gli altri in autonomia. Resistere alla illibertà e cercare nuovi e razionali impegni sono progetti inscindibili dal punto di vista della volontà autonoma. Entrambi sono i mezzi con cui si sviluppa e si apre al più vasto teatro del mondo, sul quale poi esercita, e nel processo apprende e corregge, la sua ragione sempre e già universale.

Evidenziando la stessa probabilità che i legami si evolvano dalla libertà, ma dal punto di vista della volontà egoistica, è la difesa di Stirner di ciò che chiama amore egoistico:

> Amo gli uomini [*die Menschen*] troppo, non solo individui, ma tutti. Ma li amo con la coscienza dell'egoismo; Li amo perché l'amore fa *Me*felice, amo perché amare mi è naturale, perché mi fa piacere. Non conosco alcun "comandamento dell'amore". IO*commiserare*con ogni sentimento essere, e il loro tormento tormenti, il loro ristoro rinfresca anche me . . . [eppure] quella commiserazione prova solo che anche il sentimento di chi sente è mio, mia proprietà. . . . Ma, siccome non sopporto la ruga tormentata sulla fronte amata, per questo motivo, e quindi per amor mio, la bacio via. . . Sto solo andando via*Mio*guaio.

Sebbene la discussione qui riguardi l'amore piuttosto che l'impegno, la logica sottostante è la stessa. La volontà egoista inizia sempre con l'ego, che mette in primo piano tutta l'esistenza, poiché l'ego è ciò che “io” conosco e possiedo con più certezza di qualsiasi altra cosa. Questo non significa assenza di sentimenti per gli altri. Piuttosto, significa che tali sentimenti, che ovviamente esistono perché si è in grado di sperimentarli, devono essere visti altrettanto bene come proprietà dell'ego piuttosto che come sacrifici e compromessi offerti dall'ego al mondo al di fuori di esso. Che il legame opera come una catena con cui l'io cattura esperienze e oggetti al di fuori di sé

e li rivendica come propri, suggerisce che quanto qui descritto è un tipo di legame particolarmente forte, ma un legame che può essere esercitato solo nella libertà egoistica. Il desiderio interno dell'ego di possedere o rivendicare ciò che è al di fuori di esso fornisce legami più sicuri dei comandamenti esterni per forgiare tali legami.

La logica dell'amore egoistico può essere facilmente estesa a tutte le lealtà in generale:

> Come ora, qualcuno o qualcosa, che e che non amo, ha a *Giusto* essere amato da me? Il mio amore viene prima o la sua ragione viene prima? Genitori, parenti, patria, nazione, città natale, ecc. . . affermare che hanno diritto al mio amore e rivendicarlo senza ulteriori cerimonie. Lo considerano come *loro proprietà*, e su di me, se non lo rispetto, come un ladro che toglie loro ciò che gli appartiene ed è loro. . . .
>
> Ma l'amore non è un comandamento. Piuttosto, come ciascuno dei miei sentimenti, lo è *la mia proprietà. Acquisire*, *cioè* acquisto, la mia proprietà, e poi te la consegnerò. Una chiesa, una nazione, una patria, una famiglia, ecc., che non sanno acquistare il mio amore, non ho bisogno di amare; e fisso a mio piacere il prezzo d'acquisto del mio amore.[8]

Qui, l'idea che i miei sentimenti siano di mia proprietà è presa alla lettera. Bisogna pagare un prezzo per acquistarlo. Un paese, quindi, non può semplicemente rivendicare la mia lealtà dicendo "non chiedere cosa può fare il tuo paese per te", perché non c'è davvero alcun motivo per me di fare qualcosa per lui se non fa qualcosa per me. Deve dimostrare almeno di essere degno dell'impegno che chiede. Una volontà egoista non conosce e non obbedisce a nessun comandamento esterno. Ma prende ciò che è esterno e lo ama nel senso che lo acquisisce a proprio vantaggio, così come offre il proprio sentimento per "l'acquisto" da parte di entità al di fuori di sé a un prezzo stabilito.

In questo senso, legami come l'amore, e gli impegni in genere, diventano irrazionali (nelle parole di Stirner, "ciechi e pazzi") solo nella misura in cui emergono in obbedienza a un comandamento [deve, dovere, dovere, coscienza, giuramento, sacralità] perché allora «l'oggetto [che mi si chiede di amare] non esiste più per me, ma io per esso». Altrimenti, gli impegni sono razionali se consegnati e assunti alla maniera delle trattative per il trasferimento di proprietà.

Mentre il percorso dalla libertà all'impegno per la volontà autonoma è latente nel suo carattere universalmente orientato ed esteriore, e mentre lo stesso percorso per la volontà egoista è latente nel suo appetito acquisitivo, quello della volontà sospettosa è latente nel suo orientamento all'auto- protezione. L'autoprotezione, tuttavia, si riferisce solo a un punto di partenza e non alla totalità dell'orientamento sospetto, allo stesso modo in cui "non nuocere" fornisce solo un principio piuttosto che tutti i principi della medicina. Dal punto di vista del sospetto, legami più ampi potrebbero essere sperimentati gradualmente e dopo laboriose trattative: gli impegni emergono solo dopo aver dimostrato di non costituire un pericolo per la libertà né di contenere la prospettiva dell'alienazione.

Questo approccio è esemplificato al meglio nei vari lavori di Bookchin sull'urbanità e sugli spazi dell'abitazione in generale, in cui predilige una dinamica in cui piccole sfere permettono alla vita privata di fondersi lentamente con la vita pubblica: "Qui, nell'ambiente più immediato dell'individuo - il comunità, il quartiere, la città o il villaggio, dove la vita privata inizia lentamente a trasformarsi in vita pubblica, il luogo autentico per funzionare a livello di base esiste nella misura in cui l'urbanizzazione non l'ha completamente distrutto.[9]

La questione fondamentale dal punto di vista della volontà sospetta è la protezione dall'intrusione di sistemi la cui legittimità o carattere alieno e alienante sono ancora da accertare. Ma come nel caso delle altre volontà, la ricerca sospettosa della libertà, che è "libertà da" in tutti i sensi, è in ultima analisi ricerca del proprio laboratorio di socialità – uno spazio sicuro dove una volontà sospettosa sperimenta legami più ampi al proprio ritmo. I legami con un mondo più vasto rimangono il suo obiettivo, in definitiva, proprio come per tutte le altre volontà, ma attraverso un processo controllato che le consente di calibrare il suo movimento verso l'esterno allo stesso ritmo con cui elimina pericoli come la mancanza di libertà e l'alienazione da una transazione sociale dopo un altro.

Nella libertà, dunque, una volontà umana arriva ai propri impegni e, per estensione, a un certo senso del bene comune. Nel processo di apprendimento o pratica di quel bene comune, individui liberi possono rivederlo mentre imparano di più sul mondo, proprio come fanno o fingono di fare tutti i governi, se non direttamente e senza bisogno di litigi, repressione o rivoluzione. Nell'anarchia, dunque, il bene comune è una questione permanente, e ce ne accorgiamo come tale poiché è una domanda a cui cerchiamo di rispondere e di metterla in pratica direttamente.

Ma che tipo di personalità possiede, appunto, questo libero agente umano del bene comune? Le esplorazioni basate su storie note di autonomia riveleranno probabilmente illimitati modelli possibili. E deve essere così proprio perché cercheremmo questi modelli in migliaia di storie di vita dinamica e impegnata, piuttosto che nel carattere limitato delle istituzioni che rappresentano una tale vita.

Tuttavia, è ancora utile proporre modi di base per pensare alla questione della personalità. Una buona proposizione di partenza, coerente con la filosofia anarchica, sarebbe la seguente: il tipo di personalità più adatto all'esplorazione libera e impegnata dell'umanità è una personalità consapevole di se stessa come propria creazione piuttosto che rassegnata a considerarsi un ineluttabile prodotto di determinate circostanze (nascita, vittimizzazione, traumi e così via). Ciò significa che ciò che chiamiamo personalità diventa un prodotto cosciente della riflessione su ciò che si ritiene risieda al di fuori e separato dalla stretta esperienza del sé, inclusi i limiti immediati di tempo e luogo.

Ad esempio, piuttosto che iniziare con il nostro sé limitato, potremmo per amore di guida esplorare i contorni di un modello storico che si adatta alle esigenze o alle aspirazioni di un particolare momento contemporaneo, mentre real-

sottolineando che i contorni del fantasma del passato devono ancora essere riempiti di carne moderna.

Per illustrare, vorrei richiamare l'attenzione sull'antico uomo omerico, semplicemente come uno (e certamente non l'unico) prototipo del tipo di personalità che crea condizioni di autonomia e di ordine negoziato. AWH Adkins una volta offrì una rappresentazione psicologica di base che isolava tre componenti fondamentali della personalità omerica nella misura in cui si relazionava con il mondo: secondo quella visione, l'uomo omerico era (1) orientato ai risultati; (2) vedeva se stesso principalmente in termini di come lo vedevano gli altri; e (3) possedeva poco in termini di unità soggettiva.

Il fatto che si dica che l'uomo omerico sia orientato ai risultati si riferisce principalmente al fatto che il suo status e*arete*dipendeva dal suo successo pratico nel compito di difendere la sua famiglia, e non dal suo attaccamento a principi astratti.[10]Nel*Iliade*, ad esempio, Agamennone riconosce la sua colpa nel modo in cui tratta Achille - vale a dire privandolo del suo premio di schiava - non a causa di un astratto sentimento di colpa o ingiustizia, ma perché il successivo ritiro di Achille nella sua tenda in segno di protesta indebolisce la posizione di Agamennone ed espone lui da sconfiggere.[11]L'attenzione pragmatica all'imperativo del successo non rende la sensazione di Agamennone di aver fatto un torto ad Achille meno genuina di quanto sarebbe se quella sensazione fosse stata estratta da principi morali astratti. Qui, le idee di sbagliato e giusto derivano direttamente da obblighi contrattuali progettati per garantire il successo in compiti comuni. Non c'era nulla di eterno in tali obblighi contrattuali, e nemmeno avevano molto a che fare con qualcosa di simile a un contratto sociale. Piuttosto, gli impegni sono sorti direttamente dalla terra e la morale che li vincola non possedeva una natura astratta o imposta. Sono stati attivamente pensati e portati alla luce dai partecipanti consapevoli dell'imperativo della loro collaborazione per il successo complessivo del loro compito comune ma chiaramente circoscritto.

L'altra lezione che si può trarre dall'alterco tra Achille e Agamennone riguarda Achille. Come prototipo del subordinato autonomo, Achille ottiene il suo diritto non per alcuna pretesa di giustizia naturale o legge, né perché è un membro di un gruppo storicamente danneggiato il cui diritto al risarcimento collettivo viene improvvisamente scoperto da un sovrano benevolo. Piuttosto, acquisisce quello che possiamo chiamare il suo diritto a causa della sua necessità per la campagna. È in questo senso che possiamo dire che l'uomo omerico non si faceva illusioni sulla fattibilità di principi astratti contemplati al di fuori dell'azione. Ciò che veniva prima era individuare il compito, da cui scaturiva la sua azione, che ad ogni compimento gli faceva maturare maggiori diritti. I diritti non venivano certo prima per l'uomo omerico, e non si illudeva che i diritti fossero per loro natura inalienabili.

Questo pragmatismo altrimenti mortale, tuttavia, è mitigato da un paio di precisazioni. In primo luogo, l'esposizione psicologica dell'uomo omerico al

mondo esterno è aggravato - o forse reso possibile dalla - sua stessa mancanza di unità psicologica. È sempre pungolato o chiamato ad agire da una moltitudine di voci dentro di lui, voci che sembrano avere una propria autonomia e logiche distinte. In altre parole, l'apertura dell'uomo omerico al mondo esterno sembra derivare o dalla sua incapacità di costruire adeguate difese psicologiche contro di esso, o dalla sua disattenzione alla necessità di tali difese. (Tornerò tra poco su come l'uomo omerico affrontò questo "problema".)

In secondo luogo, il sé omerico, nonostante la sua attenzione all'azione, non aveva alcuna convalida autoreferenziale: "Il proprio sé, in ultima istanza, ha solo il valore che gli altri gli attribuiscono: non si può ricadere, in Omero o per molto tempo dopo, o sulla propria opinione, o sulla consapevolezza di aver fatto del proprio meglio.[12] Dovrebbe essere ovvio che questa visione regolativa del sé non è affatto ristretta al mondo omerico. Costituisce infatti una dimensione ampiamente osservata di quella che viene spesso chiamata cultura tradizionale in tutto il mondo: l'idea che il valore del sé risieda nel modo in cui gli altri lo vedono.

Più di ogni altro principio della psicologia omerica, l'idea che si debba considerare il proprio valore risiedere nel modo in cui lo vedono gli altri sembrerebbe a prima vista molto in contrasto con l'etica espressa della moderna autonomia individuale. Eppure qualcosa di simile è ancora tutto intorno a noi e non è difficile da trovare, anche se in modi che assomigliano poco al sistema etico dell'uomo omerico. Nella moderna società di massa, questo tratto psicologico si rende ampiamente visibile nel comportamento contagioso della folla e nelle isterie di massa, nelle mode, nella moda e nel conformismo consumistico. In tali casi, il comportamento individuale scaturisce evidentemente da un desiderio individuale di non essere escluso se non aderisce a una pratica comune o segue una tendenza o un'altra. Questa quindi è una variazione moderna su un principio antico, ma ora è diventato più astratto.

In generale, l'uomo omerico potrebbe non essere così distante da noi come suggerisce il suo profilo psicologico. Ad esempio, il primo principio della psicologia omerica, vale a dire visione pragmatica e subordinazione di *a priori* dai principi ai risultati, non ha problemi a convivere con gli aspetti pratici dell'ethos della modernità. Ciò che grava sul suo petto è piuttosto il peso morto delle grandi istituzioni, che pretendono di agire per suo conto nel mondo, ma in modo tale che i risultati dell'azione individuale sul mondo non gli appaiano direttamente, se non del tutto. L'uomo omerico ha acquisito statura non per essere rappresentato nelle grandi imprese della vita, ma piuttosto si è visto come un creatore del suo mondo. La sua statura dipendeva dal suo successo in un compito così grandioso, e non dal successo di qualcuno che lo faceva per suo conto.

In effetti, sembra che sia stata proprio questa sensazione di creare il proprio mondo a rendere l'uomo omerico ignaro della sua frammentaria psicologia psicologica.

trucco, che potrebbe essere più un problema per noi che per lui. Ma quel sentimento di creazione del mondo era inseparabile dalla sua attenzione per gli altri, e furono gli altri a tessere insieme i nodi mancanti nella sua visione di se stesso. Quindi non aveva bisogno di essere guarito attraverso l'autoriflessione o la terapia, nessuna delle quali poteva offrirgli molto aiuto. In altre parole, la sua psiche era inseparabile dai suoi impegni, e non aveva alcuna visione di se stesso che potesse essere contemplata al di fuori di tali impegni.

Inoltre, a differenza dell'uomo moderno, la cui rete di filiazioni è allo stesso tempo vasta e astratta - abitante della società di massa, cittadino prigioniero di grandi stati, membro ineluttabile delle nazioni - l'uomo omerico era impegnato solo con gli altri tangibili. Quelli ricambiarono il favore offrendogli il *arete*ciò gli ha permesso di ignorare ciò che siamo stati addestrati a temere come minacce centrifughe alla personalità: la moltitudine di voci che si alzano costantemente dentro, trascinandoci in direzioni diverse e lacerando l'unità del sé.

Certo, gli impegni dell'uomo omerico significavano che doveva essere preparato al conflitto con altri più lontani, un conflitto la cui possibilità era presunta nella logica dell'impegno verso gli altri tangibili. Ma qui va tenuto presente che quella logica dell'impegno per una comunità tangibile giunse all'uomo omerico con una qualificazione importante. Vale a dire, gli impegni erano prosaici e cessavano una volta che il successo era avvenuto, o potevano essere revocati anche prima che il successo fosse stato raggiunto se quegli altri - come Agamennone - monopolizzassero i guadagni che erano stati ottenuti attraverso lo sforzo collettivo. La prospettiva pratica dell'uomo omerico significava che era libero da legami ideologici e comunità e impegni astratti, e quindi in teoria era libero di revocarli o addirittura sostituirli quando fallivano.

All'uomo moderno è proibito seguire questa opzione, perché il suo impegno nei confronti di organismi più grandi - come la nazione e il paese - non può essere revocato dalla sua volontà soggettiva, e sembra che non abbia altra scelta che acconsentire a un governo che agisca per suo conto ma come*Esso*piace, indipendentemente da come si possa sentire riguardo a impegni particolari. Inoltre, sotto le strutture politiche che governano la società di massa, ogni volta che l'uomo moderno della società di massa e della democrazia di massa desidera impegnarsi in qualche modo organico, la sua unica sede è quella di una massa che induce un comportamento collettivo e può anche manifestare isteria di massa. Quando desidera colmare la distanza che lo separa dagli altri, spesso ha solo una mentalità collettiva immaginaria a cui fare riferimento, non una rete prosaica e mutevole di relazioni tangibili.[13]

Questa tangibilità degli impegni e il senso del fare mondo richiedono la visibilità del proprio contributo al bene comune, piuttosto che la rappresentazione dell'impegno e del perseguimento. IL*arete*dell'uomo omerico non era semplicemente e solo una ricompensa che si riceveva dagli altri, ma più significativamente una verifica simbolica della profondità del legame che egli aveva liberamente sviluppato con essi nella pratica.

In effetti, ovunque guardiamo ci rendiamo conto che ciò che era chiaro nell'antichità è rimasto tale anche per molto tempo dopo: nella misura in cui il suo riconoscimento non richiedeva forza, lo status sociale era in un senso importante legato all'impegno pratico. E quell'impegno era di solito evidenziato in qualche contributo visibile a un bene comune. Quindi è significativo che le entrate pubbliche nell'antico *polis*, e il bene comune in generale, dipendeva in misura importante dalle tasse onorifiche. L'antica *liturgia* ad Atene, *munera* a Roma, o *rifadah* alla Mecca c'erano pagamenti onorifici, che erano assegnati ma potevano essere superati, come spesso accadeva. Quando lo erano, miglioravano il proprio status nella comunità. Quel sistema è decaduto quando il *polis* esso stesso decadde o lasciò il posto all'impero.

In quegli antichi sistemi l'onorifico era tale perché non appariva imposto. La tassa onorifica era inoltre spesso diretta a un compito specifico (ad esempio, nutrire i pellegrini), e in tal modo stabiliva un senso di connessione personale con una causa ampia ma ancora abbastanza concreta. Ma la caratteristica più importante dell'antica tassa onorifica era la sua visibilità, e quindi il collegamento diretto con lo status. Oggi, questa dimensione pubblica del titolo onorifico risiede solo nella beneficenza, non nella tassazione. Gli attuali sistemi di tassazione garantiscono infatti riservatezza e invisibilità, ma solo perché il tributo (che in teoria è destinato al bene comune) è imposto e quindi appare privo di ogni potenzialità onorifica.

Certo, la connessione dell'onorifico alla visibilità nell'antico *polis* derivava dal fatto che solo i ricchi dovevano pagare la tassa onorifica, nel qual caso aggiungevano prestigio culturale alla loro posizione economica. Non è così dissimile dal modo in cui i ricchi ottengono oggi uno status culturale attraverso donazioni pubbliche o istituendo fondazioni di beneficenza o educative. Ma l'espansione anarchica della stessa idea qui consiste nel diffondere questo modello in tutta la società, piuttosto che tenerlo confinato a una piccola classe benestante. In questo modo, l'onorifico è svincolato dai suoi confini nella carità e integrato come la logica del sistema generale del reddito sociale e della redistribuzione.

Il titolo onorifico diventa così una possibilità pubblica ampiamente distribuita. La visibilità può o non può essere una parte del suo esercizio; ma se lo è, è meno probabile che sia il tipo di visibilità connesso allo status come lo era stato nell'antichità *polis*, poiché quel tipo di visibilità presupponeva un numero ristretto di partecipanti. Al contrario, poiché diventa accessibile a tutti coloro che pagano una tassa, la visibilità di qualsiasi contributo a un bene comune in una moderna anarchia tenderà a diventare più legata alla comunicazione di un aspetto del bene sociale o di un altro, cioè la misura in cui quale il proprio attaccamento alle cause porta a uno sforzo pubblico progettato per ispirare o reclutare per le proprie cause nella società civile. Questa società civile, quindi, intrisa di questi sentimenti, diventa l'arena educativa primaria sulla moralità pratica, sulla lealtà pragmatica e sulla flessibilità terrena della fede e della dottrina.

LA LIBERTÀ COME ESPERIENZA STORICA

Un ordine imposto vive sempre a disagio con certe volontà, e loro parimenti con essa. Questo perché o appaiono come reazioni negative a imposizioni indesiderate o come licenze consentite all'interno di un sistema che fornisce tali licenze occasionali al fine di ridurre l'opposizione. Nel tempo, il lavoro collettivo e persistente, anche se non necessariamente mirato o sistematico, di queste volontà si fa sentire su varie dimensioni del concetto di ordine imposto, che poi comincia a declinare a pezzettini. Ma dal momento che non è stato necessariamente perseguito intenzionalmente o sistematicamente, tale declino può offrire più libertà di quanto si fosse immaginato, o addirittura desiderato. Questa libertà appare allora non come risultato del lavoro umano, ma come destino. Qui, il destino tende una mano ignara alla libertà, solo per vedere la libertà non solo prendere la mano ma anche affermare di essere padrona del destino. Il destino poi si vendica per l'insulto; coloro che parlano in suo nome procedono a escogitare modi ingegnosi per arrestare l'improvviso flusso di libertà nel mondo.

Sperimentare l'emergere e la fine della libertà in questo modo può essere storicamente riconosciuto lungo due percorsi molto generali e distinti: (1) graduale, graduale costruzione di spazi di libertà e (2) rivolte improvvise e catastrofiche. Anche se il primo percorso può spesso portare all'altro, l'elemento connettivo critico qui è la consapevolezza da parte degli attori del legame e la finalità della loro azione attraverso entrambe le fasi. Senza un tale collegamento, ogni percorso ospita esperienze esistenziali distinte, prive di un senso di connessione organica tra loro o della consapevolezza che ciò che chiamiamo destino aveva richiesto l'attività umana e richiede ancora responsabilità umana. Allora la libertà significherà qualcosa di distinto, e parziale, in ogni caso. Di seguito discuterò brevemente un esempio di ciascuno e cercherò di delineare alcune delle loro ramificazioni.

Un buon esempio del percorso incrementale è l'emergere di insediamenti urbani come mezzo di fuga dalla servitù nella storia europea medievale. Molte città si erano consolidate nel 1100 e la loro attrattiva poneva i signori di fronte al problema di trovare manodopera sufficiente e affidabile per le loro terre. Quei signori con sufficiente lungimiranza, rendendosi conto dei limiti della loro capacità coercitiva, iniziarono a competere tra loro per attirare i coloni, una competizione che comportava l'estensione dei privilegi e la riduzione dell'arbitrarietà degli obblighi signorili. Questo perché le città, consapevoli di essere luoghi eccezionali di libertà in mezzo a un mare di servitù, ampliarono la portata sociale dell'idea di libertà offrendo il diritto di soggiorno a qualsiasi migrante, compresi gli ex servi della gleba, che riuscisse a rimanere nella città per un anno e un giorno.[14]

Quella tendenza emancipatrice finì per interessare aree sempre più vaste, e nel giro di un paio di secoli i comuni riuscirono a strappare agli antichi signori sufficienti concessioni, quell'arbitrarietà nell'esigere concessioni soprattutto fiscali - divenne subordinata a regole stabilite, accordi e

dogana. Molti di questi hanno riconosciuto il diritto dei subordinati a negoziare le condizioni della loro subordinazione piuttosto che semplicemente sottomettersi a loro.

La dinamica fondamentale di questa dialettica è universale, ricorrente e transstorica: di fronte a un mondo completamente dominato e governato, le volontà orientate alla libertà si rifugiano in un angolo marginale, lontano dal controllo delle autorità. Circondano quell'angolo con mura impenetrabili, poi lo offrono come rifugio a volontà simili che potrebbero raggiungerlo. Le autorità costituite possono percepire quell'angolo lontano come una spina nel fianco, ma per il momento decidono di lasciarlo in pace, o perché il costo del controllo del 100 percento del mondo è dieci volte superiore al costo del controllo del 99 percento di esso o perché non si rendono ancora conto di come un avamposto così marginale possa rappresentare una minaccia per la loro sicura potenza.

A tempo debito, tuttavia, la tirannia cade di nuovo per la stessa vecchia ragione. Le forti volontà che sono attive nel mondo - quelle ostinatamente orientate verso l'autonomia o rese folli dal sospetto - possono vedere chiaramente l'inevitabilità di un duello diretto con un ordine trincerato, e inoltre l'inutilità di un'alleanza contro di esso con qualsiasi volontà diversa da quelle simili a loro. Vedono tutt'intorno a loro una terra desolata di conformità, aromatizzata da una spruzzata di volontà egocentriche. Poiché non possono sopportare la vista disgustosa, raccolgono ciò che resta delle loro energie e risorse e partono per creare il loro piccolo mondo in qualche tratto desolato, dimenticato dal signore a causa della sua miseria e inutilità. Alla fine, il piccolo rifugio devasta l'ordine stabilito senza combattere. Lentamente e un passo alla volta, un numero sufficiente di anime vigorose,[15]

Questo percorso, come è chiaro, non conduce sistematicamente o necessariamente all'anarchia nel senso di un ordine universalmente non imposto, ma a un ordine locale meno imposto. In alcuni casi e come passi non pianificati verso l'universalità, questa esperienza espande la portata sociale dell'idea di libertà al di là di esistenze isolate sparse, suggerendo così che la libertà dovrebbe essere contemplata come un diritto realistico dell'umanità in generale. Pertanto, tali esperienze rimangono dopo la loro scomparsa come serbatoi concettuali di un'idea che è più ampia della loro specifica carriera nella storia. E anche come deboli ricordi, suggeriscono che è possibile approfondire un po' di più l'idea di libertà, e proprio in mezzo a una servitù pervasiva.

L'altro percorso, quello evidente nelle esplosioni improvvise, costituisce parte del patrimonio della modernità e della società di massa, e ha dato luogo a denunce guidate da eminenti intellettuali europei come Gustave Le Bon ed Elias Canetti, che vedevano i fenomeni di folla come intrinsecamente irrazionali e gravitanti verso il sotterraneo omicida dell'inconscio. Queste opinioni esprimono il disprezzo dei loro autori per la massa

psicologia della società moderna e la sua propensione a standardizzare i sentimenti. Tuttavia, così facendo, raggruppano insieme tutti i fenomeni di folla, perdendo così quelli che esprimono negoziazioni dialogiche tra le anime partecipanti. Le insurrezioni di massa più interessanti sono infatti proprio quelle che, anziché condotte semplicemente come esperimenti di libertà sfrenata, consentono di immaginare la libertà in connessione con la solidarietà. Un buon esempio è dato dalle note di uno dei fondatori dell'anarchismo, Mikhail Bakunin, che descrive il suo arrivo a Parigi nel febbraio del 1848 in mezzo alla rivoluzione in corso:

> In mezzo a questa gioia illimitata, a questa ebbrezza, erano tutti gentili, umani, compassionevoli, rispettabili, modesti, educati, amichevoli e di mente elevata. . . .
>
> Ho avuto occasione di vedere gli operai e di studiarli dalla mattina alla sera. Mai e da nessuna parte ho scoperto in nessun'altra classe sociale tanto generoso altruismo, né tanta integrità veramente commovente, delicatezza di modi e spensierata cordialità unita all'eroismo come tra la gente semplice e ignorante. . . .
>
> [Era] un mese di ebbrezza per l'anima. Non solo io ero intossicato, ma lo erano anche tutti gli altri: alcuni per una paura folle, altri per un'estasi folle di aspettative insensate. Mi alzavo alle cinque o alle quattro del mattino, andavo a dormire alle due, stavo in piedi tutto il giorno, partecipavo a ogni assemblea, riunione, circolo, parata, marcia o manifestazione: insomma, Ho bevuto l'ebbrezza dell'atmosfera rivoluzionaria attraverso tutti i miei sensi e attraverso tutti i pori.
>
> Era una festa senza inizio e senza fine: vedevo tutti e non vedevo nessuno, perché ogni individuo era sussunto nella stessa, innumerevole, tortuosa folla: parlavo a tutti ma non ricordavo né le mie parole né quelle degli altri, per la mia attenzione era ad ogni passo trattenuto da nuovi eventi e oggetti, da sviluppi imprevisti.
>
> Sembrava che l'intero universo fosse stato capovolto: l'incredibile stava diventando la norma, l'impossibile possibile, e il possibile e normale perdendo ogni significato... i democratici non furono gli unici a soccombere a questa ebbrezza. Al contrario: furono loro i primi a rinsavire, costretti com'erano a darsi da fare per consolidare il potere che era caduto loro in grembo contro ogni aspettativa e come per miracolo.[16]

Le osservazioni di Bakunin riguardano ovviamente eventi eccezionali, ma è la mescolanza emotiva e intellettuale che l'accompagna che rivela, anche se non si presta troppa attenzione, il modo sovrano di emergere della propria solidarietà e impegno verso gli altri. I fondamenti di questo impegno sono menzionati in un certo ordine nella descrizione di cui sopra. Quell'ordine, come spero di mostrare, rivela come il pensiero anarchico avesse tradizionalmente coinvolto una "scienza" intuitiva, sebbene le sue idee fossero tipicamente presentate, come nel caso di Bakunin qui, in modo impressionistico e disorganizzato.

Bakunin sembra consapevole di assistere a un momento eccezionale e passeggero. Un momento eccezionale e passeggero, tuttavia, non esiste semplicemente per essere goduto finché dura. È anche un'opportunità per imparare ciò che non può essere appreso in tempi più normali e sobri. La qualità fondamentale di un tale momento consiste proprio nel permettere ciò che non è possibile in tempi normali: per vedere di più nell'anima degli altri, e per vedere come ciò che sembra possibile nella vita di tutti i giorni è sempre meno di ciò che è umanamente possibile. Il punto non è come un tale momento rivoluzionario sarà catturato nelle istituzioni, ma piuttosto come possiamo scoprire attraverso di loro qualcosa di più sull'umanità, qualcosa che diventa munizioni aggiuntive nel nostro repertorio di tecniche di azione, spirito, deliberazione e solidarietà.

Vale a dire, l'esperienza di un momento rivoluzionario sembra avere una stretta somiglianza, a livello sociale, con l'esperienza di alcune parti represse dell'inconscio, come nelle esperienze di droghe allucinogene, a livello individuale. Ciò che si vede in entrambi i casi è simile a una visione, ovvero come il mondo possa effettivamente essere già strutturato, in modi meno alienanti, più vicini o generalmente più piacevoli di quelli a cui siamo abituati nei tempi ordinari di sobrietà. In entrambi i casi tali momenti rivelatori non durano, poiché non siamo attrezzati, né socialmente né psichicamente, per assimilarli pienamente nel nostro apparato cognitivo. Ma svolgono un ruolo cruciale nella vita, e cioè rivelare quanto sia limitata la realtà poiché siamo condizionati a sperimentarla. Così, anche quando l'esperienza stessa non ti informa precisamente su una struttura alternativa del mondo, ti allena comunque a guardare oltre i limiti del tuo apparato cognitivo. E questo significa che ti invita ad attivare la tua volontà. In quanto mezzo con cui si va oltre ciò che è dato per scontato, la volontà facilita in tempi sobri ciò che facilita la visione in altri tempi.

Nelle descrizioni di cui sopra, possiamo vedere come Bakunin stia sperimentando qualcosa di simile a una visione, in cui sta catturando soprattutto nuove realtà che sono significative per lui ma che non possono essere osservate abitualmente in tempi ordinari. In primo luogo, i partecipanti sono descritti come capaci di combinare qualità complementari che si addicono alla logica della situazione: entusiasmo per la loro causa; umiltà verso gli altri e solidarietà con loro; intossicazione e un sentimento per la dignità di ciò per cui stanno combattendo. In secondo luogo, Bakunin osserva che la leadership sarà sempre inferiore alle persone che guida per motivi di integrità, spensieratezza e disponibilità al sacrificio. In terzo luogo, nota l'insolito livello di energia che lui e altri partecipanti avevano acquisito e mantenuto per tutta la durata degli eventi cataclismici. Il fatto che parlasse con tutti ma non ricordasse le sue stesse parole è legato non all'irrazionalità, ma a un'acuta vigilanza su come potrebbe svolgersi il futuro, non più previsto o prevedibile. L'energia collettiva attinge al crollo degli schemi abituali che avevano reso il mondo prevedibile, così che il mondo sembra ancora una volta molto più aperto all'azione soggettiva, no

più governato dal lavoro routinario delle strutture istituzionali o addirittura dalle consuetudini.

In quarto luogo, questa acuta vigilanza su come il futuro potrebbe svolgersi in risposta all'iniziativa soggettiva sembra essere ciò che tempera e persino guida l'anima altrimenti "intossicata", poiché assimila senza un piano precedente tutto ciò con cui viene in contatto "attraverso ogni i miei sensi e attraverso ogni poro." Questo è ben lontano dall'immagine del partecipante edonista, per il quale l'ebbrezza potrebbe essere del tutto autoreferenziale, e che comunica con il suo ambiente solo nella misura in cui la causa edonistica è soddisfatta. Questa prontezza è ciò che spinge il quinto principio di base che si potrebbe ricavare dalle osservazioni di Bakunin: vale a dire la capacità dei "democratici" di elevarsi al di sopra di tale ebbrezza collettiva quando appropriato, in modo che la loro causa possa durare oltre il momentaneo carnevale.

L'eccezionale esperienza che si evidenzia in un tale percorso va quindi appresa e compresa le proprie sensazioni e intuizioni, poiché il momentaneo carnevale costituisce una profonda lezione di libertà, che può essere ormai conservata non solo come ricordo di un'esperienza passeggera ma, opportunamente assimilata, può imprimersi nell'anima. La differenza tra questi due atteggiamenti consiste nel fatto che l'energia eccezionale e passeggera che si acquisisce e si spende nel momento eccezionale e passeggero sarà energia trasformativa o puramente spendibile.

Se comprendiamo che la trasformazione piuttosto che il dispendio è il principio della vita, ci rendiamo anche conto che il punto non è ricreare sconvolgimenti in ogni momento e senza motivo. Il punto riguarda piuttosto il modo in cui l'individualità entusiasta va avanti da sola per scoprire e coltivare legami con il mondo in modo continuativo, in modo che il suo edonismo sia diretto verso il mondo e il suo nichilismo lontano da esso. Tali legami forgiati nella libertà chiariscono al sé che, in ultima analisi, libertà significa superare l'alienazione. L'individualità può allora esprimersi senza bisogno di attendere una rivoluzione o una licenza per distruggere l'ordine.

ALIENAZIONE COME SCELTA ED ERRORE

Abu Bakr al-Tartushi, scrivendo nella regione del Maghreb durante il XII secolo sull'etica e le arti del governo, fornisce tra innumerevoli allegorie il seguente racconto. Un antico sovrano persiano sollecita i pensieri dei suoi consiglieri su quella che ritengono essere la peggiore condizione che potrebbe capitare a chiunque. La loro risposta è incrollabile (riflettendo forse la loro acuta consapevolezza della natura precaria del proprio privilegio): è la povertà, dicono all'unisono. Il re saggio risponde loro negativamente: no, è avarizia, perché il povero può espandere i suoi gusti e le sue spese se trova un modo, ma l'avarizia non si espande mai.[17]Il re ei suoi consiglieri sono di

Ovviamente confrontando cose diverse: loro parlano di destino, mentre lui parla di abitudini acquisite. Loro, in quanto subalterni, prestano attenzione alle condizioni esteriori che colpiscono tutti senza che essi lo desiderino, mentre lui, in quanto sovrano, presta attenzione a una volontà autonoma, qui orientata alla disalienazione, che assume essere latente in tutti e attivabile con il minimo incentivo.

La parabola riassume chiaramente un'opposizione fondamentale e di lunga data nella filosofia politica tra l'enfasi sulla vitalità dell'azione umana e l'enfasi sui limiti di determinate condizioni, che si dice facciano impallidire qualsiasi azione in ultima analisi. Qui il limite che definisce l'alienazione è una condizione oggettiva: la povertà. Tuttavia, quella prigione è soggetta a continui tentativi di fuga. Tali tentativi sono nella natura di tutta la vita, ma una vita non riuscirà certamente a sfuggire all'alienazione: la vita avara, accumulatrice, accaparratrice, monopolista delle risorse. Altrimenti la ricerca della disalienazione risiede in un'attenzione umana inerente e costante a qualsiasi possibilità, per quanto scarsa, di libertà da determinate condizioni deprimenti.

È implicito nell'argomentazione che quelle possibilità, per quanto scarse possano essere, passerebbero inosservate a coloro che, forse a causa di un'esperienza di alienazione che dura tutta la vita, si sono abituati a pensare che l'alienazione dal mondo sia la relazione naturale con esso, e che quindi deve ripiegare sull'idea del destino e dell'assenza di scelta.

Così la vita più indegna non è quella della miseria, ma quella in cui si spegne la volontà di disalienarsi dal mondo. Ad esempio, se lo assumiamo come atteggiamento difensivo contro la povertà, il comportamento di accaparramento crea condizioni di vita peggiori di quelle da cui si difende. Il perseguimento della disalienazione umana e in effetti la coltivazione della civiltà stessa, secondo questa argomentazione, richiedono un'espansione perpetua. E quell'espansione è a sua volta spinta da un'azione verso l'esterno progettata per superare quelle che sembrano essere condizioni limitanti.

Potremmo estendere le implicazioni della storia oltre ciò che in essa è esplicitamente condannato: non solo l'insistenza sull'accaparramento rende impossibile la propria disalienazione; incoraggia anche un'ulteriore alienazione in tutto il mondo. Nella parabola di cui sopra non c'è denuncia del privilegio, solo dell'accaparramento e quindi dell'esclusione delle risorse dalla circolazione sociale, che è una delle radici dell'alienazione nella società in generale. Il risultato è l'ostilità di classe. Ma l'ostilità di classe, e l'ostilità verso il sistema che la sostiene, non sono causate dal semplice fatto delle sole disuguaglianze di classe. Ciò che alimenta l'ostilità è piuttosto la sensazione, l'esperienza o la convinzione che la disuguaglianza e il privilegio possano basarsi solo sul principio che ciò che li rende possibili deve essere tagliato fuori dalla circolazione sociale. In tal senso, il problema non è né la disuguaglianza in quanto tale, né il privilegio come condizione distinta. È l'assenza o di vincoli compensativi o, come in questo caso, di soffocamento della circolazione della ricchezza sociale.

Se il primo passo della disalienazione consiste nel mantenere le cose in circolazione, anche in mezzo alla scarsità, il secondo passo consiste nel passare dall'idea di circolazione a quella degli obblighi reciproci.[18] L'orientamento a ciò che chiamiamo bene comune è implicito nel primo passo ed esplicito nel secondo. La marcia fuori dal sé è una marcia di disalienazione, nel senso che la logica della marcia riguarda il modo in cui uno, insieme alle proprie risorse, può essere connesso agli altri. Gli impegni possono in effetti essere considerati nient'altro che il nome che diamo a un interesse cosciente per un'esistenza alienata: quando le connessioni con gli altri sono giustificate dalla proposizione che è nella natura del sé superare se stesso, informare e influenzare gli altri. E farlo non per il gusto di dominarli semplicemente, ma per creare un nuovo sé il cui significato consiste in parte nel valore che gli altri gli attribuiscono, il cui status nel mondo è negoziato attraverso le psiche, la cui stessa individualità è intersoggettiva e dinamica piuttosto che definitiva, statica,

Nell'impegno quindi si pone la disalienazione come progetto cosciente. In tal modo, non si definisce più la propria individualità come una psiche isolata e come un atomo sociale sciolto il cui destino dipende dall'accumulazione materiale e dall'introspezione senza fine. Gli impegni germogliano così lungo questa marcia di andata, anche se la marcia è iniziata da un punto di partenza autonomo. Dopotutto, in una marcia volontaria al di fuori di un sé definito, quel sé diventa qualcosa di diverso da ciò che era stato. Una volontà autonoma, ad esempio, non può più rimanere interamente interessata, se di fatto ha successo nelle proprie arti dell'impegno, con la sola conservazione della sua autonomia.

Naturalmente, non tutti i tentativi di disalienazione sono esplicitamente o addirittura primariamente orientati al bene comune. Ad esempio, la vita quotidiana e i costumi della civiltà comportavano interruzioni, feste e fenomeni di folla storicamente regolari che erano chiaramente progettati per facilitare l'attraversamento dei confini dell'ego, e talvolta anche lo scambio di status sociale, come illustrato in modo più famoso nel romanzo romano*Saturnali*. Dalle epoche precedenti della civiltà classica vediamo ancora più investimenti in grandi eventi sociali di tipo simile. Gli storici di Atene hanno notato da tempo, spesso con stupore, che la città spendeva molto più del suo tesoro in feste, giochi e spettacoli di quanto ne spendesse per le sue frequenti ed epiche guerre. Sembrava che la stessa vitalità della civiltà classica richiedesse molto investimento in vari tipi di incontri congiunti, alcuni dei quali incoraggiavano la dissoluzione delle individualità in un mare collettivo di piaceri, mentre altri implicavano l'arricchimento delle loro predisposizioni dialogiche.[19]

Ciò a cui puntano queste diluizioni episodiche e periodiche dei muri dell'ego è una possibilità più ampia e permanente: vale a dire la base psicologica di ciò che chiamiamo impegno. L'impegno quindi non è un semplice desiderio di fare il bene, né un'obbedienza diretta a un comando morale esterno. È piuttosto una logica continuazione di una propensione umana esistente a vedere l'alienazione come a

scelta, e più come errore da correggere, anche per scelta. Se il periodico edonismo collettivo e l'euforia di massa indicano l'insufficienza del sé per il proprio piacere, in un'altra dimensione dell'esperienza rivelano anche la natura pervasiva sia dell'alienazione che della lotta umana contro di essa. Proprio come la circolazione delle cose indica la via all'idea dell'obbligo reciproco come norma della vita disalienata, così fa anche l'edonismo collettivo quando mette in mostra la disalienazione come un'esperienza di incorporazione organica del sé in tutti gli altri sé.

BENE COMUNE

Idee come la ricerca della disalienazione e la ricerca del bene comune non sono generalmente preoccupazioni primarie per gran parte della scienza sociale odierna, gran parte della quale è guidata dalla premessa del modello dell'individualità dell'attore razionale. Un tale attore è visto principalmente come egoista, e qui la razionalità consiste nel modo in cui si calcolano le proprie azioni in modo tale da massimizzare i benefici per il sé e minimizzare le perdite. Se un bene comune nasce da tale azione razionale, anche questo è spiegato in gran parte della moderna scienza sociale come un prodotto di innumerevoli calcoli auto-orientati. La teoria trae molti argomenti non solo da un modello familiare di vita individuale atomizzata in una società di massa, ma anche da un imponente lignaggio intellettuale che include l'idea della mano invisibile nella storia del pensiero economico; filosofia utilitaristica; Tommaso Hobbes; e anche interpretazioni comuni di Charles Darwin e della teoria dell'evoluzione.

Ciò che accomuna questi diversi approcci è l'assunzione della competizione come condizione naturale e originaria, nel senso che è la cooperazione che dobbiamo spiegare. Eppure il modello della psiche umana che emerge da questi approcci, il cosiddetto attore razionale, non è supportato da alcuna storia o antropologia, anzi nemmeno dall'evoluzione darwiniana. Piuttosto, di solito ci si arriva proiettando una condizione specifica, vale a dire l'alienazione individuale nella società moderna, su quella che allora si presume sia una natura universale dell'uomo, posta come senza tempo e valida indipendentemente dal contesto.

Non c'era tuttavia un tale attore razionale nell'antichità classica, né del resto e per quanto ne sappiamo, nella maggior parte della storia. In effetti, se incontriamo elementi di quella personalità nella letteratura classica o nei racconti popolari, di solito è in un racconto morale su un'eccezione alla regola. Anche nelle osservazioni più naturalistiche, ad esempio per quanto riguarda l'evoluzione, la competizione può sembrare avere un ruolo minore rispetto alla cooperazione. Questo punto è efficacemente dimostrato da Peter Kropotkin, uno dei più grandi pensatori anarchici, che ha dedicato immense fatiche alla critica delle interpretazioni hobbesiane di Darwin, che secondo lui non erano condivise dallo stesso Darwin.

Il punto centrale di Kropotkin era che era l'aiuto reciproco piuttosto che la concorrenza il fattore decisivo dell'evoluzione, e che il ruolo della concorrenza doveva essere visto all'interno di quel contesto più ampio. Lo stesso Darwin lo disse: "La scarsa forza e velocità dell'uomo, la sua mancanza di armi naturali, ecc., sono più che controbilanciate, in primo luogo, dalle sue capacità intellettuali [che, ha osservato in un'altra pagina, sono state principalmente o guadagnato a beneficio della collettività]; e in secondo luogo,*dalle sue qualità sociali*, che lo portava a dare e ricevere aiuto dai suoi simili".[20]

Non c'è né ragione, né prova, per suggerire che l'attore razionale come postulato in gran parte della scienza sociale odierna sia naturale, senza tempo o eterno. L'attore competitivo, egoista, cosiddetto razionale emerge, come tutti i modelli della vita sociale, da una certa storia e da certe condizioni. Ciò significa che il trapasso o la trasformazione di quella specie è parimenti una questione di trapasso o di trasformazione nella storia e nelle condizioni che l'hanno originata.

È difficile immaginare come l'uomo egoista possa emergere senza restrizioni sulle alternative, così da apparire allora come l'unica possibile espressione sociale dell'esistenza umana. Queste restrizioni, che hanno l'effetto di chiedere al sé di riflettere solo su se stesso, limitano come ci si aspetterebbe la portata degli impegni e delle lealtà.[21]Restrizioni di questo tipo operano in due fasi. In primo luogo, vengono introdotti sotto forma di principi relativamente benigni che sembrano solo preparare la società alla modernità: ad esempio, la norma della civiltà moderna è sancita dall'uniformità della legge incentrata sul governo; un governo piuttosto che varie reti di obblighi reciproci è il guardiano che tiene unita la società; l'idea di libertà riguarda principalmente il sé e quindi è significativa solo in modi molto specifici; e così via. Se a ciò si aggiunge che la stessa vita nella società di massa genera atomizzazione e mette in evidenza ciascuna di queste idee come evidentemente virtuosa, il risultato è la scomposizione delle reti di mutuo soccorso che avevano sostenuto i legami comunitari, così come l'idea stessa di mutuo soccorso . Alla fine, l'individuo moderno rimane disconnesso e isolato.

Quindi i governi moderni alleviano questo isolamento offrendo all'individuo moderno un minimo di sollievo, per mezzo del quale sente che se non può più prendersi cura degli altri, può almeno prendersi cura di se stesso. La volontà egoista, o il cosiddetto attore razionale, nasce in questo frangente come compensazione per la distruzione storica dei legami comunitari nella modernità. Non nasce all'inizio dei tempi. (Proiettiamo ciò che sentiamo in questo momento solo all'inizio del tempo, poiché in questo momento percepiamo un'insufficienza morale, e quindi la necessità di spiegarci facendo affidamento su qualche fondamento antico. Ma non è lì che bisogna guardare. è qui e ora.)

La prima parte di questa tenaglia, vale a dire il decadimento delle connessioni comunitarie e sociali, è ben nota ed è stata ampiamente commentata dai teorici della società di massa. Che ha colpito non solo la base del civico

la vita, ma anche la partecipazione politica e i tassi di voto sono stati dimostrati.[22]Il legame osservato tra la salute delle associazioni civiche e la propensione alla partecipazione politica (almeno misurata dal voto) è interessante per molti aspetti, ma soprattutto perché sottolinea l'incapacità della democrazia di massa di generare sufficiente entusiasmo per essa, quando l'altro individuo i legami comuni erano stati recisi. In altre parole, la democrazia di massa genera energia e partecipazione sufficienti solo in quei contesti in cui è solo uno dei tanti giochi partecipativi disponibili. Allora non si staglia in lontananza come un'oasi solitaria di comunione circondata da ogni parte da un vasto deserto sociale.

Eppure, in una democrazia di massa, anche quella solitaria oasi di comunione si rivela un miraggio. Perché qui non si partecipa ma si limita a votare in modo che qualcun altro partecipi a suo nome. Tuttavia, l'immagine di un'oasi di comunione è concepita in modo tale da raggiungere i suoi soggetti spettatori, e in tal senso la democrazia di massa fornisce non uno spazio per la partecipazione ma un'immagine di partecipazione. Qui, l'immagine di un'oasi di comunione dà all'individuo disconnesso l'idea che è destinata a lui personalmente, alleviando così il suo timore della vista della desolazione, del deserto dei legami sociali, e nel processo tenendo lontano dalla sua testa il pensiero di giochi partecipativi alternativi.

La tassazione, ancora una volta, offre un buon esempio di come funziona questo gioco, se non altro perché indica il momento di maggiore intrusione da parte delle autorità in tutto ciò che è lasciato a questo attore razionale, la fonte privata del benessere materiale, in un contesto sociale in cui l'individuo ha scarso sistema di supporto sociale su cui fare affidamento. Il governo attenua tale minaccia all'autonomia e al benessere individuale concedendo ogni sorta di esenzione, la maggior parte delle quali è di natura privata.[23]Queste esenzioni tendono ad essere in gran parte limitate alle spese relative alla vita individuale, o sono altrimenti mirate a specifiche iniziative sociali che i governi stessi decidono di incoraggiare. L'individuo è autorizzato e tenuto a prendersi cura di se stesso, ma non ha il diritto di specificare quali iniziative sociali, programmi o aspetti del bene comune vorrebbe vedere promossi direttamente dalle sue tasse.

Una concezione anarchica della tassazione sarebbe l'opposto di questa: l'individuo adatto all'anarchia è colui i cui calcoli non sono determinati dal comportamento egoistico incoraggiato dal funzionamento degli attuali concetti di tassazione. Piuttosto è uno i cui calcoli sono motivati dall'atteggiamento di ricerca della causa che accompagna l'aspettativa che dovrebbe, o almeno potrebbe, determinare direttamente il bene comune.

Il fatto che un tale soggetto sia in attesa di una connessione significativa con il mondo è abbondantemente esemplificato nella lunga storia dei sistemi di mutuo soccorso, ma anche in momenti dirompenti, come i movimenti rivoluzionari e spirituali che pongono un obbligo reciproco di nuovo tipo come necessario etica di una nuova era. Difficilmente c'è stato un grande sconvolgimento spirituale che non lo sia stato

cercò di reintrodurre tale soggetto nella scena storica, e di farlo in modo tale da custodire nella posterità nuovi orientamenti all'idea del bene comune. In quei momenti, i nuovi orientamenti al bene comune assumevano spesso un carattere sacro. Come Emile Durkheim ha mostrato molto tempo fa, dio come idea collettiva rappresentava meno una metafisica specifica che la santità della connessione individuale con il mondo degli altri.

Quando i primi musulmani si trovarono a formare una nuova società la cui etica della solidarietà richiedeva di trascendere le alleanze e gli interessi tribali e di classe, un'idea di un bene comune di portata universale quanto la comunità stessa entrò naturalmente nel loro pensiero. Così è emersa la nozione di carità regolare e sistematica piuttosto che sporadica, sancita da una nuova tassa religiosa, o elemosina (*Zacca*). Questo è stato originariamente raccolto in un istituto chiamato *Bayt al-Mal* (letteralmente, "la casa del denaro"), da dove veniva disperso in una varietà di destinazioni, anche se in linea di principio ai bisognosi. Le regole che regolavano la distribuzione delle elemosine, tuttavia, divennero presto poco chiare. Un primo rapporto menziona che un uomo ricco si è ripreso *Bayt al-Mal* per chiedere il rimborso del debito che aveva dato a Maometto. Il profeta gli disse, così la storia procede, di prendere quanto desiderava. Il ricco raccolse una quantità sufficiente dalle monete sparse e se ne andò.[24] Gli archivisti della storia trovarono significativo notare che Maometto non disse nulla a quel punto, mantenendo solo il suo sguardo silenzioso fisso sull'uomo finché non scomparve in lontananza.

La storia implica un elemento di mistero. Non sappiamo cosa pensasse il profeta. Il suo silenzio può significare un conflitto interno che non poteva essere risolto: tra le nozioni di giusto e buono. Il profeta rappresenta il bene. Ma il bene che egli rappresenta non può ottenere legittimità se non riconosce la regolarità e l'irrevocabilità di alcuni diritti. Ciò include il diritto del ricco di riscuotere i suoi debiti da una dotazione destinata ai meno fortunati. Il giusto toglie dal buono. L'avarizia può essere insensibile al bene sociale, ma il bene sociale non può essere sufficientemente buono - nel senso di trascendere le fluttuazioni prosaiche del giudizio e dei gusti - a meno che non riconosca il suo diritto a esserne insensibile.

L'uomo ricco della storia, secondo tutte le indicazioni, deve essere l'attore razionale di cui gli economisti (e altri) parlano così affettuosamente oggi. Nella storia il suggerimento è che gli importi poco degli altri o che non sia altrimenti socialmente integrato, e la sua alienazione dagli altri si manifesta nella sua ricerca risoluta dell'interesse personale. In questo caso, il sentimento religioso sembra disapprovarlo, ma non abbastanza da vietare il suo comportamento. Se si presume che tutti noi siamo come lui qui e ora, allora c'è una soluzione: l'attore razionale (che si presume sia ciascuno di noi) dovrebbe perseguire i propri interessi, mentre lo stato persegue interessi collettivi, presumibilmente per suo conto. , ma a modo suo, sovrano. In effetti, ogni cittadino dovrebbe raccogliere tutto ciò che può dalla casa del denaro e scomparire in lontananza per preoccuparsi del suo

Tradotto dal Inglese al Italiano - www.onlinedoctranslator.com

affari propri, mentre un'autorità superiore (morale o meno) può (o non può) fissarlo con muto rimprovero (cioè non proibitivo).

Ma cosa succede se quell'uomo rappresenta solo un prototipo specifico piuttosto che l'attore razionale essenziale e universale? Nella storia di cui sopra, siamo portati a presumere che il ricco abbia raccolto i suoi debiti per aumentare la sua già illustre ricchezza. Ma cosa succede se arriva un altro uomo, prende il suo dovuto, ma, invece di lasciare la scena, lo disperde su qualche bene sociale che considera degno? Anche lui dovrebbe essere guardato in silenzio mentre scompare in lontananza per perseguire quel bene a modo suo? Dovrebbe essere guardato con meno rimprovero? Con incoraggiamento, persino gratitudine?

Ciò che quest'altro uomo fa può essere riassunto nel principio che ha sposato il diritto con il bene e ha risolto la tensione tra i due (a differenza dell'uomo precedente, il cui compito era solo quello di ottenere il suo diritto e lasciare l'attività del bene al bene). custode del bene). In altre parole, questo uomo nuovo ha un piede sulla porta della socialità individuata da Locke: cioè quando le persone si uniscono in società per proteggere i frutti del loro lavoro individuale (il loro diritto); e l'altro già dentro, cioè mantiene la coscienza che un tale assetto della socialità (il bene) dipende per il suo successo dalla costanza del suo contributo volontario e sovrano ad esso.

In questa dualità di giusto e bene, l'idea di bene sembra intrinsecamente aperta a un più ampio spettro di possibilità interpretative, se non altro perché emana da una miriade di soggetti e agende dissimili piuttosto che da libri di diritto codificati , come tende ad essere la nozione di diritto. Il fatto che sia più difficile per noi concordare sul bene comune che su quali dovrebbero essere i nostri diritti è evidente nel fatto che le lotte democratiche hanno avuto la tendenza a riguardare in gran parte le questioni dei diritti, e la democrazia stessa ha avuto la tendenza a essere vista più come un giusto procedura che come luogo necessario per il bene comune. Lo stesso modello dell'attore razionale si aspetta che gli individui siano più attenti a qualcosa di più immediato per loro - i loro diritti - piuttosto che a qualcos'altro che è più distante - un bene comune.

Non c'è bisogno di essere anarchici per rilevare la natura insoddisfacente di un simile profilo della personalità umana. L'economista Amartya Sen ha criticato a lungo questo modello dell'attore razionale, evidenziando nella sua critica una distinzione tra *simpatia* E *impegno*. La simpatia descrive ciò che si prova quando la preoccupazione per il benessere degli altri scaturisce da una preoccupazione per il proprio benessere, mentre l'impegno descrive un sentimento di preoccupazione per il benessere degli altri che non ha alcun collegamento con il proprio benessere.[25]

Teoricamente, la simpatia e l'impegno possono essere uniti nella stessa psiche. La propria simpatia per gli altri può derivare dalla consapevolezza che il proprio benessere è legato al benessere degli altri. Eppure non c'è motivo di escludere che questa stessa persona possa anche avere impegni al di là delle sue simpatie, quando il calcolo del beneficio che può trarre dall'aiutare gli altri non gli è ovvio. Sia la simpatia che l'impegno descrivono diversi

fonti sociali per la nozione di bene comune. Il bene comune che nasce dalla simpatia non è affatto altruistico, come è ovvio, ma è comune nella misura in cui sono costretto a farlo a causa della mia consapevole consapevolezza dell'entità dell'interdipendenza tra il mio benessere e quello degli altri.

Il bene comune che nasce dall'impegno, però, pone questioni più complicate.[26] Come tutte le cose lontane, gli impegni si scoprono nel tempo, con l'apprendimento e lo sforzo. L'atto della scoperta richiede apertura, e l'apertura stessa, o meglio la possibilità di vedere oltre il sé e le sue simpatie, sembra dipendere in larga misura dalla natura dell'ambiente comunicativo in cui si abita. E le prove suggeriscono che un ambiente comunicativo costantemente deliberativo, piuttosto che un voto di massa in un determinato giorno, sembra fornire una base di gran lunga migliore per tale apertura.[27]

Il mio punto qui non è cercare di prevedere con precisione quale bene comune sarebbe promosso in una perfetta anarchia.[28]Si tratta piuttosto di registrare come abbiamo già un minimo di atteggiamenti, propensioni e pratiche orientate al bene comune, anche sotto governi tutelari, in mezzo a una politica satura di appelli della società di massa e con uno spazio molto limitato per una deliberazione efficace. Ma sarebbe follia prevedere con certezza un bene comune specifico. La strada verso l'anarchia è percorsa da quello che John Rawls chiama il "velo dell'ignoranza" (che per lui fornisce un prerequisito della giustizia). Ma sappiamo che come attori che vivono nella società abbiamo un interesse costante per ciò che chiamiamo bene comune. Quell'interesse stesso può risiedere in una volontà o nell'altra, ma in ogni caso fornisce la precondizione per il nostro sforzo sovrano, a meno che non sia delegato, per trovare più modi per esprimerlo o pensarci quanto più ci vediamo capaci di metterlo in atto.

Naturalmente è facile fissarsi troppo su questa mancanza di certezza, su questo velo di ignoranza. Questa ignoranza, tuttavia, non è assoluta; né regna sovrano di fronte al dinamismo dell'apprendimento pragmatico ed efficace una volta che l'anarchia diventa sempre più l'ordine del mondo. I vari percorsi verso la scoperta e l'azione di un bene comune nell'anarchia possono in vari punti essere latenti o derivare dalle proprie simpatie per il proprio gruppo, ma in ultima analisi tutti i gruppi nell'anarchia sono transitori, poiché le simpatie si trasformano in impegni e come gli impegni, a loro volta, esprimono un apprendimento più profondo di una precedente lezione di simpatia. Del resto, deliberare su uno specifico bene comune lo garantisce meno di quanto coltiva e affini le arti dell'impegno.

IL BENE COMUNE E LA RAZIONALITÀ DI GOVERNO

Quali sono le basi per affermare che gli individui possono formare e articolare impegni più razionali di quanto sia possibile per organi di governo armati di più

visione panoramica? Una risposta richiede due passaggi. Una consiste nel descrivere la razionalità del governo, l'altra la razionalità degli individui di fronte alla prospettiva di prendere decisioni altrettanto pesanti di quelle del governo. In questa sezione perseguirò la prima direzione e nella sezione successiva la seconda. Per dare al confronto un unico punto di riferimento, entrambe le razionalità saranno esplorate concretamente in termini di storia della tassazione, cioè della tassazione come mezzo per provvedere al bene comune.

Se lo Stato è giustificato come primo veicolo del bene comune, di solito è perché è ritenuto in grado di fornire tale bene comune in modo più efficace (per la sua capacità organizzativa) e più efficiente (per la sua capacità di redistribuire la ricchezza sociale) rispetto a qualsiasi altra possibile fonte o agente nella società. Ma prima di poterlo fare, lo stato deve prima stabilizzarsi e garantire la propria sopravvivenza rivendicando le risorse sociali. Tale pretesa deve essere assicurata prima che lo Stato possa dimostrare il suo ruolo nella promozione e nella tutela del bene comune.

Questa ricerca di garantire innanzitutto la sopravvivenza dello stato è abbondantemente evidente nella storia della tassazione. I sistemi antichi generalmente utilizzavano due principi chiave del budget: budget per far fronte a spese fisse o inevitabili e budget per creare un surplus da utilizzare in tempi di emergenza. di Kautilya*Arthasastra*, scritto in Mauryan India, illustra bene questo duplice principio. Mentre Kautilya elenca le spese fisse per le varie esigenze di pompaggio della corte reale, e organizza tali esigenze in precise relazioni matematiche tra loro, afferma anche come principio (affermato secoli dopo nel forse moderno *Sukraniti*) che il bilancio deve produrre un avanzo da utilizzare in tempi di emergenza. Tali emergenze potrebbero essere del solito tipo - fallimento del raccolto, guerra, pagamento dei tributi e così via - ma la ricerca del surplus sembra essere guidata dall'interesse personale dell'ordine politico stesso: i sistemi premoderni in particolare erano consapevoli della tendenza dell'oggetto fiscale a degradarsi e quindi a produrre meno entrate, proprio quando il costo del governo è aumentato in proporzione al tempo che aveva sopportato.[29] Quando ciò accadde, iniziò il declino e c'era poco da fare per invertirlo, salvo incidenti favorevoli.

In questa luce, le pretese fiscali dello stato sulla società al di là delle esigenze esibizionistiche della corte potevano essere giustificate solo quando tali pretese creavano un surplus che doveva essere utilizzato per bisogni diversi da quelli della corte. Tali esigenze, come ci informa il sogno del faraone delle sette vacche grasse e delle sette vacche magre, riguardano il mantenimento della vita sociale così com'è, piuttosto che il suo "miglioramento". Le mucche grasse e magre, dopotutto, sono esattamente uguali in numero, il che significa che non c'era alcuna aspettativa, né apparentemente un sogno, che un giorno il grasso sarebbe stato più numeroso del magro. Lo stesso faraone ovviamente non comprende questo significato numerologico, e quindi ha bisogno dell'autorità interpretativa di Giuseppe, che fino a quel momento aveva risieduto nella società ordinaria e fuori dal palazzo. Quindi è Giuseppe e non il faraone che per primo sottolinea la necessità di

creando un surplus, poiché lo sguardo di bilancio del faraone è fisso su ciò che gli è più familiare, che è lo sfarzo del governo, e non certo la probabilità di morire di fame. Come nel caso di Kautilya, che ha scritto su quello che a prima vista potrebbe sembrare uno stato molto diverso, anche qui è la società in ultima analisi e non il governo a richiedere il surplus.

Eppure è del tutto naturale che il governo accresca il proprio potere sulla società quando diventa il custode di tale eccedenza. Questo è in effetti il resto della storia di Giuseppe, che non è profetizzata nel sogno del faraone, ma significativamente nel sogno di Giuseppe del proprio potere imminente. A differenza del faraone, Giuseppe è il potere "aiutante" (o, nei termini di Foucault, un rappresentante del tipo di potere che si allinea con la vita. Nel processo, questo nuovo potere si afferma molto più solidamente del vecchio potere tirannico che aveva allineato solo con la morte).

Così, mentre il sogno del faraone gli dice solo di avvicinarsi ai problemi socioeconomici ma nulla del proprio destino, il sogno di Giuseppe fa esattamente l'opposto, informandolo di una gloria imminente più luminosa di qualsiasi cosa possa concepire al momento. Né il faraone né Giuseppe comprendono il proprio sogno, perché ognuno è un sogno sull'altro regno: il sovrano sogna la fame lontano dalle porte del palazzo, mentre il governato sogna di governare un intero universo che supera l'attuale ordine politico in maestà e luminosità .[30]

Nella misura in cui si riferisce alle nostre preoccupazioni qui, questo radicamento del potere governativo nella storia di Giuseppe - in effetti, la sua capacità di invertire anche le tradizionali gerarchie familiari, in modo che i vecchi obbediscano ai giovani - si basa sulla sua scoperta del principio della pianificazione per un surplus da spendere per i bisogni della società piuttosto che per se stesso. Così il potenziamento di Joseph inizia con la sua comprensione di questa domanda critica. Non è necessario presumere che questo sviluppo fosse storicamente inevitabile, né che l'aumento del potere governativo fosse il risultato necessario del principio del surplus.[31]
Di per sé, la pianificazione del surplus non presuppone la crescita di una forma definita di potere allo stesso modo della sfida posta a una forma di potere da un'altra.[32]Ma la storia di Joseph non riguarda semplicemente la pianificazione del surplus. Si tratta di come tale pianificazione, importante per la civiltà, richieda un migliore governo del mondo.

Il dilemma del potere statale allineato alla vita - evidente non appena i grandi imperi cercarono di legittimarsi dispensando enti di beneficenza e ricompense piuttosto che fare affidamento solo sull'essere temuti - era che mentre la loro carità inizialmente rafforzava il potere statale e preveniva problemi soprattutto nei centri urbani, la carità alla fine divenne un catalizzatore del declino. Sia a Roma che a Costantinopoli, ad esempio, la dipendenza da fonti fisse di reddito (come le tasse sulla terra e sulla proprietà) non poteva a lungo andare tenere il passo con l'aumento delle spese inevitabili e consuete che queste città erano obbligate a sostenere per i loro occupanti .[33]

Questa tendenza illustra che il potere allineato alla vita, sebbene più pervasivo, accettabile e inizialmente meno costoso del potere allineato alla morte, è altrettanto vulnerabile al decadimento per le stesse ragioni: il costo crescente di fare ciò che deve fare per mantenere la sua base di legittimità, quando le risorse a cui attinge sono fisse o in declino. Viste storicamente, quindi, le crisi del debito appaiono come naturali corollari a governi che nel tempo diventano più affermati proprio adempiendo maggiori obblighi.[34]

Le crisi del debito non cambiano di per sé la comprensione fondamentale del governo per quanto riguarda il suo ruolo nella vita sociale. Questo perché l'indebitamento spesso si insinua sotto forma di vari progetti che sembrano essenziali per un gruppo o sono sostenuti da interessi potenti, e si accumulano quindi in vari nodi del labirintico processo di budgeting, ma non necessariamente attraverso il funzionamento di un piano generale . Soprattutto oggi, come notano Webber e Wildavsky verso la fine del loro massiccio studio sull'argomento, l'impossibilità di un bilancio completo ha portato a un caos contabile postmoderno:

> Il denaro preso in prestito in un modo finisce interamente nel budget, il denaro preso in prestito in un altro modo parzialmente al suo interno, e se preso in prestito ancora in un terzo modo potrebbe non comparire affatto nel budget. Non è possibile riallocare risorse non tradizionali, inclusi prestiti garantiti, agevolazioni fiscali, diritti e spese delle società governative, insieme alla spesa dei dipartimenti . . . perché non esiste un fattore di conversione comune.[35]

Commentatori meno caritatevoli possono essere inclini a credere che tale confusione contabile sia intenzionale. La ginnastica contabile sperimentata per la prima volta nell'amministrazione Reagan era ovviamente orientata a minimizzare l'apparenza di deficit, e mostrava inoltre come il governo possa improvvisamente diventare molto creativo quando i suoi costosi impegni ideologici lo richiedono. Naturalmente, il fatto che il bilancio pubblico sia diventato troppo ingombrante potrebbe non nascondere sempre intenzioni sinistre, ma rimane comunque ingombrante proprio a causa della natura complessa della stessa governamentalità moderna. I commentatori liberali possono generalmente concordare su cinque critiche devastanti dell'attuale modalità di bilancio governativo[36]: è insensato, perché le linee di bilancio non coincidono con i programmi; irrazionale, perché si occupa di input piuttosto che di output; miope, perché copre singoli anni[37]; frammentato, perché vengono riviste solo le modifiche (aumentare questo o diminuire quello); e conservatore, perché la logica del compromesso assicura che i cambiamenti tendano ad essere piccoli.

Le critiche al processo di bilancio governativo possono tuttavia essere di portata ancora più ampia. Nella loro rassegna della storia della tassazione e della spesa negli Stati Uniti, Webber e Wildavsky rilevano l'emergere alla fine del XIX secolo di un modello di "feudalesimo di bilancio", come fu giustamente definito da Frederick A. Cleveland. Vale a dire, membri di appropriazione

i comitati, trovandosi nell'impossibilità di padroneggiare la conoscenza enciclopedica sui vasti e miriadi di settori di spesa sui quali erano chiamati a decidere, si limitavano a rimettersi al giudizio di coloro ritenuti specializzati in ciascun particolare settore.[38]

Non solo questo problema persiste fino ad oggi. In effetti, ora è ulteriormente aggravato da altre fonti di irrazionalità, come quando i legislatori votano per stanziamenti a cui hanno scarso interesse semplicemente in cambio di voti reciproci per i propri progetti. Tuttavia, data la logica stata-centrica, le soluzioni proposte a questa irrazionalità non potevano accogliere la devoluzione del potere sull'attribuzione ai cittadini, ma a volte piuttosto l'opposto: la necessità di un forte esecutivo che strappasse al legislatore tanto del suo potere quanto necessario per sopperire all'irrazionalità legislativa. Woodrow Wilson, che iniziò questa linea di ragionamento, la basò proprio sul principio di fiducia discusso in precedenza, vale a dire che ci si doveva fidare di qualcuno per agire nel governo. Ma per quanto riguardava la politica nazionale, sosteneva Wilson, Non ci si poteva fidare che il Congresso agisse per conto della nazione nel suo insieme, perché nessuno dei suoi membri rappresentava la nazione nel suo insieme. Solo un presidente eletto soddisfaceva tale requisito. A causa della sua più ampia gamma di componenti, prospettiva e mandato, un dirigente forte potrebbe decidere in un modo che tenesse poco conto degli esiti irrazionali inerenti alla conclusione di accordi e allo scambio di favori tra rappresentanti.[39]

Gli svantaggi del principio dell'esecutivo forte erano troppi per consentirne la messa in pratica come previsto. In primo luogo, il principio contraddiceva molti dei fondamenti della democrazia deliberativa e rappresentativa. Invece, ha evidenziato la rappresentanza nazionale aggregata rispetto alla rappresentanza di interessi minori che hanno negoziato tra loro un risultato che in qualche modo contorto è diventato nazionale. Quest'ultimo metodo è rimasto la scommessa più sicura per la maggior parte degli interessi speciali, perché nessun interesse speciale poteva garantire che un dirigente diventato abbastanza forte avesse bisogno di rimanere al loro fianco. In un panorama politico ripartito lungo una miriade di piccoli campi di rappresentanza, interessi speciali potrebbero sempre assicurarsi almeno una certa presenza sulla mappa.

In secondo luogo, il principio dell'esecutivo forte non garantiva necessariamente una più razionale distribuzione delle ricompense e l'assolvimento delle priorità. In effetti, l'unico modo di agire che ha reso possibile era quello basato su una visione totalistica dell'organizzazione sociale ed economica. Quella prospettiva corrispondeva e guadagnava credito da un atteggiamento modernista nei confronti dell'organizzazione politica, che evidenziava il pensiero della società in termini di aggregati astratti.[40]Nel processo, ha sacrificato tutte le razionalità che non si prestavano ad aggregare modi di vedere nazionali.[41]

In terzo luogo, la nozione stessa di fiducia ha trascurato un difetto cruciale del tentativo di affrontare l'irrazionalità intrinseca della democrazia deliberativa di massa attraverso l'idea di un forte esecutivo. L'idea di un singolo

fonte attendibile di azione e pianificazione simboleggiata da un presidente universalmente eletto dice poco sulla possibilità di un incidente catastrofico: vale a dire, e se l'elettorato facesse la scelta sbagliata, un risultato così possibile in un'epoca in cui le informazioni presentate sui candidati potrebbero essere irrilevanti, incomplete , o infinitamente manipolabile da fautori o avversari opportunisti che sono ben finanziati o possiedono un accesso privilegiato alle onde radio o ai giornalisti? O, in alternativa, cosa succede se il presidente eletto viene eletto senza molto entusiasmo o partecipazione? Dovrebbe avere esattamente lo stesso potere di un eletto con un grande sostegno genuino e un tasso di partecipazione più elevato? Che ne dici di qualcuno eletto da una pluralità rispetto a qualcuno eletto da una maggioranza assoluta? Dovrebbero tutti avere la stessa fiducia per esercitare la stessa quantità di potere?

Certo, si può immaginare la possibilità di un altro tipo di incidente: l'assunzione del potere, per libera elezione, di una sorta di "re filosofo". Eppure questo non cambia i principi fondamentali dello stato delineati nel secondo capitolo. L'idea stessa che incidenti su larga scala (l'elezione di una mediocrità corrotta, di un saggio ben intenzionato o di un'altra combinazione di personaggi) possano portare l'umanità in una direzione o nell'altra, direzione molto diversa, non raccomanda molta fiducia in un sistema dove si deve aspettare, spesso invano, il giusto tipo di incidente, che a tempo debito può ancora essere ribaltato da un altro incidente sfavorevole.

Sebbene un certo incidente possa per un certo periodo alterare il grado in cui vengono perseguite particolari politiche o prospettive, nessun incidente altera i principi della filosofia di stato delineati in precedenza. Si pensi, ad esempio, al principio secondo cui lo stato è incline a esibire irrazionalità a causa del fatto che il pensiero integrativo non è un elemento permanentemente necessario o permanentemente possibile nella sua pianificazione. Mentre la visione olistica o la filosofia integrata sono prima di tutto funzioni della conoscenza, il governo deve essere basato sul potere*Prima* può essere basata sulla conoscenza, cosicché ogni contraddizione tra i due deve essere risolta nell'interesse del potere. Pertanto, quando lo stato utilizza la conoscenza, non vi è alcuna garanzia che non la utilizzerà tatticamente piuttosto che strategicamente, o parzialmente piuttosto che in modo olistico. Non è certo un segreto che, soprattutto nel caso di sistemi di governance consolidati, il parere di esperti viene solitamente ignorato quando contraddice considerazioni di potere e invitato quando non lo fa, o quando rimane confinato a questioni amministrative o minori.[42]Un potere stabilito chiede consigli esperti o cerca conoscenza quando*Esso*ne ha bisogno, non quando*Voi*bisogno di essa. Nell'anarchia, questa equazione è invertita.

IL BENE COMUNE E LA PERSONA COMUNE

La presunzione che non ci si possa fidare degli individui comuni come custodi della visione strategica, della filosofia integrativa e persino della razionalità, è ironicamente

collegato alla storia della democrazia moderna, iniziata con enormi restrizioni nella definizione di chi poteva partecipare. Queste restrizioni erano legate alla convinzione che solo determinate classi e tipi di individui fossero adatti alla democrazia, e quelli dovevano essere chiaramente distinti dalla folla, lo stesso aggregato sociale senza volto e senza forma che nel gergo rivoluzionario successivo divenne appropriato come massa. (Entrambi gli usi suggeriscono un grande potere potenziale se svincolato; l'unica differenza significativa è la supposizione, rispettivamente nel pensiero conservatore e rivoluzionario, che la folla debba essere incatenata mentre le masse devono essere sciolte.)

L'affermazione originaria riguardante la ragione inferiore della folla sembra a prima vista ben giustificata dalle prove e dalle tribolazioni della moderna democrazia di massa, e anche dalla vulnerabilità di molti movimenti di massa ben intenzionati a scoppi di irrazionalità e perdita di riposo e auto- compostezza. Si ritiene che solo individui istruiti, civili e distaccati possiedano anticorpi razionali sufficienti per proteggersi da tali errori, come sottolineano costantemente i teorici conservatori del comportamento della folla. Detto così, è difficile non essere d'accordo con questo punto di vista. Tuttavia, qui c'è un problema sociologico più ampio: una buona analisi dell'irrazionalità deve osservare non semplicemente ciò che le persone fanno. Deve inoltre osservare il*contesto*in cui operano. È allora che possiamo apprendere che gli impulsi apparentemente irrazionali che caratterizzano i movimenti di massa derivano proprio dal fatto che quei momenti sono le uniche opportunità per i partecipanti di agire su una vasta gamma di rimostranze.

Un buon esempio di questo fenomeno dalla storia recente riguarda la rivolta fiscale in California negli anni '70. Nel suo studio dell'episodio più turbolento di quella rivolta, vale a dire l'iniziativa referendaria di grande successo denominata Proposition 13, progettata dai proprietari di case per stabilire l'importo delle tasse sulla proprietà che erano disposti a pagare, Adams documenta uno stato d'animo popolare carnevalesco quando divenne evidente che l'iniziativa stava per passare. Elettori provenienti da contesti socioeconomici molto diversi, compresi molti che non sono stati affatto interessati dall'iniziativa, hanno chiesto a gran voce alla causa semplicemente di inviare al governo un messaggio generale di malcontento per il suo metodo distaccato di governare lo stato:

> Gli elettori hanno fatto della Proposition 13 il fulcro del loro malcontento, non solo con la tassazione ma anche con innumerevoli vessazioni da parte del governo. Un non proprietario di casa riferisce che il suo pensiero principale nel votare sì è stato quello di protestare contro il percorso a senso unico del traffico stradale di Berkeley. Paulo Priolo, capogruppo della maggioranza dell'Assemblea, ha colto con un po' di ritardo l'umore dell'opinione pubblica. "Ogni volta che dico a un pubblico che [Proposition 13] fermerà il governo locale", ha detto, "tutto quello che vedo sono facce sorridenti".[43]

Qui la logica sembra crollare. Apparentemente tende a farlo quando ha da tempo cessato di avere uno sbocco significativo attraverso il quale può essere applicato direttamente e regolarmente e, nel processo, migliorare. In questo caso,

abbiamo una campagna mirata contro una specifica imposizione governativa, che normalmente sarebbe dovuta rimanere la campagna di una specifica classe colpita da essa, ma in qualche modo è diventata la veemente campagna di tutti per esprimere tutti i risentimenti del governo. L'apparente illogicità in questo caso sembra dalle prove disponibili essere prodotta da una lunga serie di divieti e imposizioni, che uno alla volta possono apparire piccoli o addirittura benigni, ma collettivamente e serialmente ci ricordano che un individuo non ha nulla da contribuire al mondo diverso da seguire dettami, pagare tasse, obbedire a leggi il cui senso gli sfugge e consegnare le sue volontà autonome e sospettose a fonti permanenti di potere che non può evitare e gli sono esterne.[44]

Si reagisce quindi in natura a ciò che si vede come un'invasione irrazionale di centri di potere riconoscibili: utilizzando le poche preziose opportunità di autoespressione strappate dalle fauci del controllo costante. In tali momenti non si esprime una richiesta specifica - come può fare un individuo in sistemi piccoli e negoziabili - ma l'energia totale del risentimento che si è accumulata in forma repressa tra i rari momenti di sfogo. Quando si fa così, la propria azione appare in gran parte come una rappresaglia senza scopo. Ma a causa della rarità dell'opportunità di rispondere a una vasta gamma di insulti, non si ha più un interesse specifico per la questione in questione. L'apparente irrazionalità dei movimenti popolari del tipo sopra esemplificato opera quindi come una risposta in natura all'apparente irrazionalità di governi, legislature e grandi istituzioni.

Come il miglioramento di un muscolo richiede il suo esercizio, così il miglioramento della razionalità individuale richiede opportunità di pratica costante. Anarchia significa che esistono tali opportunità in cui le razionalità individuali si riformano costantemente, si esprimono e si intrecciano in un'arena sociale comune fatta e rifatta da questa energia e flusso che proviene direttamente da una tradizione civica viva, pratica e sentita che si avvicina a terra e non rappresentato. Vivendo in questo modo, tra spiriti affini piuttosto che sotto un governo, non più isolati o impotenti, si diventa meno inclini alla modalità irregolare e persino isterica che si osserva in molti movimenti di massa moderni.

Naturalmente, questo non significa che nell'anarchia si debba reinventare direttamente e costantemente tutto ciò che è attualmente associato al governo. La maggior parte delle persone non vedrà certamente alcun motivo per riunirsi ogni anno per decidere come raccogliere i rifiuti o distribuire le risorse idriche. Il fatto che rimandiamo a sistemi esperti o specializzati - che potrebbero per buone ragioni essere più o meno permanenti - per occuparsi di vari compiti comuni nella vita quotidiana, non costituisce di per sé sistemi come il governo. Il tema persistente nel pensiero anarchico di opposizione riguarda il governo e l'ordine imposto, non l'abolizione di tutti i sistemi pratici.

Poiché nei sistemi moderni la promozione del bene comune è alla base del principio stesso della tassazione, l'esempio di una antitassazione carnevalesca

Il movimento di cui sopra può sembrare suggerire che esista una chiara disconnessione tra l'individuo moderno e il perseguimento del bene comune. Rifiutare la tassazione non deve tuttavia costituire un rifiuto del bene comune, né dimostrare l'impraticabilità della responsabilità individuale per il bene comune nell'anarchia. Quando si parla di tassazione, il problema è stato diagnosticato molto tempo fa, ma solo in parte, da Montesquieu, il quale sosteneva che quando le valutazioni fiscali erano arbitrarie, le persone perdevano il desiderio di produrre e cominciavano a perseguire la felicità non nel lavoro ma nell'inerzia e nell'indolenza.[45]
Non ha approfondito, tuttavia, le condizioni che facevano apparire arbitraria la tassazione, e di conseguenza la loro connessione con il bene comune.

L'arbitrarietà qui può tuttavia essere individuata in tre ambiti: nella determinazione dell'oggetto della tassazione, del suo importo e della sua destinazione. Oggi, chi beneficia in larga misura della destinazione della tassazione ovviamente non ha motivo di lamentarsi dell'arbitrarietà, mentre chi ritiene di pagare per altri immeritevoli lo fa certamente. Anche l'importo può essere oggetto di reclamo ovunque, soprattutto quando non sembra giustificato dallo scarso bene sociale che ne deriva. L'oggetto della tassazione (reddito, eredità, premi, doni, proprietà, plusvalenze, consumi, "peccati" e così via) è un tema costante di battaglia tra vari gruppi di interesse, in quanto tali oggetti non sono distribuiti uniformemente nella società, e poiché vengono avvicinati a tutti i tipi di valori culturali riguardanti il confine tra ciò che è essenziale, legittimo,

Tuttavia, se immaginiamo un concetto di tassazione più vicino all'anarchia ma all'interno dei sistemi attuali, in modo che si decida direttamente come spendere le proprie tasse, si perde l'apparenza di arbitrarietà almeno per quanto riguarda la destinazione della tassazione. Non si tratta affatto di un miglioramento di poco conto, poiché la questione della destinazione è l'unico aspetto della tassazione più inequivocabilmente connesso al bene comune. In questo modo, altre fonti di contenzioso, come l'apparenza di arbitrarietà nell'importo dell'imposta o nel suo oggetto, diventano meno minacciose, perché anche se importo e oggetto continuano a essere considerati arbitrari, l'ultima parola sull'esito di tale arbitrarietà spetta a l'individuo. Come esempio di procedura anarchica che elimina il requisito della maggioranza e sopprime la rappresentanza,

All'inizio, questa concezione di una procedura anarchica sembra sollecitare prontamente tutta una serie di domande riguardanti il bene comune. Nell'anarchia il modo in cui ogni persona in particolare vede il bene comune può certamente essere miope, proprio come accade in qualsiasi altra circostanza o come lo è dal punto di vista di qualsiasi governo. La differenza è che nell'anarchia ci si sente direttamente responsabili del bene comune. Che in questo caso un singolo attore abbia come guida certi valori è certamente prevedibile. Ma c'è anche da aspettarsi che tali valori abbiano meno motivi per farlo

essere rigidi e inflessibili come devono essere quando servono come strumenti utilitaristici nelle lotte e nelle mobilitazioni orientate al controllo di un governo o di una società nel suo insieme. Nell'anarchia i nostri valori, per quanto miopi e parziali possano rimanere, non richiedono più che la loro linfa vitale sia impiegata come grida di battaglia su campi di battaglia aspri dove ciò che si cerca principalmente è sottomettere gli altri.

Un'altra importante obiezione alla determinazione individuale del bene comune, vista dal punto di vista dell'efficienza, è che questa concezione dell'anarchia rende virtualmente impossibile la pianificazione a lungo termine. In termini di budgeting, l'incertezza risultante sulla stabilità delle entrate per progetti, programmi e aree può essere contrastata sfavorevolmente dall'attuale modalità di previsione prudente del budget, che consiste nel prendere come base il budget dell'anno precedente, quindi aggiustarlo leggermente.

In questa luce, un simile confronto tra stabilità conservatrice e presunta instabilità anarchica richiede alcune precisazioni. In primo luogo, c'è la questione di come l'anarchia affronterebbe gli incidenti catastrofici. In secondo luogo, come affrontare la risolutezza, vale a dire la probabilità che gli individui in anarchia si leghino esclusivamente a una singola causa oa un gruppo ristretto di cause simili. Queste preoccupazioni suggeriscono due principi supplementari dell'efficienza anarchica, uno riguardante l'esigenza, l'altro la risolutezza.

1. Grandi eventi e disastri di solito sconvolgono il tempo dell'anarchia, ma la prospettiva anarchica sopravvive nella consapevolezza che l'incidente è in ultima analisi un evento transitorio e non la logica della storia o la natura dell'ordine sociale. Ciò che è transitorio è l'accidente, non l'anarchia. Tuttavia ci si può aspettare che gli incidenti cambino le priorità di tutti, ma un assetto anarchico della vita sociale e politica assicura che tale cambiamento sia temporaneo. Gli attentati dell'11 settembre 2001 negli Stati Uniti dimostrano infatti quanto l'anarchia sia utilissima, a volte sia l'unico meccanismo per impedire a un governo di utilizzare incidenti catastrofici per cercare di accrescere in modo permanente il proprio potere sulla società e persino sul mondo in generale. Ovviamente non vi è alcuna garanzia in alcun sistema che non si verifichino incidenti catastrofici, e questi naturalmente indurranno i singoli attori ei gruppi della società civile a spostare le loro priorità per un po'. Ma poi l'anarchia assicura che tali cambiamenti siano pragmatici: vale a dire, durino solo finché dura la crisi.[46] Con l'anarchia come prospettiva sociale guida, non esiste alcun apparato di potere su un'intera società che possa ingrandirsi a ogni incidente.

2. Qualsiasi condizione in cui la libertà e l'impegno si sposano l'un l'altro significa che si coltiva abitualmente un equilibrio tra i propri interessi e gli interessi più ampi, cioè l'interiorità speciale

> interesse e bene comune. Naturalmente è sempre possibile che il proprio interesse possa essere immaginato o argomentato come sinonimo del bene comune. La questione qui non è semplicemente se un comportamento di questo tipo debba essere tollerato o meno. La risolutezza è un problema solo nella misura in cui rivela un profondo disimpegno con la complessità del mondo e una propensione a devolvere tutte le questioni attorno a un'unica causa centrale. In generale, individui di questa natura possono essere attratti dall'anarchia per puro interesse personale, cioè perché consente loro di ignorare il resto del mondo e fissarsi sui propri dogmi. Ma tali individui sono ovviamente candidati più adatti al libertarismo che all'anarchia, che chiede di più all'ego proprio in quanto gli offre la sua autonomia. È in questo senso che un semplice principio,

Si possono immaginare molte altre precisazioni che potrebbero essere fatte riguardo alla pianificazione e al bilancio anarchico. Il fatto che i centri anarchici di pianificazione risiedano nell'attore individuale e nella società civile non è di per sé una ragione convincente per suggerire che l'anarchia non possa abituare piani a lungo termine di vario genere. La questione piuttosto è come definire il nostro diritto di assumere o meno impegni per una pianificazione a lungo termine. Ad esempio, in una procedura anarchica di tassazione, gli individui possono o meno determinare le loro assegnazioni a progetti e cause su un ciclo annuale o più lungo. Se la coerenza a lungo termine è un problema, allora quel punto dovrà essere stabilito attraverso l'arte della persuasione, piuttosto che decretato dall'autorità.

In altre parole, non c'è alcuna contraddizione intrinseca tra l'anarchia ei requisiti della pianificazione a lungo termine. Se spazi di anarchia coesistono con una democrazia rappresentativa, ad esempio, le decisioni di bilancio anarchiche possono seguire gli stessi schemi dei cicli elettorali, il che significa che in tal caso non si voterebbe semplicemente su simboli e candidati ma piuttosto su sostanza cara. Attraverso la traduzione materiale del proprio voto in decisioni di bilancio direttamente determinate, si può dire che la parte anarchica dell'elettorato mantenga il controllo anche dopo aver votato, rispondendo finalmente alla vecchia critica di Rousseau dell'elezione rappresentativa come distorsione della democrazia.

In questo modo, gli spazi dell'anarchia creano molteplici arene di azione e vitalismo in tutto il tessuto sociale. La comunità politica sana non è semplicemente una meta a cui si arriva attraverso un'unica via, dopo la quale ci si può riposare. Piuttosto, è un teatro impegnato, dove la mia iniziativa e quella dell'altro entreranno in conflitto temporaneo o in simbiosi su base continuativa. È la creazione di quel teatro che conta piuttosto che il suo esito finale, perché è in un tale teatro che possiamo prendere congedo dalla nostra consueta inerzia, modalità di risposta spasmodica, esplosioni di*risentimento*, e persistente

irritabilità per l'insensibilità che caratterizza la vita politica moderna, centrata sullo stato. Perché nell'anarchia ci intendiamo senza illusioni come il teatro, acquisiamo quel tipo di vitalità, impegno e dinamismo che sono propri della vita in generale, e non solo della vita comunitaria.

APPUNTI

1. Solo uno di questi (la volontà autonoma) è stato oggetto esplicito della filosofia morale. Farei riferimento alla sua discussione in filosofia morale come appropriato, ma forse creerebbe meno confusione se chiarissi che sto usando tutti e tre i termini in modi che sono specifici per gli obiettivi di questa discussione.

2. Permettetemi di illustrare con un piccolo esempio. C'è molta letteratura sul presunto carattere unicamente oppressivo e uniforme del cosiddetto dispotismo orientale. Eppure tale presunto dispotismo fu costretto a convivere per secoli con diffuse pratiche di sospetto tra la popolazione, che sviluppò le proprie reti di mutuo aiuto e per quanto possibile ignorava il governo. È un errore dedurre, come ha affermato un commentatore, che abbiano combattuto "per la loro servitù come se fosse la loro salvezza" (Dominique Colas,*Società civile e fanatismo: storie siamesi*, trad. Amy Jacobs [Stanford: Stanford University Press, 1997], 202). Gli storici del mondo islamico, ad esempio, sono ben consapevoli della pratica di lunga data dei governanti, che non si facevano illusioni sulla propensione alla slealtà e alla ribellione dei loro elettori, di arruolare soldati schiavi e interi seguiti di amministratori di schiavi e stranieri senza radici da lontano, vale a dire a causa della forza fenomenale della volontà sospettosa tra la popolazione con cui dovevano fare i conti.

3. Che ciò che stiamo attivando in un certo momento di critica sia una volontà autonoma o sospetta dipende da come la critica è formulata. Se la critica si rivolge solo all'eccessiva intrusione della legge o del codice morale, allora stiamo solo esprimendo la nostra mancanza di accettazione delle sue intenzioni, quindi sospetto. Ma se postuliamo una legge o una moralità alternativa e le razionalizziamo universalmente, allora esprimiamo autonomia.

4. In quanto la sua visione era diametralmente opposta a quella degli anarchici ottocenteschi più socialmente orientati, in particolare Bakunin e Prodhoun.

5. Lo stesso Stirner non presenta l'idea in questo modo. Sto suggerendo che l'idea della volontà egoista può essere resa più significativa, nel contesto della discussione qui, se estesa in questo modo.

6. Questo atteggiamento è meglio riassunto nel detto di Stirner: "Finché credi nella verità, non credi in te stesso" (che è meno un rifiuto dell'idea di verità che un'affermazione di una fonte egoistica e della sua responsabilità) .

7. Guglielmo von Humboldt,*La sfera e i doveri del governo*(Londra: John Chapman, 1854 [1792]), 139.

8. Massimo Stirner,*L'ego e il suo*, trad. Steven T. Byington (New York: Benjamin R. Tucker, 1907 [1844]), 386–89 (enfasi nell'originale, traduzione leggermente modificata).

9. Murray Bookchin, “Tesi sul municipalismo libertario”, in*I giornali anarchici*, ed. Dimitrios I. Roussopoulos (Montréal: Black Rose, 1986), 15-16.

10. La parola copre un'ampia gamma di concetti correlati, tra cui virtù, bontà, eccellenza e forza, ed è generalmente intesa in termini di capacità di una persona di realizzare il proprio massimo potenziale.

11. AWH Adkins, "Il mondo omerico", in*Dai molti all'uno*(Itaca: Cornell University Press, 1970), 13–48.

12. Adkins, "Il mondo omerico".

13. Da Salman Rushdie*L'ultimo sospiro del moro*(London: Jonathan Cape, 1995), incontriamo la storia di una famiglia in cui i membri sembrano solo rompere all'infinito e rielaborare gli impegni reciproci, e lo fanno in un'enorme dimensione spaziotemporale: un parco giochi globale e diversi secoli di migrazione e economia. La folle famiglia di Rushdie ospita proprio attraverso la sua tregua e la sua guerra le possibilità che abbondano per le persone di tutte le età di liberarsi dall'appartenenza ideologicamente predeterminata, in modo che possano scegliere e ridisegnare costantemente i propri impegni. Gli impegni qui sono prodotti consapevoli della soggettività e rimangono aperti alla rielaborazione, modifica e reinvenzione, piuttosto che apparire come ineluttabili ed eterni.

14. Per un riassunto, vedi Carl Stephenson,*Tassazione e rappresentanza nel Medioevo*(Cambridge: Houghton Mifflin, 1929), 303–5.

15. Oggi il bisogno e la possibilità di rifugio rimangono immutati in villaggi molto sparsi, e la comunicazione virtuale assicura che i rifugi per idee e atteggiamenti non debbano nemmeno essere di natura territoriale.

16. In Daniel Guérin, ed.,*Niente dei, niente padroni*(San Francisco: AK Press, 1997), 109–10.

17. Abu Bakr Muhammad Ibn al-Walid al-Tartushi,*Siraj al-Muluk*(Beirut: Dar Sader, 1995), 224.

18. La resilienza storica della tradizione del dono esaminata da Marcel Mauss, la sua prevalenza attorno alla parola e la centralità degli scambi di doni nelle austere economie sociali dove di fatto è più evidente, tutto illustra una comprensione umana fondamentale e antica del ruolo di mantenere in movimento le merci e la ricchezza sociale favorendo la solidarietà sociale, scongiurando o minimizzando le manifestazioni più estreme di conflitto e risolvendo l'alienazione sia dal mondo delle cose che dal mondo degli altri.

19. Questi ultimi in particolare erano allegorizzati nel ruolo del coro e nell'esecuzione della tragedia.

20. Citato in Peter Kropotkin,*Aiuto reciproco: un fattore in evoluzione*(Londra: William Heinemann, 1910), 110–11. Osservazione e enfasi tra parentesi di Kropotkin.

21. Il punto secondo cui il sé è il limite di ciò che si medita non è necessariamente contraddetto dal fatto che si possa ancora pensare agli altri o ai fenomeni del mondo; se gli altri sono visti e valutati, amati o allontanati, solo in termini di quanto sono simili o dissimili da sé, o se reagendo alle notizie sulla guerra o sulle catastrofi naturali si piange solo chi è come lui ma si sente poco per il resto , allora si può certamente dire che si sta ancora riflettendo su se stessi, amandosi o piangendosi, anche se su un piano del mondo e in modo da riflettere su estensioni di se stessi.

22. Ad esempio, Paul Kleppner ha dimostrato che il precipitoso calo dei tassi di voto negli Stati Uniti nel corso di diversi decenni era correlato al declino del contesto comunitario delle relazioni individuali. Vedi Paul Kleppner,*Chi ha votato? Le dinamiche dell'affluenza elettorale, 1870-1980*(New York: Prager, 1982).

23. Webber e Wildavsky ritengono che queste esenzioni, che riguardano investimenti privati come la proprietà della casa, siano basate su un principio inespresso, che ha più a che fare con calcoli di efficienza che con un'idea generale di giustizia: le spese individuali esentate sono in gran parte quelle che i governi dovrebbero spendersi per lo stesso scopo, anche se in modo molto meno efficiente di quanto farebbero gli individui. Vedi Carolyn Webber e Aaron Wildavsky, *Una storia di tassazione e spesa nel mondo occidentale* (New York: Simon e Schuster, 1986), 600-1.

24. al-Tartushi, *Siraj*, 296.

25. Vedi Amartya K. Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", *Filosofia e affari pubblici* 6, n. 4 (estate 1977): 317–44.

26. La nozione di *ideologia* infatti, nega la possibilità stessa dell'impegno qui descritto. La nozione di ideologia spesso presuppone che l'impegno esprima solo un sistema di solidarietà sublimato o reificato, specifico di classe o di gruppo, ma in un modo che non ci permette di vedere quella verità fondamentale: una classe o un gruppo influente crea i suoi valori e modo di vedere il mondo apparire universale. Questa concezione dell'ideologia, però, commette tre errori immediati: propone ciò che deve essere prima dimostrato; pregiudica ogni tipo di impegno; e si fissa su come i sistemi sociali limitino l'espressione degli impegni umani, ignorando nel processo come gli impegni possano operare senza o addirittura nonostante tali limiti.

27. In una serie di studi che confrontano i risultati dei sondaggi dell'opinione pubblica (o "voto senza deliberazione") con i risultati dei processi deliberativi (quando una sezione trasversale della popolazione è invitata a discutere questioni politiche a modo loro), James S. Fishkin ha mostrato che il risultato nel processo deliberativo è chiaramente posizioni più ponderate di quelle misurate nei sondaggi dell'opinione pubblica o raggiunte dal voto non deliberativo. Vedi soprattutto il suo *La voce del popolo* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1995).

28. Ciò non sarebbe possibile in ogni caso, dal momento che non si può estrapolare da nessun modello esistente, sia perché il contesto dell'anarchia è completamente diverso, sia perché i modelli attuali offrono spunti contraddittori. Se cerchiamo tali informazioni sulla base delle attuali donazioni di beneficenza, ad esempio, queste ci dicono solo qualcosa su come le simpatie e l'impegno vengono scaricati ora, ma non come sarebbero se dovessero essere gli unici luoghi verso il bene comune in un perfetta anarchia. La letteratura esistente su questo argomento produce conclusioni varie e complesse. Alcuni studi suggeriscono che la generosità nella società contemporanea si rivolge in gran parte alle istituzioni utilizzate dagli stessi donatori o dalle classi sociali a cui appartengono i donatori, vale a dire che la generosità è interamente una questione di simpatia piuttosto che di impegno. (Per prospettive su diverse classi che dimostrano questo punto, vedi Teresa Odendahl o William L. Pollard.) Tuttavia, altri studi rilevano che le donazioni di beneficenza dipendono maggiormente dall'influenza etica della fonte dell'appello. Vale a dire, gli individui tendono a rispondere più generosamente alle chiamate di un'autorità morale, come i membri del clero, o agli appelli condotti da reti identificabili nella loro stessa vita, come da qualcuno che conoscono o agli appelli sul lavoro. Tendono a rispondere molto meno agli appelli condotti attraverso i canali dei mass media come pubblicità, pubblicità o campagne telefoniche. (Vedi Emmett D. Carson.) Altre prove suggeriscono che la generosità personale tende altri studi rilevano che le donazioni di beneficenza dipendono maggiormente dall'influenza etica della fonte dell'appello. Vale a dire, gli individui tendono a rispondere più generosamente alle chiamate di un'autorità morale, come i membri del clero, o agli appelli condotti da reti identificabili nella loro stessa vita, come da qualcuno che conoscono o agli appelli sul lavoro. Tendono a rispondere molto meno agli appelli condotti attraverso i canali dei mass media come pubblicità, pubblicità o campagne telefoniche. (Vedi Emmett D. Carson.) Altre prove suggeriscono che la generosità personale tende altri studi rilevano che le donazioni di beneficenza dipendono maggiormente dall'influenza etica della fonte dell'appello. Vale a dire, gli individui tendono a rispondere più generosamente alle chiamate di un'autorità morale, come i membri del clero, o agli appelli condotti da reti identificabili nella loro stessa vita, come da qualcuno che conoscono o agli appelli sul lavoro. Tendono a rispondere molto meno agli appelli condotti attraverso i canali dei mass media come pubblicità, pubblicità o campagne telefoniche. (Vedi Emmett D. Carson.) Altre prove suggeriscono che la generosità personale tende Tendono a rispondere molto meno agli appelli condotti attraverso i canali dei mass media come pubblicità, pubblicità o campagne telefoniche. (Vedi Emmett D. Carson.) Altre prove suggeriscono che la generosità personale tende Tendono a rispondere molto meno agli appelli condotti attraverso i canali dei mass media come pubblicità, pubblicità o campagne telefoniche. (Vedi Emmett D. Carson.) Altre prove suggeriscono che la generosità personale tende

a parallelizzare la spesa pubblica per i servizi sociali piuttosto che compensarne la mancanza: le regioni caratterizzate da maggiori spese governative per i servizi sociali tendono anche a mostrare tassi più elevati di donazioni di beneficenza, mentre quelle caratterizzate da minori spese governative tendono a generare donazioni di beneficenza più piccole e più selettive. (Vedi Julian Wolpert.) Altri studi mostrano la complessa diversità dei motivi, con un misto di simpatie e impegni ovunque. Un'analisi funzionale in gran parte descrittiva di Russ Prince e Karen File fornisce una mappa degli impegni e delle simpatie meno orientati verso l'oggetto della carità e più verso la spiegazione del loro dono da parte dei donatori. Analizzando queste spiegazioni, Prince e File arrivano a sette mentalità di base dei donatori: comunitari, che danno la priorità ad aiutare le loro comunità locali (26%); devoti, le cui donazioni sono ispirate in gran parte da sentimenti religiosi tradizionali (21 per cento); gli investitori, che evidenziano le conseguenze fiscali e patrimoniali della loro donazione e la calcolano di conseguenza, anche se possono anche godere della donazione (15%); socialites, che traggono soddisfazione dai circoli sociali organizzati intorno al dare alle cause (11%); i ripagatori, come gli ex studenti generosi, che definiscono la loro donazione in termini di un beneficio che essi stessi avevano ricevuto in passato dall'istituzione o dalla causa a cui donano (10%); altruisti, che danno perché donare loro un senso di autorealizzazione e crescita personale (9%); e infine i dinasti, che giustificano le loro donazioni in termini di tradizione familiare (8%). Una conclusione rudimentale qui è che circa la metà delle donazioni (quelle fornite da comunitari, investitori, e ripagatori) ha origine nel sentimento che Sen descrive come simpatia. Teresa Odendhal, *La carità inizia a casa: generosità e interesse personale tra l'élite filantropica* (New York: Di base, 1990); William L.Pollard, *Uno studio sull'auto-aiuto dei neri* (San Francisco: R&E Research Associates, 1978); Emmett D. Carson, *Il libro dei fatti sugli appelli di beneficenza* (Washington, DC: Joint Center for Political Studies Press, 1989); Giuliano Wolpert, *Modelli di generosità in America: chi tiene la rete di sicurezza?* (New York: Fondo del ventesimo secolo, 1994).

29. Nell'antico consiglio, tuttavia, mancava il postulato secondo cui il costo crescente del governo nel tempo era una conseguenza necessaria del governo. Ibn Khaldun si avvicinò di più a tale scoperta. Già nel XIV secolo mostrò come aliquote fiscali eccessive, corrispondenti all'aumento dei costi di governo, alla fine portassero a un calo delle entrate fiscali, poiché gli oggetti fiscali venivano lasciati degradare o abbandonati del tutto. Il punto centrale per Ibn Khaldun era che l'inevitabilità del declino aveva a che fare con la tendenza di qualsiasi sistema politico, una volta diventato sicuro e non fronteggiando più le incertezze che possono aver causato la sua fase di fondazione, a crogiolarsi nei lussi, proprio per misura in cui ha avuto successo. Ciò ha portato a esiti spinosi quando le generazioni successive si sono abituate ai lussi,

30. Undici pianeti, il sole e la luna: queste erano le metafore che scopriamo per la famiglia di Giuseppe. Ma proprio così sottolineano l'idea che un governo legittimo e degno debba coniugare due sentimenti contraddittori, vale a dire l'essere allo stesso tempo intimo e grandioso, molto vicino (come la famiglia) e molto lontano (come dio).

31. L'argomentazione qui non è che qualsiasi pianificazione del surplus richieda o presupponga un accresciuto potere governativo o strumentale sulla società. Il surplus può anche derivare semplicemente da nient'altro che una pianificazione economica cooperativa, che ha una sua storia. Nell'antica Cina, ad esempio, si trovavano i granai pubblici

surplus "imposta in natura" che è stato utilizzato per alleviare le difficoltà. Nel IX secolo, tuttavia, tali istituzioni si erano trasformate da case di beneficenza in banche agricole, utilizzando il loro surplus per concedere prestiti ai produttori. Vedi Henri Maspéro e Étienne Balasz, *Storia e istituzioni della Cina* (Parigi: Presses Universitaires de France, 1967). Questo sviluppo mostra come la questione del surplus, anche se in questo caso amministrata dall'autorità statale, possa essere affrontata come una questione puramente economica piuttosto che politica, poiché il meccanismo di erogazione del surplus è passato dal modello della beneficenza a quello della banca.

32. Questo principio può essere osservato in vasti paesaggi storici. La crescita del welfare state in Occidente durante il ventesimo secolo, ad esempio, è stata inseparabile dalla sfida internazionale e interna posta al capitalismo e al libero mercato dalle forze socialiste. È altrettanto significativo che il ridimensionamento del welfare state abbia anche causato la fine della Guerra Fredda e, insieme ad essa, la presunta fine di qualsiasi significativa alternativa ideologica.

33. Webber e Wildavsky fanno un interessante confronto tra i guai delle capitali imperiali e quelli delle città americane contemporanee sulla base di risorse fisse che devono essere utilizzate per coprire obblighi fissi ma sempre più onerosi. Vedere *Una storia della tassazione* , 151.

34. Tra gli altri, vedere Barry Eichengreen e Peter H. Lindert, eds., *La crisi del debito internazionale in prospettiva storica* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1989); John Maloney, ed., *Debito e deficit: una prospettiva storica* (Cheltenham, Regno Unito: Edward Elgar, 1998); Cristiano Suter, *Cicli del debito nell'economia mondiale: prestiti esteri, crisi finanziaria e pagamenti del debito, 1820–1990* (Boulder, Colorado: Westview, 1992); Giacomo McDonald, *Una nazione libera profondamente indebitata: le radici finanziarie della democrazia* (New York: Farrar, Straus e Giroux, 2003). Le varie radici delle crisi del debito includono risorse perse o esaurite, ma anche il costo del governo. Il costo del governo stesso può essere il risultato della sua centralità nello sviluppo socioeconomico, degli obblighi di welfare o della sua competizione per la supremazia militare con altri stati (a cui si devono aggiungere anche le immense spese generali della mobilitazione di massa). Per varie discussioni storicamente fondate su alcune di queste problematiche, vedere Norman Yoffe e George L. Cowgill, eds. *Il crollo di antichi stati e civiltà* (Tucson: University of Arizona Press, 1991).

35. Webber e Wildavsky, *Una storia della tassazione*, 603–4.

36. Questi sono efficacemente riassunti in Aaron Wildavsky, “Un budget per tutte le stagioni? Perché il budget tradizionale dura "*Rassegna della pubblica amministrazione*, NO. 6 (novembre/dicembre 1978), 501–9.

37. Fatta eccezione per i programmi che sviluppano meccanismi di finanziamento separati dal ciclo di bilancio annuale, come i fondi fiduciari. Questi non fanno parte del budget, tecnicamente e in linea di principio. Sono creati proprio in modo che possano essere immuni dai cicli annuali, anche se a volte vengono utilizzati in modo improprio e trattati come parte dei bilanci annuali, quando legislature e governi, desiderosi di maggiori entrate, trattano i fondi fiduciari come finzione contabile.

38. Webber e Wildavsky, *Una storia della tassazione*, 398. Questa osservazione sarebbe stata ripresa in seguito da Woodrow Wilson. Vedi Webber e Wildavsky, *Una storia della tassazione*, 386.

39. L'argomentazione di Wilson continuò ad essere popolare tra i successivi presidenti. La commissione per l'economia e l'efficienza del presidente Taft, ad esempio, ha ulteriormente

ritenne che la natura delle deliberazioni di bilancio al Congresso indebolisse solo il ruolo delle competenze. Webber e Wildavsky, *Una storia della tassazione*, 403–4. In questo modo, la commissione aggiustò la definizione di feudalesimo di bilancio formulata da Cleveland, limitandola alla conclusione di accordi piuttosto che all'innocente rinvio alla consulenza di esperti.

40. Per un buon profilo e una critica di quella lunga tradizione, vedi James C. Scott, *Vedere come uno stato: come sono falliti alcuni schemi per migliorare la condizione umana* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1998).

41. Qui l'argomento non è contro tutte le forme di pianificazione totale, ma solo contro una visione in cui *soltanto* la pianificazione totale è posta come razionale. Il risultato di una tale visione, soprattutto quando non si perseguono modi di pensare alternativi e si ignora la conoscenza locale, è spesso catastrofico e in modi che non si prestano a una facile riparazione. Si possono qui citare migliaia di esempi, ma forse uno basta. La costruzione di un sistema autostradale nazionale negli Stati Uniti è stata effettivamente un prodotto di tale pianificazione totalistica, proprio quando le comunità locali sono state persuase a pensare in termini di connessione e potenziale profitto da un progetto di tale portata. Ma l'esito finale per molte città è stato devastante: interi quartieri sono stati demoliti, i centri urbani si sono spopolati, i sistemi di trasporto pubblico sono crollati o sono diventati difficili da sostenere, l'espansione suburbana ha devastato le campagne.

42. Per alcuni studi interessanti che fanno più luce su questa dinamica, vedi Timothy Mitchell, *Regola degli Esperti: Egitto, Tecno-Politica, Modernità* (Berkeley: University of California Press, 2002), e Scott, *Vedere come uno stato*.

43. James Ring Adams, *I segreti della rivolta fiscale* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984), 165.

44. Molti possono ovviamente vedere questo non come un esempio di scarsa logica o irrazionalità, quanto piuttosto come un altro esempio di egemonia di classe delineato da Antonio Gramsci. Eppure in questo caso non c'è bisogno di sostenere che l'episodio rappresenti un principio teorico o un altro. Se entro *egemonia* ci riferiamo a una condizione in cui una classe persegue interessi che non sono i suoi ma sono di una classe egemonica, possiamo descrivere questa mancanza di corrispondenza tra interessi e azione come il prodotto di determinate condizioni sociali e politiche, piuttosto che semplicemente come l'artificio , intenzionale e diretta manipolazione di una classe potente. Chiarisce meglio le cose nel complesso per descrivere situazioni ed episodi transitori in cui si arriva a vedere le lamentele di un altro come proprie, piuttosto che insistere sul fatto che ci sono strutture eterne che sigillano l'egemonia nella pietra.

45. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. Thomas Nugent (New York: Hafner, 1949), 208.

46. Inoltre, non vi è contraddizione necessaria tra il principio dell'ordine non imposto e il mantenimento di istituzioni permanenti che si occupano di incidenti, ad esempio il fuoco.

6

L'anarchia come destinazione

Senza stati e rappresentanza, la sfera pubblica nell'anarchia diventa il palcoscenico comune per la deliberazione, la riflessione sociale e la scoperta, lo spazio da cui vengono promossi e negoziati programmi, problemi e nuovi legami. La sfera pubblica è costituita dai media, dalle istituzioni educative, dai club aperti e in generale dalla somma totale dei siti fisici e virtuali in cui si incontrano o si formano i pubblici. La sfera pubblica quindi ospita e media le attività della società civile e offre i luoghi comunicativi in cui ha luogo la deliberazione e le idee vengono formate, presentate e riformate. Si può abitare una tale sfera come un intelletto impegnato. Questo tipo di sfera pubblica fornisce quindi il luogo ideale per l'esercizio di ciò che viene spesso definito *filosofia pubblica*: cioè il tipo di riflessione sofisticata che non è di natura meramente accademica o pedante, ma mondana, impegnata e volta a comunicare con gli altri nella stessa misura in cui mira al miglioramento intellettuale del sé.

Ciò solleva l'ovvia questione di come una tale sfera possa effettivamente diventare ciò che si immagina essere. Qui rivisitiamo la nozione di vita pubblica come governata da un atteggiamento filosofico che è anche pratico. Questa sfera pubblica diventa il teatro della storia e della sua ulteriore creazione, ma in un senso diverso da quello a cui siamo abituati. La storia nella sfera pubblica anarchica non è prodotta da stati ed eroi, ma piuttosto da soggetti filosofici impegnati. Nell'anarchia, la storia non finisce, ma piuttosto si sposta dal livello macro al livello micro dell'organizzazione sociale, dove si produce e si sente direttamente.

La discussione è quindi dedicata a descrivere l'arena pubblica in cui si svolge questa storia, concentrandosi su varie questioni coinvolte nella transizione verso l'anarchia e sul carattere degli spazi dell'anarchia all'interno degli ordini esistenti. IL

L'idea qui è che se l'anarchia inerisce ai sentimenti pratici, non dipende per la sua materializzazione dalla crisi o dalla rivoluzione, ma richiede piuttosto il giusto apprezzamento delle virtù dell'ordine non imposto, che l'umanità ha approssimato in vari esperimenti storici, compresi quelli, come noi testimoniano oggi, che coinvolgono ordini globali.

FILOSOFIA VIVENTE E STORIA VIVENTE

Man mano che si avvicina a una forma più perfetta, l'anarchia sposta i perni della storia e della politica dal macro al micro livello della vita sociale. Essa entra nella scena universale con l'universalizzazione dell'ethos umano che è già sperimentato e sentito in vari contesti di vita libera o di libera associazione: un orientamento verso l'uguaglianza nella giustizia; abitudini di comunione; valorizzazione dell'apertura; coltivata diffidenza verso le ortodossie e verso l'incapsulamento di sentimenti e solidarietà in formati rigidi o indiscutibili; e dare la priorità all'etica pratica rispetto alla gratificazione simbolica.

Lo stato evapora e al suo posto tutte le funzioni collettive necessarie sono svolte da una costellazione di sistemi manageriali le cui arti di gestione richiedono solo competenza tecnocratica, piuttosto che eroi, modelli di ruolo, autorità morali o figure esemplari di questo tipo. Non ci sarà bisogno che nessuno o alcuna autorità incarni o simboleggi un'essenza collettiva. In una perfetta anarchia, il pensiero simbolico non serve più a uno scopo politico utile, poiché il suo posto viene occupato dall'etica pratica e dall'attività reale. Questo non significa che tutto il pensiero simbolico debba essere bandito, né che l'immaginazione in generale o il simbolismo come "pensiero in immagine" sia una malattia intrinseca. Piuttosto, nella filosofia pubblica anarchica sono solo quegli aspetti del pensiero simbolico che sono associati al reale,[1]

In una perfetta anarchia, il pensiero simbolico è liberato dall'istituzionalizzazione in uno stato o in un apparato statale.

In una perfetta anarchia, in cui ogni persona è un filosofo che vive e agisce sulla terra e nel quotidiano, ci si può immaginare di avere molto più significato di quello di cui si gode effettivamente, e diventare così prigionieri della propria immaginazione difettosa e quindi di un'astrazione di un diverso ordinare. Ma non tutte le conquiste immaginarie sono ugualmente malvagie (o salutari, del resto). Quando il microlivello diventa la prima sostanza iniziatrice della storia, la storia viene creata attraverso una miriade di processi volontari, ognuno dei quali ha un impatto e un bilancio che possono essere percepiti, rilevati e misurati da ciascun attore. In tali condizioni, ogni immaginazione può essere falsificata sperimentalmente e quindi riconsiderata.

Nell'anarchia, dunque, la storia "finisce" solo a livello delle grandi strutture. La vita (e quindi la storia) continua altrove, cioè a livello di micropolitica che si irradia da migliaia di microcentri di produzione. Per tali microcentri, la storia diventa sinonimo non delle grandi storie di corpi collettivi, di eroi e nazioni, ma della vita stessa così come viene vissuta direttamente. Al contrario, la storia così come la intendiamo ora riguarda ciò che non abbiamo vissuto e quindi deve essere immaginata attraverso associazioni astratte. La storia cessa così di essere valutata com'è ora, quando tende a generare pensieri fantasiosi, ma non esperienze, su un sé collettivo e altri collettivi.

Nell'anarchia, la storia diventa parte di uno sforzo vivente, quando si è immediatamente e praticamente attivi nel portare le cause nel mondo e nel sostenerne la vita. La storia allora non è più copioni morti riguardanti eroi immortali propagati al servizio di un lontano centro di vita collettiva. La storia continua nel suo eterno movimento, non come racconti di grandi nazioni ma come processi microsociali, che passano attraverso e fuori dalle nostre stesse anime, senza le solite trappole di spargimento di sangue, violenza e carneficina con cui tendiamo a periodizzare e immaginare il grande movimento della storia. La storia anarchica è il movimento naturale e graduale della vita: volontario, negoziato, premuroso, premuroso, propositivo e concreto. Le strutture manageriali in condizioni di anarchia gestiscono semplicemente. Ma sono gli esseri umani, non le strutture o gli eroi, che fanno la storia dell'anarchia.

L'idea di vivere la storia nel contesto dell'anarchia corrisponde a farla direttamente, piuttosto che esserne spettatore. La storia anarchica non corrisponde quindi a un processo teleologico che conduce a un'immagine idealizzata della morte, vale a dire l'istituzione incarnante sterile e immobile dello Stato. Che, nell'anarchia, la storia si unisca ai vivi piuttosto che ai morti significa anche che la vita stessa comincia ad assumere alcune delle prospettive finora erroneamente attribuite all'orientamento verso la morte, vale a dire la filosofia.[2] Sotto l'anarchia, è la vita e non solo la morte che diventa filosofica.

Nell'anarchia l'uomo diventa un soggetto filosofico, mentre nei grandi racconti dei corpi statali e collettivi poteva essere solo un oggetto filosofico. Orientate al divenire piuttosto che semplicemente imprigionate nelle mura dell'essere o della data esistenza, nell'anarchia le questioni filosofiche della vita pubblica si soffermano meno su come la società nel suo insieme possa essere mantenuta come un'unità in qualche modo naturale, e più sulle virtù delle scelte di cause e questioni sostenute o avviate da individui e gruppi della società civile. Le questioni filosofiche diventano quelle della virtù comparativa delle questioni pratiche che emanano da un vasto mare di microcentri di produzione.

Tali questioni non dovranno essere occupate da questioni sistemiche di governo totale, perché una questione politica non è più una questione di stato, né è una questione di chi dovrebbe governare tutti noi. Una questione politica quindi è piuttosto una questione reale della vita comune su cui io o tu, agendo nella società civile, vorremo agire direttamente o esplorare ulteriormente nella libera pratica. È in questo senso

che, nell'anarchia, le prospettive filosofiche finalmente uniscono le forze della vita e cominciano a trasferirsi lontano dalla loro vicinanza storica a schemi di totalità e finalità, vale a dire, alla morte.

PERSUASIONE E INCERTEZZA

L'assenza di coercizione significa che nell'anarchia si deve fare affidamento sulla persuasione. A differenza della coercizione, la persuasione si basa sull'accettazione dell'incertezza del risultato. Si può dire che le arti della persuasione nell'anarchia abbiano una certa affinità con una versione realistica, piuttosto che idealistica, della nozione di "competenza comunicativa" avanzata da Jürgen Habermas. Una critica comune alla proposta di Habermas è che i tipi di condizioni con cui egli associa una "situazione di discorso ideale" (come l'uguaglianza, la mancanza di contesti spuri, la razionalità e l'orientamento verso il consenso), sebbene punti di vista etici lodevoli, non possono realisticamente aspettarsi di inerisce anche nei dialoghi ordinari, tanto meno nelle deliberazioni sociali più ampie con tutti i tipi di ideologie in lotta e gruppi di interesse presi in considerazione.

Una concezione realistica della comunicazione sociale non postulerebbe quindi il consenso, come fa Habermas, come l'ultima aspettativa nella comunicazione razionale. Questo perché l'anarchia si basa sul permettere agli atomi sociali di esercitare le proprie convinzioni senza dover raggiungere accordi comuni con gli altri. Gli atomi sociali potrebbero naturalmente essere coinvolti nella persuasione nell'ambito della società civile, ma a meno che le loro convinzioni non comportino violenza, coercizione o imposizione, la loro capacità di agire in base alle loro convinzioni non è vietata dalla loro mancanza di capacità di persuadere gli altri, come lo è la caso della governance maggioritaria sotto la democrazia rappresentativa. La loro incapacità di persuadere gli altri si registra solo come una mancanza di effetti pratici e un'incapacità di generare nuovi grandi fatti sociali.

Allo stesso modo, meno rilevante per l'anarchia è il rifiuto da parte di Habermas dei contesti esterni, perché realisticamente non possiamo aspettarci che le persone arrivino sulle scene della comunicazione senza trascinarsi dietro il peso del loro background, conoscenze parziali, preferenze specifiche e interessi. Ma questo non è un problema dal punto di vista dell'anarchia, perché l'anarchia*si aspetta* tutti a mantenere i propri secondi fini e ad agire in accordo con essi. La critica anarchica degli interessi speciali si occupa solo di quegli interessi che vengono imposti a tutti, con la forza o attraverso la manipolazione attraverso il controllo dell'informazione.

Così può sembrare che nel modello comunicativo di Habermas rimanga poco di utile all'anarchia una volta che esploriamo il suo modello in termini di condizioni sociologiche piuttosto che di filosofia esortativa. Tuttavia, la nozione di competenza comunicativa rimane qui di fondamentale importanza per altri motivi. Proprio perché è orientato verso il

autonomia dei singoli atomi e vivificando le energie indipendenti della società civile, l'anarchia può sembrare predestinata a lasciare gli individui meno informati o meno sofisticati in preda alla manipolazione di gruppi più intraprendenti, o portare a una società che oscilla in modo irregolare sotto l'influenza di sfrenate passioni popolari. Ma questa non è anarchia; questo è ciò che abbiamo già nelle attuali condizioni di manipolazione di massa, politica simbolica e popolazione scarsamente informata.

Detto questo, ci rimangono due rimedi tradizionali e non sorprendenti per il disturbo comunicativo. Uno è la creazione di sfere pubbliche informate menzionate in precedenza. L'altro è l'educazione, un rimedio ordinario con cui anche il non anarchico può essere d'accordo, e così anche qui scopriamo come l'anarchia come anima del mondo viva già in un tale mondo, senza essere sentita o riconosciuta come tale. Se è vero, come è stato detto più volte, che la democrazia può prosperare solo con una popolazione istruita, è molto più vero per l'anarchia. Nell'anarchia si può anche voler andare oltre, perché proprio nell'anarchia l'educazione aristocratica si rivela la forma di educazione più adatta per un'umanità libera. Aristocratico, cioè non nel senso di coltivare l'elitarismo, ma nel senso di coltivare l'attitudine filosofica nella vita di tutti i giorni; ampliare la gamma dei punti di riferimento; e fondendo insieme una progressiva comprensione del dinamismo insito nella vita complessa, con una sensibilità conservatrice per la questione dell'ordine e una visione a lungo termine.[3]

Una sfera pubblica informata e istruita non garantisce certo il consenso. In ogni società, il significato di ogni idea pubblica tende a riflettere la preferenza dei gruppi che effettivamente prendono parte, o sono autorizzati ad assumere un ruolo determinante, in un dibattito pubblico.[4]La diffusione della partecipazione all'anarchia significa che non ci si possono aspettare idee pubbliche*a priori*per generare una definizione uniforme, né essere discussi solo se la loro discussione è in qualche modo garantita per condurre nella direzione del consenso. L'aspettativa realistica di partecipazione all'anarchia è piuttosto un risultato a mosaico di diverse ideologie e punti di vista, non la prospettiva di una classe o di un gruppo dirigente.

Sebbene un risultato multiplo di questa natura non possa garantire risultati definiti (ad esempio, l'uguaglianza economica), tuttavia razionalizza la vita politica.[5]Se la concezione anarchica della vita politica assume il singolo attore come unità fondamentale del sistema, allora quell'unità calcola direttamente i costi ei benefici delle cause sociali a cui vuole aderire. Qui non è lasciato ai deputati mercanteggiare sulle cause sociali e, nel processo, produrre un bilancio che nessun singolo individuo aveva previsto e alla cui creazione la maggior parte non ha avuto alcun contributo. In altre parole, l'individualismo anarchico all'interno di un mondo anarchico agisce come un referendum costante. Il vantaggio aggiunto di questo referendum anarchico è che non produce alienazione, a differenza dei referendum che conosciamo oggi: l'opinione della maggioranza non può costringere la minoranza a convivere ineluttabilmente con ciò che ha appena rifiutato.

In questo modo, l'anarchia sostituisce sia il potere centrale che l'opinione della maggioranza con dialoghi volti a ottenere arruolamenti volontari per le proprie cause, e quindi dà energia a una vita politica orientata intorno alla società civile piuttosto che alla costruzione di coalizioni di governo. Ciò che diventa più importante delle garanzie di determinati risultati è l'attivazione delle stesse arti della persuasione. I risultati nell'anarchia non sono dettati da un'unica ideologia dominante, né rappresentano una politica negoziata e quindi un'incoerenza ideologica, né segnalano il trionfo di un punto di vista occasionale a cui si oppone una minoranza (o in alcuni casi anche una maggioranza). Un risultato molteplice è parallelo alla molteplicità ordinaria della società civile stessa, e rappresenta quindi un adeguamento alla naturale diversità prospettivista del mondo sociale.

L'argomento contro questa incertezza che non è in grado di garantire un bene comune è stato affrontato in precedenza.[6]Tuttavia si può ancora affermare che tale anarchia mina ogni possibilità di bene comune solo per un motivo diverso: lasciando il destino di tutte le cause agli individui e alla società civile piuttosto che ai grandi sistemi, l'anarchia mina il ruolo degli esperti nella definizione e nel perseguimento del bene comune. Non c'è motivo, così si affermerà, per supporre che gli individui ordinari siano in grado di tenere gli occhi e la mente aperti quanto sarebbe necessario per loro per valutare in modo olistico o significativo le virtù comparative delle cause.

Lasciando da parte le discussioni precedenti sul perché ci siano più motivi per ritenere che i grandi sistemi abbiano proprio questo tipo di miopia e con conseguenze più devastanti, la risposta pratica non può che essere che razionalizzare le pratiche anarchiche di impegno e ampliare i significati della libertà richiede formazione, come tutto ciò che non è dato dalla natura. I luoghi di formazione qui saranno spazi di anarchia, in cui si impara in pratica a tenere gli occhi aperti alle varie possibilità che accompagnano il proprio pensiero e la propria azione. Senza lo Stato come strumento, questa apertura è tutto ciò che rimane come guida per l'azione sociale.[7]La competenza comunicativa lì acquisita, del resto, non è qualcosa che potrebbe essere generata da una mera esortazione teorica. Richiede l'abilitazione del consenso informato e la coltivazione delle arti della persuasione che implicano conseguenze pratiche per sé e per gli altri. Se l'esito collettivo di tali arti persuasive non può essere predetto, è proprio perché l'anarchia mima la vita meglio di qualsiasi altra idea politica. E la vita, per definizione, è un processo continuo di trasformazione e crescita, non una meta già raggiunta.

L'ETICA SULLA VIA DELL'ANARCHIA

A differenza della teoria marxista della storia, un modello anarchico di transizione storica richiede meno una specifica condizione materiale che la diffusione dell'idea stessa di anarchia. Questo principio deriva da ciò che è stato

detto prima: l'anarchia come filosofia è immanente negli orientamenti civici dell'umanità, e come modalità di azione si basa sulla necessità creativa dell'agire umano, e non semplicemente su condizioni oggettive. Per la sua scoperta come idea pratica, dunque, l'anarchia non richiede l'opportuna costellazione di condizioni materiali altamente specifiche o di onerosi manuali di insegnamento. Ad esempio, l'anarchia dovrebbe fare appello in entrambe le condizioni di potere altamente centralizzato o di potere altamente decentralizzato. Nella prima condizione può apparire come una critica, mentre nella seconda condizione appare come un adattamento alla realtà.

Quindi, sebbene alcune condizioni oggettive aiutino ovviamente più di altre, l'anarchia non è fatta solo di condizioni oggettive. Al centro della trasformazione etica presupposta dall'anarchia c'è la nostra capacità di un'etica appropriata all'ordine non imposto. Un comando esterno, come da un dio o uno stato, di obbedire a una legge morale diventa giustificato in un ordine non imposto come un comando interno. Questa internazionalizzazione può essere facilitata solo dalla consapevolezza di aver scelto la propria etica, e non semplicemente di accettarla solo perché prevista da una certa tradizione o decretata come legge del paese.

Che interiorizziamo sempre i comandi esterni è ben noto in psicologia e scienze sociali, sebbene il processo sia solitamente spiegato come un atto inconscio. L'espressione più eloquente di questa dinamica è forse quella di Emile Durkheim: "Poiché la società ci supera, ci obbliga a superare noi stessi; e per superare se stesso, un essere deve, in una certa misura, allontanarsi dalla sua natura.[8]Tuttavia, se la propria natura in un dato momento è ciò che si è diventati, allora sarebbe più accurato dire, seguendo Nietzsche, che si è diventati più di ciò che si è, piuttosto che che si è superato se stessi, allontanandosi dalla propria natura, o represso tale natura. In quest'ultimo senso, ci si vede creare la società proprio diventando più di ciò che si è, mentre nel primo senso si entra in una società già costituita lasciandosi alle spalle la propria natura precedente. Naturalmente, ogni percorso fornisce l'etica in un modo o nell'altro, ma è facile vedere come il primo percorso verso l'etica corrisponda all'ordine imposto mentre il secondo all'ordine non imposto.

Nelle discussioni precedenti abbiamo incontrato due sfere rilevanti dell'etica dell'ordine non imposto, vale a dire quelle connesse rispettivamente alla pratica della libertà e degli impegni. In altre parole, il dispiegarsi dell'etica anarchica implica due tecniche dell'anima: le sue tecniche di volontà, che è il modo in cui si esprime la libertà, e le sue tecniche di solidarietà, che è il modo in cui si manifesta l'impegno.

L'etica anarchica, in altre parole, consiste anzitutto nella conoscenza dell'intera gamma delle tecniche etiche disponibili. Se l'anarchia deve essere coerentemente posta come scienza dell'umanità, allora le uniche etiche adatte ad essa sono quelle che rivelano la complessità di tale umanità. Ciò significa che sia le tecniche di volontà che le tecniche di solidarietà diventano meno interessanti

per ogni risultato specifico in cui si traducono piuttosto che nel loro status di mezzo per essere un agente libero e impegnato in un mondo vasto e complesso. Dopotutto, l'etica anarchica può emergere solo dalla nostra conoscenza e accettazione di essa, non perché possa essere imposta. Alla radice di questa concezione c'è il detto che quelle etiche che possono essere sostenute solo con la forza sono fondamentalmente inadatte all'umanità.

L'idea delle tecniche della volontà è stata discussa in precedenza. Si ricorderà che le nozioni di volontà autonoma, sospettosa ed egoista sono state presentate come vari meccanismi attraverso i quali si agisce una particolare concezione della libertà nel mondo sociale. Come presentato prima, l'uomo tridimensionale dell'anarchia si rende conto che solo un aspetto della sua volontà agisce secondo la tecnica egoista. Poiché una tale tecnica non è all'altezza della sua totalità di essere umano attivo, rifiuta ciò che gli era stato detto (dalla moderna scienza sociale, dalla moderna economia e dalle applicazioni sociali della teoria dell'evoluzione: vale a dire che la tecnica egoista governa l'uomo ed è tutto quello che c'è nell'uomo).

L'uomo tridimensionale inizia quindi la sua libertà ribellandosi a quegli approcci della scienza moderna il cui obiettivo è dimostrare che l'uomo non è altro che una macchina che si muove in risposta a stimoli esterni, e quindi solo per soddisfare o proteggere se stessa. Questo errore della scienza è infatti facilmente dimostrabile, e del tutto empiricamente: nella misura in cui ci si trova capaci di mettere in atto, o anche solo di nutrire, sentimenti che poco hanno a che fare con costrizioni esterne, vanno contro l'abitudine, o sono autodidatti anche se possono avere un legame poco apparente con le prospettive di ricompensa o punizione.

Che l'uomo sia più di una macchina naturale è evidente anche in quanto, senza alcuna costrizione esterna, siamo disposti ad appesantire il nostro intelletto con la ricerca di ciò che dobbiamo sapere come questioni infinitamente sfuggenti dell'essere e dell'esistenza. In che modo l'universo “ha generato un'entità capace di . . . interrogando l'universo stesso, dal quale è nato!”?[9] C'è un'etica, e non semplicemente una scienza, nel porsi una domanda del genere. Non dubiti del tuo diritto di interrogare qualsiasi esistenza, con qualunque bagaglio di conoscenza tu possa avere; tuttavia non avresti potuto arrivare al punto di porre tali domande se non ti fossi sentito piccolo o ignorante di fronte a un'esistenza grandiosa e complessa che sminuisce la tua attuale esperienza di essere, capacità e conoscenza. Soffermandosi semplicemente sulle domande fondamentali dell'esistenza, l'uomo si rivela insieme orgoglioso e umile, fiducioso e vulnerabile, arrogante e debole: a *Volere* messo in moto nel mondo più dalle sue stesse contraddizioni che da leggi esterne di natura.

Che l'autonomia e il sospetto, oltre al familiare egoismo, siano anche tecniche del volere, e che risiedano già in noi anche se ci viene insegnato che non ci appartengono, è quindi qualcosa che possiamo scoprire riflettendo su come possiamo sviluppare atti e pensieri al di là dell'esistenza-

ing repertori, e man mano che apprendiamo allo stesso modo su altri che lo hanno fatto, siano essi lontani o vicini. Questa presa di coscienza, così vicina eppure così lontana sembra, diventa una base per un modo più profondo di pensare alla questione della libertà. In altre parole, rendersi conto di quanto molteplici siano le nostre opzioni di volontà fornisce la prima base di una complessità etica permanente. Perché qui il senso della complessità etica non sorge solo quando affrontiamo una situazione complessa: sorge quando ci alleniamo ad avvicinarci al mondo in generale in modi complessi.

Parallelo alla ribellione dell'uomo tridimensionale contro l'essere ridotto nella scienza moderna a una macchina unidimensionale che risponde agli stimoli, c'è il suo rifiuto di un altro errore unidimensionale, e ciò riguarda il modo in cui può esprimere solidarietà. Qui l'idea è che l'uomo in relazione agli altri possa acquisire un'identità: cioè un modo di identificarsi con un gruppo specifico. Ma in ultima analisi si è più di questo: se le proprie identità sono molteplici, lo sono anche le proprie solidarietà.

Ancora una volta, questa non è una pura proposizione teorica, ma un fatto storico. La maggior parte degli stati moderni si è sforzata di appiattire la concezione dell'identità del proprio popolo in modo che potesse essere identificato più o meno completamente con il proprio stato. Ma l'esistenza sociale pragmatica ha sempre significato appartenere a più gruppi o avere più identità necessarie per esprimere la complessità della rete di relazioni che legava gli uni agli altri in un mondo complesso. Il fatto che uno possa essere un membro di una tribù, per esempio, e contemporaneamente un membro di un ordine sufi è un'illustrazione molto semplice di una realtà umana più ampia, più dinamica e transstorica: in questo caso ci si può identificare con la propria tribù quando e come necessario, poiché la tribù offriva un'assicurazione contro le difficoltà della vita. Ma allo stesso tempo si potrebbero anche fare altri giochi di appartenenza: a un'idea religiosa universale che trascendeva la tribù; a una gilda che legava uno a una certa classe o professione; anche a un ordine politico che richiedeva di costruire alleanze a parte o talvolta anche contro la propria tribù.

In effetti, sono solo le crisi gravi, piuttosto che i tempi normali, che possono spingere le persone a identificarsi esclusivamente con un gruppo e ad evidenziare un'unica forma di identità o solidarietà. La società libica, ad esempio, è diventata molto più tribale durante l'occupazione italiana rispetto a prima, in gran parte a causa delle estreme difficoltà causate dalle politiche fasciste, che hanno accentuato lo status della tribù come salvatore di ultima istanza.[10]Qualcosa di simile si può dire dell'Iraq degli anni '90, quando la rinascita del tribalismo è riconducibile in gran parte a un disumano embargo sotto il quale languiva l'intero Paese, con l'effetto di distruggere la classe media e indebolire ogni legame sociale alternativo.[11]Si può anche citare di nuovo l'Iraq, dopo la guerra del 2003, dove le identità collettive determinanti si sono espresse lungo linee settarie: non perché queste identità fossero naturali, ma perché il nuovo stato è stato istituito esplicitamente lungo linee settarie.[12]Ciò significava esprimere la propria identità

divenne in termini settari*Di più*necessario nel calcolo delle ricompense e dei benefici nei confronti di un tale stato.

L'elenco di esempi simili di incentivi moderni all'appiattimento dell'identità collettiva può sembrare infinito. Tutti gli esempi in questo senso illustrano che la moderna politica orientata allo stato richiedeva di ridurre l'identità delle persone ovunque in una concezione unidimensionale. Ciò di solito significava esagerare un'unica modalità di appartenenza che prima non richiedeva l'esclusione di tutte le sue alternative. Quella che sarebbe stata una "identità di ultima istanza", cioè un modo di pensare utile al massimo solo in situazioni di crisi, è diventata una norma di solidarietà attesa permanentemente dal cittadino moderno. Prima dell'età del nazionalismo, ad esempio, considerarsi membro di una nazione raramente significava non potersi al tempo stesso avere una lealtà uguale o addirittura più forte a una comunità locale, a idee cosmopolite, a ordini religiosi più universali o più locali , alle reti professionali o imprenditoriali, alle solidarietà operaie o di classe, ai movimenti artistici o letterari, e così via. Al contrario, la moderna identità collettiva unidimensionale orientata allo stato ha ingrandito e istituito una cornice di identità (di solito nazionalismo) contro tutte le altre opzioni. Questo di solito significava imporre di rinunciare o subordinare tutte le altre lealtà alla lealtà nazionale (molti stati richiedono ancora esplicitamente un impegno verbale o scritto in tal senso). Se non è investita in uno Stato, se non c'è Stato che da esso si giustifichi, l'identità nazionale non richiede per sua natura di essere altro che un'etica di solidarietà tra le altre. l'identità collettiva unidimensionale ha ingrandito e istituito una cornice di identità (di solito nazionalismo) contro tutte le altre opzioni. Questo di solito significava imporre di rinunciare o subordinare tutte le altre lealtà alla lealtà nazionale (molti stati richiedono ancora esplicitamente un impegno verbale o scritto in tal senso). Se non è investita in uno Stato, se non c'è Stato che da esso si giustifichi, l'identità nazionale non richiede per sua natura di essere altro che un'etica di solidarietà tra le altre. l'identità collettiva unidimensionale ha ingrandito e istituito una cornice di identità (di solito nazionalismo) contro tutte le altre opzioni. Questo di solito significava imporre di rinunciare o subordinare tutte le altre lealtà alla lealtà nazionale (molti stati richiedono ancora esplicitamente un impegno verbale o scritto in tal senso). Se non è investita in uno Stato, se non c'è Stato che da esso si giustifichi, l'identità nazionale non richiede per sua natura di essere altro che un'etica di solidarietà tra le altre.

Ma proprio come la concezione piatta della volontà umana offerta dalla scienza moderna, questa concezione piatta della solidarietà umana deve essere respinta anche nell'etica anarchica orientata a rivelare l'appartenenza molteplice degli esseri umani liberi. Nel secondo capitolo, ho accennato brevemente a una concezione fluida della solidarietà come fondamentale per una corretta comprensione anarchica delle relazioni con gli altri, ed ora è tempo che si dica qualcosa di più su questa idea.[13]La tesi di base è quella che noi chiamiamo*solidarietà*è davvero un'espressione non solo di identità, ma di qualcosa su cui si basa tale identità, e cioè i nostri valori. Se i nostri valori sono molteplici, dovremmo aspettarci che lo siano anche le nostre identità, e allo stesso modo le solidarietà.

I nostri valori, dai quali può emergere una forma o un'altra di solidarietà, risiedono nei vari e interconnessi modi in cui l'esistenza sociale ha un senso secondo le tendenze chiave:

1. In un senso semplice, ognuno ha un interesse materiale, e la propria prosperità e talvolta la sopravvivenza dipendono dal perseguimento di tale interesse. Uno qui chiede "quali sono i miei interessi e come posso perseguirli?"
2. Ma allo stesso tempo si condivide un mondo sociale con una moltitudine di estranei, un fatto che instilla in uno una visione universale di qualche tipo.

In questa modalità si cerca di cogliere qualcosa al di là degli interessi materiali, e cioè le dimensioni universali dell'esistenza umana. Uno qui chiede "che cosa costituisce una natura umana universale, o almeno una causa umana universale?"

3. Questo orientamento all'universalità dell'umanità, che può essere chiamato prospettiva di ampiezza, dovrebbe essere accoppiato nelle psiche individuali con quella che potrebbe essere chiamata una prospettiva di profondità, cioè quando si riflette sul significato del proprio individuo *Dasein* in un mondo così. Uno qui chiede "chi sono io, come è emersa questa coscienza di me stesso, e c'è uno scopo particolare in questa esistenza?"
4. Si può quindi arrivare a sentire che la propria vita o le proprie prospettive sono ingiustamente limitate da condizioni esterne: strutture sociali, tradizioni, confini, oppressioni e così via. Si diventa allora orientati ad espandere i confini dell'azione possibile. Questo desiderio di spezzare le catene esterne è spesso espresso emancipando un desiderio, un desiderio o un'affiliazione fino ad allora proibiti. Spesso appare come una ribellione contro una restrizione morale o un'altra. Uno qui chiede "perché mi sento separato dai miei desideri, come posso conoscerli o superare il divieto contro il loro perseguimento?"

Altrove ho chiamato queste forme di solidarietà *Materiale*, *umanista*, *spirituale*, E *emancipatorio*. I termini in sé non sono il punto, ma ci aiutano, credo, a catturare un'ampia prospettiva sulla realtà e anche a capire cosa vogliamo da una forma o un'altra di solidarietà. Ci aiutano a renderci conto, ad esempio, che gli interessi materiali, per quanto significativi possano essere nella formazione della nostra prospettiva, forniscono tuttavia solo uno dei costituenti della prospettiva sociale. Non si vive solo di interessi, anche se certamente si potrebbe, ma questa non è stata la realtà preponderante dell'esistenza sociale. Richiede una logica incredibilmente complicata e torturata per spiegare l'emergere o lo sviluppo di idee e movimenti religiosi e filosofici esclusivamente in termini di interessi materiali, soprattutto considerando che di solito è più facile guardare semplicemente a ciò che tali idee o movimenti dicono o fanno.

Gli interessi sono radicati nella vita materiale; universalismo nell'esistenza condivisa; la spiritualità nell'ontologia di una singola esistenza; emancipazione nella prospettiva del sé in relazione alle imposizioni morali degli altri. Eppure ci sono in realtà tutte le ragioni per combinare queste prospettive in un unico sistema, e questa è stata spesso l'esperienza dei movimenti sociali più creativi. Ad esempio, anche quando un movimento sociale parla chiaramente degli interessi di una certa classe, il movimento spesso trova inevitabile aggiungere altri significati, nel qual caso i suoi slogan sono formulati in termini più ampi di quelli di interesse di classe (per esempio, lotta nazionale , diritti umani universali, o anche teologia della liberazione). Ovviamente, tale inquadramento di interessi

potrebbe essere visto dagli strateghi dei movimenti sociali come un'espansione tattica dell'orizzonte delle possibilità del loro movimento. Eppure il punto è che per gli alleati e anche per molti partecipanti, il movimento può rimanere attraente solo se sembra rivolgersi a un universo di valori più ampio di quello degli interessi materiali.

Ognuna di queste fonti di valore tende ad esprimersi come specifica logica di solidarietà. Posso esprimere i miei interessi materiali, per esempio, difendendo gli interessi della classe a cui mi vedo appartenere. Posso anche generalizzare questo punto di vista, vale a dire considerando tutti i gruppi come classi o come maschere per le classi. Cioè, penso ai corpi sociali come categorie universali astratte e come proposizioni teoriche. Tuttavia, una prospettiva materialista potrebbe anche dare origine a un modo di vedere che non include tale analisi di classe. Posso ad esempio arrivare a vedere tutta l'etica, in ultima analisi, come espressione di determinate condizioni economiche, il che significherebbe che lo sviluppo etico dell'umanità richiede prima di ogni altra cosa la trasformazione economica. Posso, infine, persuadermi che l'economia è ciò che determina tutto in ultima istanza,

Il modo in cui questo differisce dalla prospettiva universale riguarda il punto di partenza. In una prospettiva universale, sono meno interessato a qualsiasi causa specifica (diciamo la prosperità economica o l'uguaglianza) che all'universalità stessa come valore. Mi dico che non potrei conoscere ciò che è universale, prima di aver già sperimentato me stesso come un essere universale. Anche in questo caso vale l'antica formula "il simile si conosce dal simile", anche se non si può esprimere esattamente in questo modo. Da quella concezione, torno a cercare cause candidate adeguate (diciamo l'ambiente) attraverso le quali esprimere il mio contributo all'universalismo in modi pratici. L'universale allora si trasforma da un'astrazione in una causa sentita, e la proprietà universale della mia causa è un'espressione della mia abitazione del mondo in generale.

In una prospettiva sulla solidarietà che mette in luce una prospettiva spirituale, sperimento il sé come un'entità che chiede un significato profondo della sua esistenza, e registro la sua *Dasein* come una domanda che potrebbe rimanere così per tutta la vita.[14] Qui sottolineo non una specifica identità spirituale, ma l'idea che interrogarsi sul significato della propria esistenza sia parte integrante della vita, e che un'espressione spirituale di questa domanda sia un modo attraverso il quale vengo a patti con il fatto che io non (ancora) hanno dentro di me le risorse esistenziali necessarie per rispondere pienamente a tale domanda. Questo punto di vista mi dice che chiunque altro potrebbe sperimentare la spiritualità in questo modo, e non solo coloro che mi sono familiari o che affermano di essere come me. Tuttavia, poiché la questione della mia stessa esistenza è una mia domanda, non posso dire con certezza che gli altri risponderanno nello stesso modo in cui lo faccio io. Quello che voglio universalizzare è un orientamento all'esplorazione spirituale, non una specifica esperienza o dottrina spirituale.

In una prospettiva emancipatrice, sottolineo il valore dell'esperienza della libertà rispetto alla sua contemplazione, e questa può diventare una guida per la solidarietà in diversi modi. Quando esprimo la prospettiva dell'emancipazione come guida per la solidarietà, posso sostenere la liberazione (diciamo di stili di vita, desideri o feticci) di coloro che presumo siano come me, o in alternativa, postulare che la mia esperienza mi dica come liberare gli altri generalmente. Al contrario, posso anche imparare dalla mia esperienza il limite dell'esperienza come guida esclusiva per la solidarietà. Così posso sostenere la liberazione di coloro che non presumo essere come me. Qui ho imparato che non sono universale, né lo è la mia esperienza. Ciò che è universale è la somma totale della mia esperienza più quella degli altri.

Chiaramente, questi vari repertori di valori, ciascuno a suo modo miope, possono essere unificati in sistemi di etica diversi dall'anarchia. Una religione, ad esempio, può attrarre un credente perché dà senso alla vita individuale; esprime l'universalità come attributi di Dio o la comunità universale dei credenti; fornisce indicazioni per il perseguimento di interessi materiali; o permette l'espressione di determinati desideri in modi controllati, senza mettere in pericolo altri valori.[15]Una fonte di etica che appare esterna all'agire umano o è di carattere astratto, come dio o legge, tende a richiedere di essere obbedita senza qualifiche, piuttosto che perché è essa stessa un'espressione simbolica, raggiunta attraverso l'interpretazione umana, di un valore o un altro. Il passo è breve dall'accettare l'idea che i nostri valori ci vengono portati da autorità esterne, alla conclusione che anche la loro applicazione richiede autorità esterne.

La questione, quindi, riguarda il nostro riconoscimento che i valori che si possono investire nella religione (o in qualsiasi altra ideologia sistemica) sono essi stessi prodotti dell'intelletto e del desiderio umani. Le etiche sulla via dell'anarchia sono quindi quelle che non vengono sminuite dal riconoscimento che sono prodotti dell'intelletto umano, che sorgono dalla consapevole sperimentazione umana con i valori. Nel processo, si scopre la molteplicità e la complessità di se stessi, e si arriva alla consapevolezza che l'etica che è propria dell'anarchia, in quanto semplice, è anche complessa come un tale io. Allora ci si rende pienamente conto delle ramificazioni etiche del proprio rifiuto dell'uomo unidimensionale.

Tuttavia, non si diventa perfetti dopo una tale realizzazione. Infatti, si arriva a vedere che la perfezione stessa è inferiore, se non incompatibile, con una vita eticamente complessa. Dopo tutto, ogni prospettiva sulla solidarietà, e ogni volontà, è a suo modo parziale. Così un essere etico più complesso, piuttosto che un essere etico perfetto, è ciò che può proporre l'anarchia. E un essere così complesso comincia ad emergere una volta che si diventa attenti al fatto che repertori

di volere e valutare sono diversi e creati dall'uomo. Ed è come tale che si può vivere come un esperimento continuo, coniugando solidarietà e volontà non in modi uniformi come dettati da un libro di legge o da un sistema coercitivo, ma come si conviene al dinamismo di una vita insieme libera e impegnata.

TRANSIZIONI: AMMINISTRAZIONE, MERCATI, E GLI SPAZI DELL'ANARCHIA

Il cambiamento storico segue i principi della necessità e della scelta. La scelta è una decisione di agire in un modo particolare riguardo al cambiamento, quando la sua possibilità è determinata dallo sviluppo necessario. Ma, in primo luogo, cosa determina questa necessità?

Uno dei meccanismi di base del cambiamento storico è una ricorrente mancanza di adattamento tra il modo in cui siamo legati gli uni agli altri e il modo in cui i nostri legami sono rappresentati nelle istituzioni. Quella che prima chiamavo solidarietà è un'espressione dei legami umani. Ma il legame è una realtà più generale, che comprende anche relazioni che non sono ancora sentite come solidarietà. Abitiamo il mondo attraverso un sistema di relazione con certi altri. Alcune di queste relazioni possono essere strette e intime, altre distanti ma importanti. Alcuni possono essere vicini ma antagonisti; altri, sebbene astratti o lontani, possono essere fonti di nuove idee e innovazione e quindi più accattivanti. Il cambiamento o la crescita, personale, sociale, economica, politica o culturale, altera questo sistema di relazioni. Tuttavia, tale alterazione non può da sola generare un corrispondente sviluppo istituzionale, se immediatamente o mai. Tale sviluppo può essere prodotto solo da a*decisione* ristrutturare il mondo in modo che sia meno alieno, più vicino alla nostra concezione di come dovrebbe essere.

Nel corso ordinario del tempo, le reti che abitiamo nel mondo si trasformano, mentre noi stessi ci trasformiamo o quando si verifica qualche alterazione nelle tecniche con cui il mondo è messo in rete. Ad esempio, oggi *globalizzazione*serve, essenzialmente, come una scorciatoia per la sensazione che stiamo sperimentando modelli di connessione globale che non corrispondono più al modo in cui il mondo politico è formalmente organizzato attorno agli stati. Qui lo stato, pur continuando a esistere, cessa di rappresentare in modo sufficientemente significativo la somma totale delle connessioni attraverso le quali la nostra vita sociale, economica o culturale è resa possibile. Il punto è che lo stato, come qualsiasi altra istituzione collettiva, è semplicemente un esperimento storico che rappresenta un modo particolare di mettere in rete la società. Ne consegue, quindi, che quando l'umanità diventa collegata in modi che superano o non possono più essere rappresentati dallo stato, allora quell'istituzione diventa una reliquia del passato: non rappresenta più la realtà dell'interconnessione sociale nel presente,

Che il mondo in cui abitiamo ora sia interconnesso in modi che non si sovrappongono al sistema statale internazionale è evidente nell'abbondante letteratura sulla globalizzazione, gran parte della quale si concentra però in modo troppo ristretto sulle relazioni economiche. Eppure c'è una storia più interessante e parallela, che mostra come la nostra stessa coscienza politica sia diventata globale (di nuovo), anche se in modi inaspettati. Che il mondo sia ospitale per le idee globali e anche per i movimenti sociali globali è innegabile. La notevole globalità del movimento contro la guerra in Iraq nel 2002-2003 rappresenta un fenomeno storico senza precedenti. Mai prima d'ora il mondo aveva assistito a una convergenza così sorprendentemente rapida attorno a un'unica causa quasi ovunque nel mondo, e mai prima d'ora avevamo assistito a una tale convergenza globale, determinazione di base a tale causa tra tali massicce maggioranze in quasi tutti i paesi. Il fatto che la guerra abbia avuto luogo comunque non invalida questa realtà sociale; il movimento stesso ha verificato non solo la nuova messa in rete del mondo, ma anche la capacità di un tale mondo di mobilitarsi in ambienti sociali e politici molto diversi, e in un modo che rifiuta direttamente la visione imperialista del mondo: l'idea di ordine imposto presa su scala mondiale.

Un esempio più recente, a cui mi è capitato di assistere il 24 luglio 2008, mentre vivevo a Berlino, mostra un altro aspetto di tale realtà. Quel giorno, duecentomila spettatori entusiasti si radunarono per ascoltare il discorso di un candidato alla presidenza dello stesso Paese che aveva dato inizio alla suddetta guerra. Cioè dare la propria voce a modo proprio nel fare una scelta per la presidenza di a*straniero* Paese. Qui non si tratta del merito di quel particolare candidato, ma solo del fenomeno sociale, cioè della sensazione ovunque avvertita che la democrazia abbia cessato di essere molto significativa nel suo senso familiare, cioè come il modo in cui i cittadini di un determinato paese decidono come dovrebbe essere governato quel paese. Se il mondo intero è sostanzialmente influenzato da una decisione presa da un elettorato in un determinato paese, allora in teoria tutti coloro che ne sono interessati, e non solo quelli specificati come suoi cittadini, dovrebbero votare alle elezioni di quel paese. [16]Questo, quindi, sarebbe almeno il tipo di democrazia rappresentativa che si adatta meglio alla realtà di un mondo interconnesso piuttosto che separato. Siamo in quella fase della storia, tuttavia, gli stati che sono stati costruiti per sensibilità e abitudini più antiche non sanno come adattarsi a una tale realtà.

Non è mai nella natura delle istituzioni scomparire volontariamente quando cessano di rappresentare la realtà vissuta o anche collegamenti astratti. Ed è questo che mette in moto la contraddizione tra il modo in cui siamo effettivamente legati gli uni agli altri e l'istituzione che pretende di incarnare o salvaguardare i nostri legami reciproci. Un modo in cui una tale istituzione può ritardare la sua scomparsa è affermando che rappresenta regole generali, non persone specifiche o anche realtà sociali specifiche. La nozione di Habermas di "patriottismo costituzionale" è forse la migliore espressione di questa concezione, in cui lo stato cessa di rappresentare una nazione o un gruppo

o qualsiasi solidarietà sentita, diventando più valori condivisi come espressi in una costituzione. Teoricamente, chiunque aderisca alla costituzione potrebbe diventare cittadino di un tale stato.

È significativo che l'idea del patriottismo costituzionale, ultima difesa logica dello Stato moderno, tolga allo Stato moderno gli ideali che l'avevano reso possibile in primo luogo, come la sua pretesa di incarnare un senso di identità collettiva o comune storia. In quanto tale, assistiamo qui a un tema comune nella storia della dissoluzione istituzionale, in cui un'istituzione potrebbe ottenere un'ulteriore licenza sulla vita sottraendo alcuni dei suoi significati non più sostenibili, come una nave che affonda svuotata di tutti i contenuti in modo che possa rimanere a galla per un'ora in più. Ovviamente è molto meglio avere uno stato basato solo sul patriottismo costituzionale piuttosto che su qualsiasi altro ideale, ma questa idea rimanda solo l'inevitabile, ovvero che un tale stato, indipendentemente dalla sua costituzione o dall'attaccamento ad essa,

Qui sta la ricerca di nuove forme di vita istituzionale che corrispondano meglio ai nostri social network così come li intendiamo. Qui facciamo una scelta, che è il modo in cui concepiamo le nostre connessioni e valutiamo il loro significato. Si sperimenta maggiormente la natura fluida delle solidarietà quando si fa una tale scelta, piuttosto che farsela fare per proprio conto da una grande istituzione, partito, organizzazione o stato. È a tal punto, quando si opera direttamente delle scelte in un mondo di fluide solidarietà, che un assetto anarchico della vita sociale comincia a rivelarsi l'espressione più adatta della natura dinamica delle reti sociali su scala mondiale.

Allo stesso tempo, questo assetto dinamico si rivela anche superiore a un tipo familiare di democrazia che, come la descrisse notoriamente Tocqueville, è in effetti la perfezione del dispotismo.[17]Un ordine fluido favorisce piuttosto un tipo alternativo di democrazia che pone il mondo sulla via della libertà dalla schiavitù di sistemi e appartenenze indiscutibili, e verso un ordine spontaneo e solidarietà significative. E questo ci avviciniamo, in primo luogo, rifiutando il tipo di democrazia che si basa sulla società di massa e incoraggiando quella che si basa sulla società civile. Per illustrare il punto in modo comparativo, si possono immaginare una varietà di combinazioni e contrasti, che sono riassunti nella matrice sottostante. Suggerisce quale ordine tende a prodursi quando l'una o l'altra delle due forme fondamentali di democrazia (rappresentativa o partecipativa) è condotta attraverso la società di massa (cioè, attraverso i mass media e campagne appariscenti) o la società civile (cioè, nella vita associativa deliberativa e focalizzata).[18]

Questa ovviamente è un'illustrazione astratta di alcune possibili associazioni. Il caso meno sperimentato nel mondo di oggi è l'anarchia, e la de-

Tabella 6.1. Risultati delle combinazioni possibili

	Democrazia rappresentativa	***Partecipativo***	***Partecipativo***
	rappresentativa - ***Società di massa***	***Democrazia*** - ***Società civile***	***Democrazia*** - ***Società di massa***	***Democrazia*** - ***Società civile***
Lo stato è il centro di politico vita	1. Perfetto dispotismo	3. Stato-centrato liberale democrazia	5. Volatile, transitorio stato	7. Meno perfetto anarchia
La società civile lo è centro di vita politica	2. Meno perfetto dispotismo; oligarchia	4. "Anziani di il villaggio" regola del tipo; intellettuale aristocrazia	6. Volatile, transitorio condizione	8. Altro perfetto anarchia

la democrazia in generale.[19]Questa mancanza di esperienza invita naturalmente a chiedersi come sarebbe una società anarchica. Eppure questa domanda è fuorviante e logicamente incoerente. Fuorviante, perché la vita sociale basata sull'anarchia non costituisce la società nel senso comune del termine, e incoerente poiché l'anarchia è un prodotto della pratica, e quindi la sua forma ultima non può essere predetta al di fuori della sua pratica. E tale pratica non riguarda semplicemente la sostituzione di un sistema con un altro sistema. Piuttosto, la pratica anarchica comporta la sostituzione dell'intero fascino della sistematicità macro e collettiva nella nostra pianificazione e nel nostro pensiero, con l'orientamento a spazi di coesistenza negoziati e in rete. Quindi quali strutture amministrative possono esistere in un'anarchia, o come vengono mantenute, sono tutte questioni di pratica anarchica.

Come è vero per ciò che chiamiamo umanità, anche qui vale lo stesso approccio generale: parte della logica dell'anarchia implica che ogni idea esprima le sue caratteristiche e i suoi dettagli quando inizia a emergere e poi finché sopravvive. Le sue caratteristiche non possono essere completamente abbozzate in anticipo prima che sia vissuto; la condotta della vita non può essere progettata - allo stesso modo in cui potrebbe farlo una macchina - prima che sia entrata in vigore. Questo è un punto di partenza cruciale poiché l'anarchia è stata descritta come un programma pragmatico a cui si arriva attraverso negoziazioni non coercitive nella società civile e si sviluppa praticamente man mano che la nostra conoscenza migliora in condizioni di libertà. Eppure ciò che si potrebbe proporre qui sono alcune caratteristiche generali di tali istituzioni, le dinamiche generali della loro nascita e come un anarchico può pensarle. Inutile dire che

> L'anarchia comincia dalla terra, da quello che si sa. Così il percorso oltre lo stato può passare attraverso lo stato, proprio come il percorso oltre la nazione può prima passare attraverso la nazione, o il percorso oltre la rappresentazione può richiedere prima di passare attraverso la rappresentazione, o il percorso oltre la religione organizzata può passare attraverso la religione mentre noi lo sai adesso. Non c'è motivo per farlo

presumere che ognuno di questi sia un percorso necessario, ma nella misura in cui esistono o sono forti idee statali, rappresentative, nazionali o religiose, probabilmente soddisfano qualche bisogno umano. Nella misura in cui lo fanno, forniscono alcuni dei materiali di lavoro con cui si può costruire qualcosa di superiore a loro. Se si accetta il principio del patriottismo costituzionale, ad esempio, allora lo si può usare meglio a fini anarchici togliendolo allo Stato: qualsiasi persona, in qualsiasi parte del mondo, che crede nella sua costituzione può diventare un cittadino a pieno titolo in uno Stato governato da una tale etica. Dopotutto, un tale stato proclama già che non c'è niente di più per la sua fondazione o cittadinanza che una costituzione che può essere accettata (o respinta) da *Qualunque* persona (indipendentemente dal background).

Sulla via dell'anarchia, lo stato e la ragione di stato scompaiono un passo alla volta man mano che gli spazi dell'anarchia si espandono nella società, sostengono la pace, razionalizzano i dialoghi, acuiscono gli intelletti e attraverso di essi emerge a pezzettini un'umanità che si esprime. Lo stato evapora, e con esso l'idea di ordine imposto, astrazione e totalizzazione come modi di pensare l'umanità. Lo stato comincia a evaporare una volta che viene considerato come *uno* dei meccanismi di controllo e regolazione sociale, piuttosto che come l'ultimo di tali meccanismi.

Sulla via dell'anarchia ci sono diverse modificazioni della natura della vita politica ed economica che sono già concepibili, poiché anche molti non anarchici potrebbero essere d'accordo con esse, e poiché non richiedono l'accettazione dell'anarchia stessa come filosofia. Si potrebbero identificare almeno cinque concezioni di base alla base dello stato o delle strutture simili allo stato sulla via dell'anarchia, che potrebbero essere sostenute da ampi sentimenti sociali ovunque:

1. Il ruolo dello Stato nel mantenimento della pace sociale non giustifica che abbia alcun potere aggiuntivo. Non può esserci uno stato di emergenza e la guerra deve cessare di essere un'opzione.[20]
2. L'amministrazione sociale dovrebbe essere nelle mani di tecnocrati competenti che sappiano come gestire, non di incaricati politici o leader politici.
3. La pubblica amministrazione è moralmente neutrale. Non genera né persegue cause morali. Le questioni morali ed etiche sono questioni della società civile, non dello Stato.
4. Le agenzie simili allo stato limitano il loro ruolo alla regolamentazione di aree non di mercato della vita sociale, ad esempio l'assistenza sanitaria, la protezione dell'ambiente o l'istruzione.
5. Dovrebbero esistere meccanismi per prevenire monopoli di mercato in generale e monopoli dell'informazione in particolare.

In una perfetta anarchia, qualsiasi forma di pubblica amministrazione obbedisce a una regola d'oro: nessuna istituzione ha tanto potere da incoraggiare la lotta totale per

catturalo. Ma sulla via dell'anarchia, i cinque principi di cui sopra forniscono una tabella di marcia di temi correlati che in qualche modo si presumono l'un l'altro. Ad esempio, il principio secondo cui gli amministratori dovrebbero essere definiti principalmente dalla competenza tecnocratica esplicita anche ciò che non sono: vale a dire agenti eroici o morali; non incarnano alcuna astrazione collettiva come "lo spirito del popolo", né esercitano un'audace missione storica per conto di un'idea o di un collettivo sociale.[21]Il loro è un ufficio moralmente neutrale, nel senso che le funzioni che svolge nella vita pubblica riguardano questioni pratiche di ordinari servizi pubblici. Sulla via dell'anarchia, le questioni morali diventano anzitutto questioni della società civile, e possono rimanere morali solo nella misura in cui vengono accettate più per persuasione che per coercizione. La morale nell'anarchia, quindi, cessa di essere oggetto di faide legislative o legali, e non è più legata a battaglie per l'approvazione di leggi e pressioni sullo stato.

Il carattere dell'amministrazione pubblica sulla via dell'anarchia è solo quello di una tecnocrazia competente il cui compito è amministrare ma non dirigere. Un mondo che si prende sempre più cura di se stesso, dopotutto, non richiede altro che amministrazione. I codici morali di un tale mondo vengono appresi nei micrositi della loro produzione e vengono negoziati attraverso tali siti. Non sono oggetto di imposizione da parte di un'autorità lontana, sulla quale comunque non si può contare, per la sua distanza e per la sua particolare ragione, di conoscere adeguatamente la moltitudine che governa. La giurisdizione di base di tale arte dell'amministrazione copre determinati ruoli, tutti orientati a rendere il mondo sicuro, in modi che non lo sono oggi, per l'azione razionale al microlivello e quindi per la libertà.

Come accennato in precedenza, alcuni se non tutti questi principi possono essere accettati da coloro che non sono favorevoli all'anarchia. Prevenire i monopoli dell'informazione, ad esempio, è un principio che potrebbe essere accettato da anarchici e non anarchici, anche se per motivi diversi. In effetti, questa precondizione dell'anarchia è indistinguibile dalla precondizione di qualsiasi democrazia ordinaria, la cui qualità migliora certamente se esercitata da una popolazione ben informata e istruita. Così, a un livello più profondo e prescindendo dalla questione dello Stato, presupposto di una sana democrazia è lo stesso presupposto dell'anarchia, anzi di ogni pratica razionale e profonda della libertà: un popolo istruito, la cui educazione possiede il duplice carattere di essere sia un diritto e dovere.

Allo stesso modo, una posizione contro i monopoli in generale potrebbe essere facilmente condivisa da molti non anarchici ed è effettivamente diventata relativamente non controversa durante il ventesimo secolo. Una piccola o media impresa, ad esempio, non ha bisogno di essere gestita da un anarchico per apprezzare il valore di un mercato libero da monopoli. Questa concezione ha radici in altri valori umani, e di fatto fornisce un modo importante per cui l'anarchia come filosofia si distingue dal libertarismo odierno. Una differenza importante

tra i due sta nel punto di partenza dell'anarchia, per come la vedo io, dall'umanità piuttosto che dal mercato. Una concezione anarchica dell'umanità che diventa più autoespressiva con un'idea espansa e profonda di libertà trascende l'attuale concezione libertaria dell'umanità, che riduce la sua libertà al calcolo dell'individualismo e degli interessi utilitaristici.

Ciò significa che il mercato, a differenza del libertarismo moderno, non è l'arena primaria della libertà, sebbene la libertà in un certo senso descriva parte del modo in cui dovrebbe operare. Un approccio che inizia con l'umanità per esplorare il mercato, piuttosto che il contrario, può identificare alcuni beni come trascendenti nel loro valore pubblico qualsiasi prezzo di mercato. La gestione di tali beni sembra quindi presupporre istituzioni amministrative che li sovrintendano specificamente, sebbene non necessariamente governanti o stati. I beni pubblici di questa natura possono ad esempio includere l'istruzione, la sanità pubblica e l'ambiente.

Un bene pubblico diventa tale quando generalmente conveniamo che sia tale. Una volta stabilito ciò, ci resta la questione di come possa essere gestito. Tali accordi non sono difficili da concepire. Un'abbondante documentazione storica e antropologica, quasi ovunque, mostra che per vasti periodi di tempo e di spazio, la salute e la conoscenza sono state considerate troppo preziose per essere lasciate a meccanismi di mercato impersonali o imprevedibili. Se li pensiamo in questo modo ora, non inventeremo un modo di vedere che non è mai esistito prima. Una comune etica "premoderna" di scambio di tali beni li suddivideva come parte di un'economia del "dono" piuttosto che di un'economia di "mercato".[22]C'è un'abbondante tradizione da tutto il mondo su come fornire assistenza sanitaria esclusivamente all'interno dell'economia del dono fosse parte integrante di una comprensione di base secondo cui si poteva veramente essere un guaritore solo se non si traeva profitto (o almeno non sembrava) dal malattia degli altri.[23]Alla radice di tale convinzione c'era una proposta pragmatica: la solidarietà sociale era sentita come volontaria, nel senso che ogni giorno creavamo i nostri legami attraverso il nostro scambio. E questo significava che in certi scambi indispensabili, come l'apprendimento e la guarigione, era la confezione della transazione sotto forma di dono che coltivava la solidarietà.

Questo ovviamente non significa che nell'anarchia alcuni beni siano classificati come appartenenti allo scambio di mercato e altri allo scambio di doni. Il punto è piuttosto che il mercato deve essere inteso come parte di una più ampia filosofia di vita, piuttosto che come oggetto centrale del pensiero. Così un approccio anarchico può ad esempio favorire l'umanizzazione dello scambio di conoscenze e la guarigione e cercare di prevenire la concentrazione di poteri economici o monopoli. Ma nel complesso, è difficile sfuggire alla conclusione che l'anarchia, per come la intendo io, vive meglio con un'economia di mercato.[24]Diventa più facile capire perché, una volta compreso che un mercato relativamente libero, che è un luogo di scambio storicamente normale e terreno, è *non* capitalismo, dominato dalle grandi balene dell'economia mondiale. Infatti, uno dei

grandi disgrazie intellettuali dei nostri tempi è stata la confusione dei due termini.[25]

Per i nostri scopi qui, un modo per distinguere i due termini è osservare come il mercato è associato ai sistemi di mutuo soccorso, mentre il capitalismo è associato al loro decadimento. Un'ortodossia comune nell'economia neoliberista oggi riguarda non solo la sua confusione tra capitalismo ed economia di mercato, ma anche la sua associazione di tale capitalismo con la libertà, seguendo la famosa lezione di Milton Friedman. Eppure questa posizione ignora completamente come il capitalismo, soprattutto a partire dal diciottesimo secolo, abbia richiesto un apparato statale enormemente coercitivo e imperiale per funzionare, e non semplicemente i vecchi meccanismi del libero mercato. Inoltre, nel pensiero neoliberista, il capitalismo appare come il motore più efficiente del progresso, giustificando in tal modo la distruzione dei vecchi sistemi di mutuo soccorso che si ritiene solo ritardare l'accumulazione privata di capitale che rende possibile il progresso e l'invenzione su larga scala. Eppure questo punto è semplicemente più presunto che dimostrato. Come dice Kropotkin:

> Rimane, infatti, una questione aperta se il generale decadimento delle industrie che seguì alla rovina delle libere città, e che si manifestò in modo particolare nella prima parte del Settecento, non abbia ritardato notevolmente la comparsa della macchina a vapore oltre che la conseguente rivoluzione degli artt. Quando consideriamo la stupefacente rapidità del progresso industriale dal XII al XV secolo - nella tessitura, nella lavorazione dei metalli, nell'architettura e nella navigazione, e riflettiamo sulle scoperte scientifiche che quel progresso industriale portò alla fine del XV secolo - dobbiamo chiederci se l'umanità non abbia tardato a sfruttare appieno queste conquiste quando si è verificata in Europa una generale depressione delle arti e delle industrie dopo il decadimento della civiltà medievale. Non fu certo la scomparsa dell'artigiano, né la rovina delle grandi città e l'estinzione dei rapporti tra di esse, che potrebbero favorire la rivoluzione industriale; e sappiamo infatti che James Watt impiegò venti o più anni della sua vita per rendere utile la sua invenzione, perché non riuscì a trovare nel [XIX] secolo ciò che avrebbe facilmente trovato nella Firenze medievale o Brugge, cioè il artigiani capaci di realizzare i suoi dispositivi in metallo e di dare loro la finitura artistica e la precisione che la macchina a vapore richiede.[26]

Chiaramente, qui non c'è rifiuto dell'idea di mercato, ma solo di particolari pratiche di mercato volte alla monopolizzazione e all'esclusione, e che portano alla sostituzione di tutte le solidarietà con una sfrenata ricerca dell'avarizia. Inutile dire che una tale economia non è mai stata "libera", e infatti sarebbe stata impossibile da sostenere senza un massiccio muscolo coercitivo dello stato. Non è quindi un caso che il capitalismo sia stato chiaramente associato all'imperialismo nei suoi primi giorni, sebbene la ragione di stato e la ragione capitale seguano calcoli distinti e quindi possano separarsi in determinate condizioni che ho esplorato altrove.

Tabella 6.2. Confronto delle principali proprietà politiche, culturali ed economiche di tre sistemi mondiali

	Proprietà del sistema mondiale del XIII secolo (economia di mercato)	*Proprietà del sistema mondiale del XIX secolo (capitalismo)*	*Proprietà del sistema mondiale sulla via dell'anarchia*
Carattere di politico dominio I	Forza inutile; sistema è resistente all'interruzione; persiste in mezzo alla guerra (ad esempio, il commercio musulmano-cristiano continua durante le Crociate)	Il collegamento richiede la forza (ad esempio, coloniale regola), anche se le élite sono collegate a livello globale	Forza inutile; mondo connesso multilateralmente, tra diversi gruppi e attraverso la società civile globale
Carattere di politico dominazione II	Più core e più periferie	Paesi core concentrati in Europa; le rivalità fondamentali portano al colonialismo; guerre mondiali Piccolo	Nuclei e periferie distribuiti attraverso il mondo
Carattere di politico dominio III	Assenza di singolare egemonia	numero di potenze egemoniche; l'egemonia appare naturale al sistema	Emerge l'idea del mondo che l'egemonia è inutili per il sistema
Carattere di universale cultura i	Grande varietà nella partecipazione culture; nessuna aspettativa di uniformità culturale	Idee universali di "White's Man's Burden" (per civilizzare gli altri); modernità universale	Grande varietà nella partecipazione e comunicare le culture; le conversioni culturali sono volontarie

Carattere di universale cultura II	Influenza culturale musulmana ovunque (ma varia nell'espressione) Stili di affari comuni nonostante	Influenze secolarizzanti dappertutto (ma varia nell'espressione) Cultura commerciale comune, ma	Solidarietà fluide ovunque
Carattere di universale cultura III	varietà culturale (raggruppamento del rischio, utilizzo di agenti, assicurazioni, credito) Le	accesso ineguale ai mercati mondiali	Cultura commerciale legata ad altre forme di solidarietà; anche l'accesso a
Sistema mondiale come a sistema naturale I	materie prime non hanno tenuto conto del sistema mondiale: ne erano i prodotti	Stesso; c'è il contributo aggiuntivo della rivoluzione industriale	mercati mondiali Stesso; ma i microproduttori sono collegati direttamente al traffico globale; il microcredito assume ovunque un ruolo maggiore nello sviluppo e negli investimenti
Sistema mondiale come a sistema naturale II	"Rise of the West" era solo un acquisizione del sistema già esistente Il	"Rise of the West" si aggiunge al sistema	L'ingresso di qualsiasi nuovo attore aggiunge al sistema
Sistema mondiale come a sistema naturale III	sistema mondiale non si alza e non si abbassa allo stesso modo fanno le nazioni. Aumenta con l'intensità delle connessioni e diminuisce con il loro decadimento	Ancora vero; Ma ***idea*** delle nazioni in aumento o la caduta diventa importante per la mobilitazione statale e culturale	Rimane vero; ma sociale la coscienza diventa ***Entrambi*** orientato al mondo e locale

Nota: Per il XIII secolo, la tavola si basa sulle intuizioni dello studio classico di Janet Abu-Lughod, ***Prima dell'egemonia europea***; per il diciannovesimo secolo su Eric Hobsbawm ***L'età dell'impero***. Sto usando questi due secoli solo come rapido riferimento, e anche perché sono ben documentati in ottimi studi. Inutile dire che anche altri periodi della storia potrebbero essere utilizzati per evidenziare più o diversi elementi di contrasto.

Tuttavia, proprio come il capitalismo può essere globale, così può esserlo anche un'economia di mercato. La sfida principale quindi - come ad esempio viene lentamente scoperta dal World Social Forum e da analoghi tentativi di movimenti sociali globali - è come esprimere i legami che già modellano il nostro mondo attraverso valori diversi da quelli dell'economia capitalista.[27]La sfida quindi non è come fermare la globalizzazione, dal momento che la globalizzazione non descrive un particolare nemico o un orientamento specifico, ma le ultime manifestazioni della realtà dell'interconnessione umana su scala mondiale. La questione allora è come umanizzare e portare a questo processo varie regole negoziate oltre a quelle delle politiche statali o dei puri interessi economici.

Anche se dal punto di vista odierno potrebbe non essere sempre chiaro come sarebbero esattamente tali regole, è chiaro dal punto di vista storico che un sistema economico mondiale può essere sia libero che in grado di operare senza controlli imperiali. Ciò diventa abbastanza ovvio se usiamo come nostro aiuto per concepire un possibile sistema del mondo futuro un contrasto tra due sistemi del mondo precedenti. Il pratico riferimento che segue lo fa riassumendo innanzitutto le principali proprietà dei sistemi mondiali del tredicesimo e del diciannovesimo secolo, con il sistema precedente che rappresenta una struttura più vicina a quella di un'economia di mercato su scala globale, mentre il secondo incarna il capitalismo globale moderno .

Le principali proprietà del sistema mondiale del XIII secolo sopra riassunte indicano che un'economia di mercato mondiale potrebbe funzionare bene senza centralizzazione politica o uniformità culturale. Entrambe le aspettative, soprattutto confrontando la situazione con il XIX secolo, sembrano essere particolarmente moderne. Abu-Lughod sostiene, contrariamente a gran parte della letteratura interessata all'analisi del sistema mondiale, che l'egemonia non è necessaria o addirittura centrale per i sistemi mondiali, e che i sistemi mondiali, semmai, non possono essere completamente integrati, controllati o previsti. Tali sistemi, sostiene inoltre, non possono essere spiegati da variabili come la cultura o il carattere nazionale. Secondo questa visione, i sistemi del mondo sono naturali e probabilmente continui, e si costruiscono l'uno sull'altro. Miglioramento tecnologico, che velocizza o intensifica il sistema,

I mercati, anche globali, potrebbero quindi essere immaginati e costruiti anche se non sono governati da Stati o dominati da pochi attori economici al vertice. Come farlo dipende da chi struttura un tale mercato. Più ampia è la gamma di partecipanti e interessi, più è probabile che tale mercato includa caratteristiche che assomigliano a una disposizione anarchica della vita sociale. Una tale disposizione, a sua volta, rifletterebbe al meglio il carattere di un mondo che è allo stesso tempo altamente vario e altamente connesso. Si potrebbe descrivere ciò come una regolamentazione civica su scala globale. È quello che si ha quando un'economia prende forma non solo secondo i dettami dei grandi interessi economici e dei loro protettori politici, ma anche secondo le preferenze di ogni tipo di associazioni civiche che possono avere ricadute sociali e

agende culturali proprie, così come agende economiche che differiscono dalle principali ortodossie.

Ancora una volta, questa non è una speculazione oziosa. Gli stati ovviamente continuano ad esistere e firmano trattati che rendono possibile il commercio mondiale, ma nel processo hanno creato processi sociali ed economici che sfuggono al loro controllo, e quindi hanno inconsapevolmente stimolato sentimenti non statali e non capitalisti ovunque. Il fatto che viviamo in un mondo globalmente interconnesso è innegabile, tanto è vero che l'unico compito che rimane è quello di strutturare l'ordine politico mondiale in modo che corrisponda effettivamente a come siamo connessi. Ad esempio, dovrebbe cessare di avere senso che i confini statali vengano rispettati quando si tratta di movimento di persone, ma non quando si tratta di movimento di merci o capitali. Se è vero, come ha dimostrato Saskia Sassen,

Corollario di tale libertà di movimento, emerge una comprensione più pragmatica del concetto di cittadinanza. Allora cessano di esserci motivi per non estendere interamente i diritti di cittadinanza sulla base della residenza: ad esempio, se uno straniero pacifico soggiorna in un paese o in una località per un periodo sufficientemente lungo, diciamo cinque anni, può non essere più escluso in quanto uno straniero senza diritti.[28]Un mondo integrato diventa così un mondo più razionale, in cui i movimenti delle persone e la loro mescolanza culturale e politica vengono intesi come estensioni fondamentali del fatto che le loro economie dovrebbero essere ugualmente connesse. Se in questo caso può sembrare che si parli di "diritti" statali, il punto è più generale: la cittadinanza cessa di essere uno status che uno Stato conferisce secondo una sua logica, e diventa piuttosto un'espressione di più elementari realtà sociali: qui il fatto che in un mondo globale gli estranei oggi cesseranno di essere estranei domani.

È tempo di riconsiderare l'errore secondo cui un mercato, incluso un mercato globale, deve "per sua natura" essere gestito da e secondo gli interessi dei grandi attori. Non c'è mai stata una buona ragione per ritenere che la piccola o media dimensione non sia almeno altrettanto favorevole, se non di più, all'innovazione, e che le migliori strade per lo sviluppo risiedano nella capitalizzazione delle conoscenze locali e nell'utilizzo del microcredito piuttosto che nel grande- progetti in scala e macropianificazione centralizzata. Queste idee contrarie stanno già diventando parte di un nuovo credo globale, proprio come l'idea che il diritto su scala globale possa evolversi da più centri e introdotto da più attori.[29]

In generale, un sistema globale che possieda caratteristiche anarchiche deve includere tre proprietà che sono già state fondamentali per tutti i sistemi che non erano basati sulla coercizione o sul dominio imperiale: controllo parziale piuttosto che totale; libera circolazione delle persone e non solo di merci e capitali; e la regolamentazione culturale civica, piuttosto che semplicemente legale, della diversità.[30]Questi principi

sono al centro dell'idea di ordine non imposto. Sebbene non portino, come è probabilmente ovvio, a una piena uguaglianza economica, l'ordine non imposto modera le disuguaglianze, poiché la coercizione cessa di essere il mezzo principale per controllare la disuguaglianza nella società.[31]Ciò significa che le disuguaglianze devono poi trovare la loro base e giustificazione in qualcosa di diverso dalla pura coercizione. È a tal punto che esse sono controbilanciate dall'aiuto reciproco e dagli sforzi volontari per contribuire a una vita sociale disalienata e garantire una convivenza pacifica; sono interpretati in termini di solidarietà di nuovo tipo; e sono mantenuti attraverso l'etica che deriva dalla comprensione delle virtù dell'autorità pratica piuttosto che assoluta.

La dialettica della transizione verso l'anarchia è messa in moto dall'onnipresente scarso adattamento tra il dinamismo della connessione sociale e la stasi della rappresentazione istituzionale della connessione sociale. Questo movimento dialettico, tuttavia, non è una "crisi" e generalmente l'anarchia non dipende per il suo emergere dalla crisi. In questo, può essere chiaramente distinto dal marxismo e da altre teorie del cambiamento sociale, che pongono una sorta di crisi come condizione necessaria per la trasformazione storica. La tendenza all'anarchia è piuttosto una caratteristica costante di una dialettica, ma non è inevitabile che ci rendiamo conto che tale tendenza dovrebbe essere basata su una concezione elaborata della vita anarchica.

Piuttosto, tendiamo a esprimere la nostra possibile salvezza in termini di ciò che ci capita di conoscere. Possiamo quindi esprimere le caratteristiche di quella che qui viene chiamata anarchia nei termini delle caratteristiche meno imposte e più tolleranti di una tradizione familiare, e farlo senza dover sapere nulla dell'anarchia come filosofia. Ma le virtù dell'anarchia appaiono maggiormente in una visione più sistematica, una visione che incorpora le esperienze di coloro che risiedono al di fuori di ciò che è familiare. In questa prospettiva, l'anarchia si realizza come un consapevole ed elaborato adattamento alle realtà del mondo, qui e ora. E questa realizzazione non richiede alcuna rivoluzione. L'anarchia, dopo tutto, non è il tipo di sistema che può essere imposto dall'alto verso il basso. Come espressione di una sperimentazione umana universale e transstorica con l'auto-organizzazione e l'ordine spontaneo,

Gli spazi di anarchia possono vivere all'interno dei sistemi esistenti e possono assumere molte forme. Uno spazio di anarchia può essere identificato come tale quando opera esclusivamente nella società civile, e quando rivendica per sé ruoli o compiti dello stato, e nel processo contribuisce a riorganizzare la vita sociale lontano dallo stato. Uno spazio di anarchia quindi non è l'intera società e certamente non uno stato, ma uno spazio all'interno di un ordine esistente. Tuttavia, in relazione a uno stato oa una società più ampia in cui abitano, gli spazi di anarchia dovrebbero essere definiti come minimo da tre proprietà: primo, si sostituiscono allo stato per quanto riguarda alcune prerogative. (Questo potevano farlo sia positivamente che negativamente, cioè riservandosi la prerogativa su alcuni

bene pubblico, o rifiutando di rispettare una prerogativa statale oppressiva). In terzo luogo, promuovono l'ordine non imposto come stile per svolgere il proprio lavoro. Le ultime due proprietà degli spazi dell'anarchia sono già state esplorate in vari punti di questo volume. Qualche parola sulla prima proprietà è giustificata.

Che uno spazio di anarchia si sostituisca allo stato rispetto a qualche prerogativa non significa che debba diventare complesso come lo stato. In effetti, un tale spazio potrebbe essere di natura del tutto individuale. Un esempio di tale spazio individuale è stato introdotto in precedenza, a proposito di imposte individuali la cui destinazione si può pretendere un diritto di determinare direttamente, e con buona ragione, anche quando ci si aspetta che lo Stato si opponga all'idea. Oppure uno spazio di anarchia può essere comunitario, come ad esempio quando una comunità si riunisce allo scopo di promuovere un uso sano di sostanze proibite; richiedere la distribuzione senza licenza di copie generiche di farmaci necessari ma altrimenti costosi; o coordinare uno qualsiasi dei compiti così ben descritti in Colin Ward*Anarchia in azione*, che mostra come un'organizzazione sociale spontanea gestisca efficacemente grandi preoccupazioni pubbliche come l'istruzione, l'alloggio, il welfare, la criminalità e così via.

Ci sono due ovvie preoccupazioni riguardo a tale concezione degli spazi dell'anarchia. La prima è che per molto tempo l'esistenza di spazi di anarchia richiederà la loro tolleranza da parte dello Stato e persino la creazione di uno spazio legale, quindi anch'esso sanzionato dallo Stato. Eppure non è necessario mettere in primo piano questa possibile realtà istituzionale quando si potrebbe invece apprezzare la sana ascesa dell'ordine spontaneo. Se la legge del paese lascia spazio alle indennità anarchiche, allora possiamo finalmente dire che la legge si è adattata per accogliere la nostra diversità di prospettive e quindi ha già cessato di avere l'effetto di imporre l'uniformità. La legge che rende possibile l'azione anarchica può ancora esistere nei libri contabili di uno stato, ma ora ci sperimentiamo come i creatori della legge, non solo come viventi alla sua mercé.

In secondo luogo, dovrebbe essere del tutto evidente che le tre definizioni minime di spazi dell'anarchia di cui sopra non richiedono necessariamente un'ideologia anarchica, dal momento che queste definizioni possono anche essere accolte con favore da molti che hanno scarso interesse per l'anarchia come descritta in questo volume. Ma questo è stato anche il punto di questo volume: l'anarchia è una tendenza normale nella vita sociale organizzata volontariamente, dove l'ordine spontaneo emerge senza un'imposizione e senza che un'ideologia elaborata venga avanzata per giustificarlo. Ma se si capisce questo, allora si è già preparati, in linea di principio, per l'anarchia come filosofia di vita. E una filosofia di vita, dopo tutto, emerge meglio dalle pratiche di vita, specialmente quelle a cui il mondo intero sembra aperto e invitante.

Man mano che gli spazi dell'anarchia si espandono e si consolidano, in relazione alla loro attività, la ragione della società civile comincia a sostituire la ragione di stato. Un volontario

la transizione non può avvenire in nessun altro modo, poiché un'alternativa a ciò che esiste non può essere generalmente accettata fino a quando le sue virtù non diventano più evidenti di quelle del familiare. L'anarchia è dunque un progetto lento e costante, come riconosce anche Errico Malatesta, uno dei suoi più militanti sostenitori.

In uno spazio di anarchia, la virtù dell'ordine non imposto può diventare ovvia nella misura in cui si apprende di più sulla pratica della libertà razionale, per la quale le condizioni sono inospitali dove l'ordine è pensato come possibile solo attraverso la coercizione. Il mantenimento della pace pubblica, ad esempio, rimane necessario, ma in una società satura di spazi di anarchia, si comincia a comprendere come tale necessità cessi di consistere unicamente in forme coercitive, o di presupporre una massiccia capacità coercitiva nella forma di uno Stato. L'apparente follia di un'affermazione dalla prospettiva odierna secondo cui la coercizione non è mai necessaria in nessuna circostanza non invalida una strategia verso la pace che è più sostanzialmente fondata sull'arbitrato, la persuasione e il rispetto del ruolo della società civile e delle norme della stessa vita civile in generare pace.

È attraverso questo mix dinamico di pratiche che traducono concetti altrimenti astratti come libertà o impegno che l'anarchia evolve anche come scienza dell'umanità. Ma è una scienza come nessun'altra: cioè non esiste semplicemente per risolvere un problema che richiede competenze tecniche o specialistiche. Piuttosto, una scienza dell'umanità deve essere praticata come un'arte. Perché l'arte, inclusa la scienza praticata come arte, è il modo in cui designiamo un regno di indagine la cui grandezza si avvicina all'infinità e alla molteplicità della nostra esistenza. L'anarchia come scienza, quindi, è in ultima analisi la vita vissuta al di là di sé, come se fosse la vita del mondo e la sua anima.

APPUNTI

1. Questa prospettiva corregge un malinteso sul ruolo del simbolismo nel pensiero politico avanzato da Michael Walzer, il quale sostiene che il pensiero politico non è possibile senza il pensiero simbolico, perché non è possibile avere un punto di partenza nel discorso politico che non sia basato su un'immagine generale della scena politica (ad esempio, il "corpo politico"). Vedi Michael Walzer, "Sul ruolo del simbolismo nel pensiero politico", *Trimestrale di scienze politiche*, LXXXI, 2 (giugno 1967): 191–204. Eppure questa presunta associazione è storicamente contingente. Tutti i grandi sistemi di governo fanno ampio uso del simbolismo, ma i problemi non risiedono nell'immaginazione simbolica, ma piuttosto in

come viene utilizzato e a quali fini. L'uso più malizioso del simbolismo da parte dello stato è quello che distorce intenzionalmente la realtà per fini reali e strumentali: ad esempio, quando gli stati innestano i propri simboli su un simbolo precedentemente apolitico nella vita pubblica (ad esempio, *nazione* presentato come macrocosmo del *famiglia* o il *villaggio*).

2. Per una discussione più estesa di questa connessione, vedi Mohammed Bamyeh, *Della morte e del dominio: i fondamenti esistenziali del governo* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007), cap. 1.

3. Questo è probabilmente ciò che intendeva Woodcock quando descriveva l'ideale dell'anarchismo: "In realtà l'ideale dell'anarchismo, lungi dall'essere la democrazia portata a un termine logico, è molto più vicino all'aristocrazia universalizzata e purificata. La spirale della storia qui è tornata al punto di partenza, e dove l'aristocrazia. . . ha chiesto la libertà degli uomini nobili, l'anarchismo ha sempre dichiarato la nobiltà degli uomini liberi. Giorgio Beccaccia, *Anarchismo: una storia di idee e movimenti libertari* (Toronto, Ontario: Broadview Press, 2004 [1986]), 31.

4. Prendiamo ad esempio l'idea di welfare. Negli Stati Uniti, la struttura retributiva del welfare state era determinata dai valori culturali della classe media, non solo a causa dei più alti tassi di partecipazione della classe media, ma anche a causa del prevalere dell'ideologia della mobilità verso l'alto tra i lavoratori anche. Questo punto è efficacemente sottolineato da Samuel P. Hays, "The Welfare State and Democratic Practice in the United States Since the Second World War", in *La costruzione sociale della democrazia, 1870–1990*, ed. George Reid Andrews e Herrick Chapman, 267–90 (New York: New York University Press, 1995), 278.

5. Le caratteristiche redistributive dell'anarchia non possono essere facilmente o uniformemente estrapolate da esperienze con condizioni di relativa autonomia e consenso in diversi paesi ora. Confrontando Svizzera e Svezia, ad esempio, si tende a pensare che la differenza nelle politiche redistributive dei due sistemi sia riconducibile al fatto che la prima evidenzia l'autonomia locale, mentre la seconda evidenzia l'uguaglianza. È proprio così che Assar Lindbeck spiega perché la Svizzera non ha sviluppato un elaborato sistema di ridistribuzione della ricchezza come quello svedese. Identifica come colpevoli tre caratteristiche del sistema svizzero: (1) la Svizzera tende ad essere governata da ampi governi di coalizione piuttosto che da un unico partito; (2) il frequente ricorso al sistema referendario garantisce che benefici e costi siano considerati insieme; *Giornale di economia pubblica* 28, dicembre 1985). Questo paragone però non coglie il punto che in Svezia la più ampia redistribuzione della ricchezza sociale era essa stessa un prodotto di un relativo consenso nazionale, così come lo sono i fatti politici che esprimono tale consenso (ad esempio, un governo di lunga durata da parte di un unico partito, le cui politiche redistributive non sembravano richiedere referendum). Non c'è motivo di suggerire che un simile consenso sulla natura della redistribuzione non possa sorgere nell'anarchia. Una coerente logica anarchica, come qui presentata, mentre non privilegia il consenso rispetto alla libertà e al volontarismo, non può essere logicamente opposta al consenso se e quando emerge attraverso la persuasione.

6. Vedi sezione sul bene comune.

7. Tali spazi potrebbero esistere e dovrebbero funzionare come luoghi di formazione per una socialità anarchica, solo se abitati da coloro che desiderano essere in essi e nessun altro. Affinché l'anarchia sia filosoficamente coerente, dopotutto, bisogna postularla come base

principio che le pratiche e i pensieri anarchici non possono essere imposti a coloro che preferirebbero che fossero organi rappresentativi o leader a decidere per loro.

8. Emile Durkheim, "Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali zioni", in*Sulla moralità e la società: scritti selezionati*, 149–163 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 163.

9. Jean-Marie Lehn (p. 251) arriva a questa domanda fondamentale attraverso ex- esplorando l'autorganizzazione nell'universo attraverso la lente della chimica supermolecolare, ma non è richiesta alcuna conoscenza di tale approccio per apprezzare la rilevanza dell'intuizione per i nostri scopi qui. Vedi il suo "Chimica supermolecolare: dall'informazione molecolare verso l'auto-organizzazione e la materia complessa",*Rapporti sui progressi in fisica*67 (2004): 249–65.

10. Per una buona discussione di questa storia vedi Jacques Roumani, "Dalla Repubblica alla Jamahiriya: la ricerca della Libia per la comunità politica",*Diario del Medio Oriente*37, n. 2 (primavera 1983).

11. Per alcune descrizioni della vita sociale durante il periodo, vedi Qais al-Nouri, "The Impact of the Economic Embargo on Iraqi Families Re-structuring of Tribes, Socio-economic Classes and Households",*Rivista di studi comparativi sulla famiglia*, 28 (estate 1997): 99–112.

12. Ancora una volta, il fatto che queste identità settarie o comunitarie difficilmente esprimessero lealtà primarie è evidente nel fatto che l'Iraq aveva nel ventesimo secolo diversi grandi partiti politici con membri e dirigenti reclutati in varie comunità e regioni, e che i matrimoni misti non corrispondevano facilmente al quadro demografico così evidenziato dall'occupazione. Il fatto che non ci fosse nulla di naturale nell'identità settaria è evidente nell'enorme violenza necessaria per mettere in atto l'equazione settaria.

13. Per un'elaborazione più completa di questa discussione, vedere Mohammed Bamyeh, "Fluid Solidarities: Affiliations beyond the Nation", in*Nazionalismo e globalismo*, ed. James Goodman e Paul James (New York: Routledge, 2007), da cui è estratta la seguente discussione.

14. Questo deve essere chiaramente distinto dalla religione politica o politicizzata, che riguarda meno l'esperienza spirituale che il dominio politico e strumentale. Sto usando il termine*spiritualità*in senso lato riferirsi all'insieme dei modi riflessivi con cui si interroga la questione della propria esistenza.

15. Altre ideologie, come il nazionalismo o il socialismo, possono offrire certe altre combinazioni di valori, anche se le loro spiegazioni di*Dasein*possono essere periferiche e il loro senso di universalità strettamente legato alla loro concezione degli interessi.

16. Questo punto è effettivamente sollevato da un eminente storico della democrazia, il quale sostiene che la democrazia, se vuole sopravvivere, deve essere reinventata in modi nuovi che si adattino meglio alle realtà globali. Vedi John Markoff, "Chi costruirà l'ordine globale?" In *Democrazia transnazionale in prospettiva critica e comparata*, ed. Bruce Morrison, 19-36 (Londra: Ashgate, 2004). Per importanti discussioni correlate si veda anche Teivo Teivainen, "Towards a Democratic Theory of the World-System: Democracy, Territoriality, and Transnationalization",*Journal of World-Systems Research*VI, (inverno 2000): 706–25; e James Anderson, ed.,*Democrazia transnazionale: spazi politici e valichi di frontiera* (New York: Routledge, 2002).

17. Tocqueville ha fondato questa visione sulla sua osservazione che la democrazia, in un certo senso tirannia della maggioranza, tende a generare conformità all'opinione pubblica e al

sentendo che il sistema, poiché sembra scaturito dalla volontà del cittadino, non può essere contestato allo stesso modo in cui potrebbe esserlo un dispotismo esplicito.

18. Queste sono ovviamente tutte condizioni estreme, poiché si può facilmente proporre che anche dove la società di massa è più irascibile ci sia ancora una società civile efficace, o che anche quando lo stato è più potente richieda per certi progetti il consenso della società civile , e così via. Le tabelle, tuttavia, mirano a riassumere grandi tendenze isolando i "tipi ideali" e il loro uso è quindi utile per rivelare tendenze predominanti piuttosto che associazioni esatte.

19. Per alcuni studi sulle democrazie partecipative all'interno di ordini esistenti che tuttavia non avallano l'idea di anarchia, si veda Archon Fung e Erik Olin Wright, eds., *Approfondimento della democrazia: innovazione istituzionale nella governance partecipativa emancipata*(Londra: Verso, 2003).

20. Per una difesa filosofica più estesa di questa idea, vedi Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*(Chicago: University of Chicago Press, 2005).

21. Un buon esempio di questa neutralità morale è la prima risoluzione della Lavender Alliance a Cambridge, Massachusetts, diversi anni fa sulla questione del matrimonio gay. Piuttosto che chiedere un "diritto" al matrimonio gay, l'Alleanza ha solo chiesto allo stato di adottare un approccio moralmente neutrale al matrimonio. Allo stato quindi non è stato chiesto esplicitamente di avallare alcuna posizione o concedere nuovi diritti, ma solo di astenersi dal moralismo. Si può anche notare come tale posizione vada oltre la separazione tra Chiesa e Stato, separando di fatto la moralità stessa dallo Stato. Per un'analisi di quell'episodio in questo senso, si veda Randall Halle, “Political Organizing and the Limits of Civil Rights”, in*Famiglie queer, politica queer: sfidare la cultura e lo stato*, ed. Mary Bernstein e Renate Reman, 379–96 (New York: Columbia University Press, 1999).

22. Il dono e il mercato qui dovrebbero essere intesi come forme complementari piuttosto che alternative di scambio. Nella stessa cultura, ad esempio, la guarigione e l'educazione possono rimanere governate dal dono piuttosto che dall'etica del mercato, anche dopo che altri oggetti sono stati scambiati secondo condizioni di mercato. A volte una comunità può resistere allo scambio di un bene essenziale in qualsiasi forma diversa da quella di un regalo anche dopo enormi pressioni di mercato, come mostra Christine Gailey nel caso delle Isole Tongan, dove ci è voluto un intero secolo in più per il cibo che per altri scambi articoli da scambiare in base al mercato piuttosto che ai termini del regalo. Vedi Christine Ward Gailey, *Parentela alla regalità: gerarchia di genere e formazione dello stato nelle isole Tongan*(Austin: University of Texas Press, 1987).

23. Per una classica formulazione letteraria di questo tema si veda quella di Abdelrahman Munif *Le città del sale*(New York: Vintage, 1987), dove uno dei pilastri di uno stato moderno e oppressivo è un medico moderno, che lavora a pagamento, che sostituisce il guaritore tradizionale, lavorando sulla base del dono. La novità della concezione moderna della guarigione è registrata dall'emiro prestastato quando viene a sapere dell'arrivo del nuovo medico: "Se trai profitto dalla malattia, da dove verrebbe la salute?"

24. La maggior parte degli anarchici del diciannovesimo secolo erano fortemente concentrati sulle questioni economiche e sottolineavano l'uguaglianza mentre militavano contro il capitalismo. Questa posizione, per quanto comprensibile, purtroppo ha portato a oscurare la preoccupazione più fondamentale dell'anarchia, che è l'opposizione allo stato oa qualsiasi ordine politico centralizzato.

25. Lo storico Fernand Braudel fa questa importante distinzione, che purtroppo sembra essere sfuggita alla maggior parte dei commentatori. Vedi Fernand Braudel,

Civiltà e capitalismo, XV-XVIII secolo, 3 voll., trad. Siân Reynolds (New York: Harper & Row, 1982).

26. Pietro Kropotkin,*Aiuto reciproco: un fattore in evoluzione*(Londra: William Heinemann, 1910): 297–98.

27. Esiste ormai una discreta letteratura su questo argomento. Vedi in particolare le opere di Teivo Teivainen, Muhammad Yunus, Sousa Boaventura Santos, Jai Sen e Peter Waterman, Jackie Smith e Marina Karides et al., tra gli altri.

28. Esiste già un certo riconoscimento di questo principio in molti paesi e città, che si traduce nel dare ai non cittadini residenti il diritto di voto alle elezioni locali. Ciò non significa che abbiano pieni diritti di cittadinanza. Eppure mostra come le nuove realtà sociali comincino a richiedere l'adeguamento dei dogmi legali, anche se lentamente.

29. Un buon esempio recente di tale processo è l'evoluzione di Internet come una sorta di esperimento anarchico su scala globale. (Per una buona esplorazione della sua storia in termini di idea di autorità privata o locale all'interno di una rete globale, vedi Debora Spar.) Naturalmente sappiamo bene che le origini di Internet risiedono negli interessi della pianificazione militare, ma il punto è così che si è evoluto in qualcosa di completamente diverso, proprio per un concetto alla base del suo design che evidenziava la mancanza di centralità. Il fatto che le regole e le leggi di questo mezzo si siano evolute in un processo alquanto incontrollato ma anche negoziato imita alcune delle caratteristiche dell'ordine spontaneo senza gerarchia. Così la storia di Internet può in un certo senso offrire un modello di un ordine globale che comprende l'anarchia come la sua forma di organizzazione più adatta. Vedi Debora L. *Autorità privata e affari internazionali*, ed. A. Claire Cutler, Virginia Haufler e Tony Porter, 31–51 (Albany: State University of New York Press, 1999).

30. Ho esplorato questi principi più a lungo in "L'ordine globale e le strutture storiche di*Dar al Islam*," In*Ripensare il globalismo*, ed. Manfred Steger, 217–30 (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003).

31. È tempo di chiarire ancora una volta che l'anarchia, per come la intendo io, non può essere autoconsistente se mantiene l'uguaglianza economica come principio primario. È davvero una contraddizione in termini pensare in questo modo, dal momento che garantire questo tipo di uguaglianza richiederà, paradossalmente, istituzioni altamente invadenti e, per estensione, autoritarie. Questa contraddizione è stata davvero la principale debolezza logica dell'anarchismo storico.

Bibliografia

Abele, Teodoro.*Perché Hitler è salito al potere*.Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Abu-Lughod, Janet.*Prima dell'egemonia europea: il sistema mondiale 1250–1350 d.C.* New York: Oxford University Press, 1991.

Achebe, Chinua.*Formicai della savana*.New York: ancoraggio, 1988.

Adams, James Ring.*I segreti della rivolta fiscale*.New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984.

Adkins, AWH "Il mondo omerico". In*Dai molti all'uno*.Itaca: Cornell Stampa universitaria, 1970.

Agamben, Giorgio.*Stato di eccezione*.Chicago: University of Chicago Press, 2005. Alber, Jens.*Von Armenhaus zum Wohlfahrstaat*.Francoforte sul Meno: Campus Verlag, 1982.

Alberto, Michele.*Parecon: la vita dopo il capitalismo*.Londra: verso, 2004.

Anderson, James, ed.,*Democrazia transnazionale: spazi politici e valichi di frontiera.* New York: Routledge, 2002.

Asakawa, Kan'ichi.*La prima vita istituzionale del Giappone: uno studio della riforma del 645 ANNO DOMINI*.New York: Paragone, 1963 [1903].

Bagdikian, Ben H.*Il monopolio dei media*.Boston: Faro, 2000.

Bachtin, Mikhail M.*L'immaginazione dialogica: quattro saggi*.Austin: Università del Texas Stampa, 1981.

Bakunin, Michail.*Bakunin sull'anarchismo*. Edito e tradotto da Sam Dolgoff. Montréal: Rosa Nera, 1980.

Bamyeh, Mohammed A. "Il caos e i condotti della comprensione".*Semiot-sociale ics*11, n. 1 (2001): 5–21.

— — — . "Dialettica dell'Islam e modernità globale".*Analisi sociale*43, n. 3 (2002): 81–101.

— — —.*I fini della globalizzazione*.Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

— — — . "Solidarietà fluide: affiliazioni oltre la nazione". In *Nazionalismo e globalismo*, a cura di James Goodman e Paul James, 155–167. New York: Routledge, 2007.

— — — . "L'ordine globale e le strutture storiche di *Dar al Islam*." In *Ripensare il globalismo*, a cura di Manfred Steger, 217–30. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003.

— — — . "Vita e visione sotto la globalizzazione". *Ripensare il marxismo* 13, n. 3/4 (autunno/inverno 2001): 199–208.

— — — . *Della morte e del dominio: i fondamenti esistenziali del governo.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

— — — . *Le origini sociali dell'Islam: mente, economia, discorso.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Battuta, Ibn. *Viaggi d'ibn Battuta.* 3 volumi. Parigi: Éditions Anthropos, 1969 [1325–1353].

Beck, Ulrich ed Elisabeth Beck-Gernsheim. "Nicht Autonomie, sondern Bastelbio-Grafie." *Zeitschrift für Soziologie* 22, n. 3 (1993): 178–87.

Bell, Daniele. *Le contraddizioni culturali del capitalismo.* New York: Di base, 1996. Bickel, Alexander. *La morale del consenso.* New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1975.

Blair, Harry W., ed. *Lo sviluppo rurale può essere finanziato dal basso? Risorsa locale Mobilitazione in Bangladesh.* Dacca, Bangladesh: University Press, 1989. Bobbitt, Philip. *Lo scudo di Achille: guerra, pace e corso della storia.* New York: Knopf, 2002.

Bookchin, Murray. "Tesi sul municipalismo libertario". In *I giornali anarchici*, a cura di Dimitrios I. Roussopoulos, 9–22. Montréal: Black Rose, 1986. Boyd, Catherine Evangeline. *Decime e parrocchie nell'Italia medievale: le radici storiche di un problema moderno.* Itaca, New York: Cornell University Press, 1952.

Bracevic, Andrew J. *Impero americano: le realtà e le conseguenze della diplomazia statunitense macy.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

Braudel, Fernando. *Civiltà e capitalismo, XV-XVIII secolo*. 3 volumi. Trans-di Siân Reynolds. New York: Harper & Row, 1982.

Brown, Susan Love, ed. *Comunità intenzionale: una prospettiva antropologica*. Albany: State University of New York Press, 2001.

CarsonEmmett D. *Il libro dei fatti sugli appelli di beneficenza* .Washington, DC: Centro comune per la stampa di studi politici, 1989.

Cheah, Pheng, "Il cosmopolitico: oggi". In *Cosmopolitica: pensare e sentire Oltre la Nazione*, a cura di Pheng Cheah e Bruce Robbins, 20–41. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

Clanchy, MT *Dalla memoria alla documentazione scritta: Inghilterra 1066–1307.* Oxford: nero-beh, 1993.

Coker, FW *Teorie organismiche dello Stato: interpretazioni ottocentesche del Stato come Organismo o come Persona.* New York: Columbia University, 1910. Colas, Dominique. *Società civile e fanatismo: storie siamesi*. Tradotto da Amy Jacobs. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

Couldry, Nick e James Curran, eds., *Contestare il potere dei media: media alternativi in un mondo in rete.* Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003.

Cox, Gary W.*Far contare i voti: il coordinamento strategico nel sistema elettorale mondiale temi.*Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Crozier, Michel, Samuel Huntington e Jōji Watanuki, eds.*La crisi della democrazia racy: Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione Trilaterale.*New York: Stampa dell'Università di New York, 1975.

Dorussen, Han e Michaell Taylor, eds.*Voto economico.*Londra: Routledge, 2002.

Drury, Shadia.*Alexandre Kojève: Le radici della politica postmoderna.*New York: S. Martini, 1994.

Durkheim, Emile. "Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali". In *Sulla moralità e la società: scritti selezionati*, 149–63. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Eichengreen, Barry e Peter H. Lindert, eds.*La crisi del debito internazionale nella storia cal Prospettiva.*Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1989.

Elia, Norberto.*Über den Prozess der Zivilisation.*2 volumi. Basilea: Haus zum Falken, 1939.

Enzensberger, Hans Magnus. “Baukasten zu einer Theorie der Medien.”*Kursbuch*20 (1970): 91–128.

Esacco, Farid.*Corano, liberazione e pluralismo: una prospettiva islamica dell'interreligiosità Solidarietà contro l'oppressione.*Oxford: Oneworld, 1997.

Eulau, Heinz e Michael S. Lewis-Beck, eds.*Condizioni economiche e risultati elettorali arriva: gli Stati Uniti e l'Europa occidentale.*New York: Agatone, 1985. Ferguson, James.*La macchina antipolitica: "sviluppo", depoliticizzazione e consolidamento potere reaucratico in Lesotho.*Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Ferguson, Thomas e Joel Rogers.*Svolta a destra: il declino dei Democratici e del Il futuro della politica americana.*New York: Hill e Wang, 1986.

Fishkin, James S.*La voce del popolo.*New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1995.

Foucault, Michele.*Potere: gli scritti essenziali di Foucault.*Volume 3. A cura di James D. Faubion. New York: la nuova stampa, 2000.

Franco, Tommaso.*Qual è il problema con il Kansas?*New York: libri metropolitani, 2004.

Friedmann, Milton.*Capitalismo e Libertà.*Pressa dell'Università di Chicago, 2000 [1962].

Fukuyama, Francesco.*La fine della storia e l'ultimo uomo.*New York: Stampa libera, 1992.

Fung, Archon e Erik Olin Wright, eds.*Deepening Democracy: innovazione istituzionale zione nella governance partecipativa emancipata.*Londra: Verso, 2003.

Furet, Francesco.*Interpretare la Rivoluzione Francese.*Cambridge: Università di Cambridge Stampa, 1978.

Gailey, Christine Ward.*Parentela alla regalità: gerarchia di genere e formazione dello stato in le Isole Tongane.*Austin: University of Texas Press, 1987.

Galtung, Johan e Richard C. Vincent.*Glasnost globale: verso un nuovo mondo dell'informazione zione e comunicazione Ordine?*Cresskill, NJ: Hampton Press, 1992. Giddens, Anthony.*Le conseguenze della modernità.*Stanford, California: Stanford University sity Press, 1990.

Godwin, Guglielmo. *Inchiesta sulla giustizia politica*. Toronto, Ontario: Università di Toronto Press, 1969 [1793].

Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*. Tradotto da Joseph Buttigieg e Antonio Callari. New York: Columbia University Press, 1992.

Guerin, Daniel. *Anarchismo: dalla teoria alla pratica* . Tradotto da Mary Klopper. Nuovo York: Rassegna mensile Press, 1970.

— — — , ed. *Niente dei, niente padroni.* San Francisco: AK Press, 1997.

Guha, Ranajit. *Aspetti elementari dell'insurrezione contadina nell'India coloniale.* Durham, NC: Duke University Press, 1999.

Habermas, Jurgen. *La teoria dell'azione comunicativa*. 2 volumi. Tradotto da Tommaso McCarthy. Boston: faro, 1984, 1987.

Haggard, Stephan e Robert R. Kaufmann. *L'economia politica della transizione democratica zioni.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Haggard, Stephan e Steven B. Webb, eds. *Votare per la riforma: democrazia, politica Liberalizzazione e aggiustamento economico.* New York: Oxford University Press,

1994. Halle, Randall. "Organizzazione politica e limiti dei diritti civili". In *Queer Famibugie, Queer Politics: Challenging Culture and the State*, a cura di Mary Bernstein e Renate Reman, 379–96. New York: Columbia University Press, 1999.

— — — . *Filosofia sociale queer: letture critiche da Kant ad Adorno*. Urbana: University of Illinois Press, 2004.

Hardt, Michael e Antonio Negri. *Impero.* Cambridge, Massachusetts: Università di Harvard Stampa, 2000.

Hart, BH Liddell. *Storia della seconda guerra mondiale*. Cambridge, Massachusetts: Da Capo, 1999.

von Hayek, Friedrich A. *Individualismo e ordine economico.* Chicago: Università di Stampa di Chicago, 1948.

— — — . *Studi in Filosofia, Politica ed Economia.* Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Hays, Samuel P. “Lo stato sociale e la pratica democratica negli Stati Uniti dalla seconda guerra mondiale”. In *La costruzione sociale della democrazia, 1870–1990*, a cura di George Reid Andrews e Herrick Chapman, 267–90. New York: Stampa dell'Università di New York, 1995.

Hegel, GWF *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In *Gesammelte Werke*, vol. 7. Francoforte sul Meno: Suhrkamp, 2000.

— — — . *La fenomenologia dello spirito*. Tradotto da AV Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Herman, Edward S. e Noam Chomsky. *Consenso di produzione: il politico Economia dei mass media.* New York: Panteon, 2002.

Hirschmann, Albert O. *Le passioni e gli interessi: argomenti politici per il capitalismo prima del suo trionfo.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.

— — — . *La retorica della reazione: perversità, futilità, pericolo.* Cambridge, Massachusetts: Belknap, 1991.

Hobsbawm, Eric. *L'età dell'impero: 1875-1914*. New York: annata, 1989.

— — — . *Nazioni e nazionalismo dal 1780.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

von Homboldt, Guglielmo. *La sfera e i doveri del governo.* Londra: John Chapuomo, 1854 [1792].

Ilchman, Warren F., Stanley N. Katz e Edward L. Queen II, eds.*La filantropia nel Tradizioni del mondo.*Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Johnson, Chalmers.*I dolori dell'Impero: il militarismo,La segretezza e la fine del repubblico.*Londra: metropolitana, 2004.

Kant, Emanuele.*Pace perpetua.*New York: Liberal Arts Press, 1957. Kapuscinski, Ryszard.*L'imperatore: la caduta di un autocrate*. Tradotto da Guglielmo Marchio e Katarzyna Mroczkowska-Marchio. San Diego, California: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

Kautilya.*Arthasastra*. Tradotto da Shamasastry. Mysore, India: Mysore, 1961. Keohane, Robert O. "Governance globale e responsabilità democratica". In*Tam-Globalizzazione: frontiere della governance*, a cura di David Held e Mathias Koenig-Archibugi. Cambridge, Massachusetts: Polity, 2003.

Khalidi, Tarif.*Pensiero storico arabo nel periodo classico.*Cambridge: Cambridge Stampa universitaria, 1994.

Chiara, Michael T.*Sangue e petrolio: i pericoli e le conseguenze della crescita americana Dipendenza dal petrolio importato.*New York: Libri metropolitani, 2005. Kleppner, Paul.*Chi ha votato? Le dinamiche dell'affluenza elettorale, 1870-1980.*Nuovo York: Prager, 1982.

Kriesi, Hanspeter.*Mobilitazione politica e cambiamento sociale: il caso olandese in Comprospettiva parativa.*Aldershot, Regno Unito: Avebury, 1993.

Kropotkin, Pietro.*Scienza moderna e anarchismo*. Boston: Elibron, 2006 [1903].

— — — .*Aiuto reciproco: un fattore in evoluzione*. Londra: William Heinemann, 1910.

Lehn, Jean-Marie. "Chimica supermolecolare: dalle informazioni molecolari a-reparti Autorganizzazione e Materia Complessa."*Rapporti sui progressi in fisica*67 (2004): 249–65.

Lein, Haakon. "Sviluppo infrastrutturale e mobilitazione delle risorse locali in Faridpur.» In*Lo sviluppo rurale può essere finanziato dal basso? Mobilitazione delle risorse locali in Bangladesh*, a cura di Harry W. Blair, 152–86. Dacca, Bangladesh: University Press, 1989.

Levi, Margherita.*Di Regola e Entrate.*Berkeley: University of California Press, 1988.

Lewis-Beck, Michael S.*Economia ed elezioni: le principali democrazie occidentali.*Anna Pergolato: University of Michigan Press, 1988.

Lijphart, Arend.*Democrazia nelle società plurali: un'esplorazione comparativa.*Nuovo paradiso, Conn.: Yale University Press, 1977.

Lindbeck, Assar. "Politica di ridistribuzione ed espansione del settore pubblico". *Giornale di economia pubblica*28 (dicembre 1985): 309–28.

Lindenfeld, David F.*L'immaginazione pratica: la scienza tedesca dello Stato nel XIX secolo.*Chicago: University of Chicago Press, 1997. Locke, John.*Secondo trattato di governo.*Indianapolis, Indiana: Hackett, 1980. Lovelace, Douglas C., Jr.*L'evoluzione negli affari militari: plasmare il futuro US Armed Forze.*Carlisle Barracks, Pennsylvania: Istituto di studi strategici, 1997.

McDonald, Giacomo.*Una nazione libera profondamente indebitata: le radici finanziarie della democrazia.*Nuovo York: Farrar, Straus e Giroux, 2003.

Machiavelli, Niccolò.*Il principe*. Tradotto da Harvey C. Mansfield. Chicago: Università di Chicago Press, 1998.

Maloney, John, ed.*Debito e deficit: una prospettiva storica.*Cheltenham, Regno Unito: Edward Elgar, 1998.

Markoff, Giovanni. *Onde della democrazia: movimenti sociali e cambiamento politico.* Mille Oaks, California: Pine Forge Press, 1996.

— — — . "Chi costruirà l'ordine globale?" In *Democrazia transnazionale in prospettiva critica e comparata: la portata della democrazia riconsiderata*, a cura di Bruce Morrison, 19–36. Londra: Ashgate, 2004.

Marshall, TH *Classe, cittadinanza e sviluppo sociale.* Garden City, NY: Doppia- giorno, 1964.

Marx, Carlo. *Il Diciottesimo Brumaio di Luigi Bonaparte.* New York: Internazionale Editori, 1963.

Maspero, Henri e Étienne Balazs. *Storia e istituzioni della Cina.* Parigi: presse Università di Francia, 1967.

Mathias, Peter e Patrick O'Brien. "La tassazione in Gran Bretagna e in Francia, 1715–1810: un confronto tra l'incidenza sociale ed economica delle tasse riscosse per il governo centrale. *Giornale di storia economica europea* 5 (1976): 601–50.

McChesney, Robert W. *Rich Media, Povera Democrazia.* New York: New Press, 2000.

McChesney, Robert W., Russell Newman e Ben Scott, eds. *Il futuro dei media: Resistenza e riforma nel XXI secolo.* Saint Paul, Minn.: Sette Storie, 2005. McWilliams,

Carey. *California: la grande eccezione.* Santa Barbara, California: Pellegrino Smith, 1976.

Merton, Robert K. *Persuasione di massa: la psicologia sociale di un vincolo di guerra.* Nuovo York: Harper, 1946.

Michele, Roberto. *Partiti politici: uno studio sociologico della democrazia moderna.* New York: Heartst, 1915.

Migdal, Joel S. *Società forti e Stati deboli: relazioni Stato-società e Stato Capacità nel Terzo Mondo.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988. Mitchell,

Timothy. *Regola degli Esperti: Egitto, Tecno-Politica, Modernità.* Berkeley: Università sito della California Press, 2002.

Montesquieu. *Lo spirito delle leggi*. Tradotto da Thomas Nugent. New York: mezzo- nero, 1949.

Moore, Barrington. *Origini sociali della dittatura e della democrazia: signore e contadino in la creazione del mondo moderno.* Boston: Beacon Press, 1967.

Morrison, Bruce, ed. *Democrazia transnazionale in prospettiva critica e comparata: La portata della democrazia riconsiderata.* Londra: Ashgate, 2004.

Munif, Abdelrahman. *Le città del sale*. New York: annata, 1987.

Al-Muradi, Muhammad ibn al-Hasan. *Al-Siyasah aw al-Isharah fi Tadbir al-Imarah*. A cura di Sami An-Nashshar. Casablanca: Dar Ath-Thaqafah, 1981. Muravchik, Joshua. *Il paradiso in terra: l'ascesa e la caduta del socialismo* .San Francisco: Libri Incontro, 2003.

Thiong'o, Ngugi wa. *Diavolo sulla Croce*. Londra: Heinemann, 1982.

Nietzsche, Federico. *Così parlò Zarathustra*. Tradotto da Graham Parker. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Norpoth, Helmut, Michael S. Lewis-Beck e Jean-Dominique Lafay, eds. *economico ics e politica: il calcolo del sostegno.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

al-Nuuri, Qais. "L'impatto dell'embargo economico sulle famiglie irachene: ristrutturazione turing di tribù, classi socio-economiche e famiglie. *Rivista di studi comparativi sulla famiglia* 28 (estate 1997): 99–112.

Nozick, Roberto.*Anarchia, Stato e Utopia.*New York: di base, 1974.
Odendhal, Teresa.*La carità inizia a casa: la generosità e l'interesse personale tra i Elite antropica.*New York: di base, 1990.
Panitch, Leo.*Rinnovare il socialismo: democrazia, strategia e immaginazione.*Masso, Colo.: Westview, 2001.
Pharr, Susan J. e Robert D. Putnam, eds.*Democrazie disamorate: cosa c'è di preoccupante i Paesi della Trilaterale?*Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000. Pollard, William L.
*Uno studio sull'auto-aiuto dei neri.*San Francisco: R&E Research Association ates, 1978.
Prestowitz, Clyde.*Nazione canaglia: l'unilateralismo americano e il fallimento della buona intenzione zioni.*New York: di base, 2003.
Prince, Russ Alan e Karen Maru File.*I sette volti della filantropia: una nuova approach a Coltivare grandi donatori.*San Francisco: Jossey-Bass, 1994. Proudhon,
Pierre-Joseph.*Cos'è la proprietà?*Cambridge: Cambridge University Press, 1994 [1840].
PutnamRobert D.*Far funzionare la democrazia: tradizioni civiche nell'Italia moderna*. Princeeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
Rai, Milano.*Piano di guerra Iraq: dieci ragioni contro la guerra.*Londra: Verso, 2002. Rouland,
Norbert.*L'Etat français et le pluralisme: Histoire politique desstitutions publiques (da 476 a 1792).*Parigi: O. Jacob, 1995.
Romeni, Jacques. "Dalla Repubblica alla Jamahiriya: la Libia alla ricerca di una politica politica comunità".*Diario del Medio Oriente 37*, NO. 2 (primavera 1983): 151–68.
Roy, Olivier.*Il fallimento dell'Islam politico.*Cambridge, Massachusetts: Università di Harvard Stampa, 1994.
Rushdie, Salman.*L'ultimo sospiro del moro.*Londra: Jonathan Capo, 1995.
Sandel, Michael J. "La Repubblica procedurale e il sé libero".*Politico Teoria*12, n. 1 (1984): 81–96.
Sassen, Saskia.*La mobilità del lavoro e dei capitali: uno studio sugli investimenti internazionali e flusso di lavoro.*Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Santos, Sousa Boaventura.*L'ascesa della sinistra globale: il World Social Forum e Al di là.*Londra: Zed, 2006.
Schmitt, Carlo.*Der begriff des politischen.*Berlino: Duncker & Humblot, 1963 [1932].
Scott, James C.*Dominio e arti della resistenza: trascrizioni nascoste.*Nuovo paradiso, Conn: Yale University Press, 1990.
— — — .*Vedere come uno stato: come sono falliti alcuni schemi per migliorare la condizione umana* .New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1998. Sen, Amartya K.*Sviluppo come Libertà.*New York: ancoraggio, 2000.
— — — . "Rational Fools: una critica dei fondamenti comportamentali della teoria economica".*Filosofia e affari pubblici*6, n. 4 (estate 1977): 317–44.
Sen, Jai e Peter Waterman, eds.*Forum sociale mondiale: sfidare gli imperi.*Lunvero: Black Rose, 2007.
Sennett, Riccardo.*La corrosione del carattere: le conseguenze personali del lavoro nel Nuovo capitalismo.*New York: WW Norton, 2000.
Schram, Arthur.*Comportamento degli elettori in prospettiva economica.*Berlino: Springer, 1991.
Schumpeter, Joseph. "La crisi dello Stato fiscale". In*L'economia e la sociologia di Capitalismo*, a cura di Richard Swedberg, 99–140. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991 [1918].

Shalom, Stephen R. "ParPolity: visione politica per una buona società". 16 settembre, 2008 su www.zmag.org/znet/viewArticle/4957.

Sklair, Leslie. *Globalizzazione: il capitalismo e le sue alternative*. Oxford: Università di Oxford Stampa, 2002.

Smethurst, Richard J. "Il primo esperimento del Giappone con la democrazia, 1868-1940". In *La costruzione sociale della democrazia, 1870–1990*, a cura di George Reid Andrews e Herrick Chapman, 74–77. New York: Stampa dell'Università di New York, 1995. Smith,

Adam. *La ricchezza delle nazioni*. A cura di Andrew Skinner. Harmondsworth, Regno Unito: Pinguino, 1976.

Smith, Jackie, et al. *Democrazia Globale e Forum Sociale Mondiale*. Masso, Colo.: Paradigma, 2007.

Snyder, Jack. *Miti dell'impero: politica interna e ambizione internazionale*. Itaca, New York: Cornell University Press, 1991.

Spar, Debora L. "Perso nello spazio (cibernetico): le regole private del commercio online". In *Autorità privata e affari internazionali*, a cura di A. Claire Cutler, Virginia Haufler e Tony Porter, 31–51. Albany: State University of New York Press, 1999.

Stephenson, Carlo. *Tassazione e rappresentanza nel Medioevo*. Cambridge, Massachusetts: Houghton Mifflin, 1929.

Stirner, Max. *L'ego e il suo*. Tradotto da Steven T. Byington. New York: Benjamin R. Tucker, 1907 [1844].

I Sukraniti. New York: AMS, 1974 [Allahabad, 1914].

Suter, Cristiano. *Cicli del debito nell'economia mondiale: prestiti esteri, crisi finanziaria e Saldi di debiti, 1820–1990*. Boulder, Colorado: Westview, 1992.

al-Tartushi, Abu Bakr Muhammad Ibn al-Walid. *Siraj al-Muluk*. Beirut: Dar Sader, 1995.

Taylor, Carlo. *Fonti del sé: la creazione dell'identità moderna*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Teivainen, Teivo. *Entra nell'economismo, esci dalla politica: gli esperti, la politica economica e il età alla democrazia*. Londra: Zed, 2002.

— — — . "Il politico e la sua assenza nel Forum sociale mondiale: implicazioni per la democrazia". *Sviluppo e dialogo*, NO. 47 (2007): 69–79.

— — — . "Verso una teoria democratica del sistema-mondo: democrazia, territorialità e transnazionalizzazione". *Journal of World-Systems Research* VI, (Inverno, 2000): 706–25.

Tilli, Carlo. "La democrazia è un lago". In *La costruzione sociale della democrazia, 1870–1990*, a cura di George Reid Andrews e Herrick Chapman, 365–87. New York: Stampa dell'Università di New York, 1995.

de Tocqueville, Alessio. *Democrazia in America*. Tradotto da Arthur Goldhammer. New York: Biblioteca d'America, 2004.

— — — . *L'Antico Regime e la Rivoluzione*. Tradotto da Alan Kahan. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Tostensen, Arne, Inge Tvedten e Mariken Vaa, eds. *La vita associativa in Africa Città: risposte popolari alla crisi urbana*. Uppsala, Svezia: Istituto dell'Africa nordica, 2001.

Tulchin, Joseph S., con Amelia Brown, eds. *Governance democratica e inclusione sociale uguaglianza*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 2002.

Vogt, Ludgera. “Wählen in der Multioptionengesellschaft.” In *Wahl-Kämpfe: Betrachtungen über ein demokratisches Ritual*, a cura di Andreas Dörner e Ludrega Vogt, 116–140. Francoforte: Suhrkamp, 2002.

Wallace, David. *Sistema politico chauceriano: lignaggi assolutisti e forme associative in ghiandola e l'Italia*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.

Valzer, Michael. "Sul ruolo del simbolismo nel pensiero politico". *Scienze Politiche Trimestrale* LXXXI, n. 2, (1967): 191–204.

Ward, Colin. *Anarchia in azione*. Londra: Freedom Press, 1982.

Watt, William Montgomery. *L'Islam e l'integrazione della società*. Evanston, Illinois: Nord-Western University Press, 1961.

Webber, Carolyn e Aaron Wildavsky. *Una storia della tassazione e della spesa nel Mondo occidentale*. New York: Simon e Schuster, 1986.

Wedeen, Lisa. *Ambiguità del dominio: Politica, retorica e simboli nel contemporaneo rara Siria*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Wildavsky, Aaron. “Un budget per tutte le stagioni? Perché il budget tradizionale dura. *Rassegna della pubblica amministrazione*, NO. 6 (novembre/dicembre 1978): 501–9.

Selvaggio, Oscar. *L'anima dell'uomo sotto il socialismo e altri saggi*. New York: Harper & Fila, 1970.

Verricello, Donald. “L'economia politica della finanza pubblica nel 'Lungo' Settecento Secolo." In *Debito e deficit: una prospettiva storica*, a cura di John Maloney. Cheltenham, Regno Unito: Edward Elgar, 1998.

Wolpert, Giuliano. *Modelli di generosità in America: chi tiene la rete di sicurezza?* Nuovo York: Fondo del ventesimo secolo, 1994.

Beccaccia, Giorgio. *Anarchismo: una storia di idee e movimenti libertari*. Torino, Ont.: Broadview, 2004 [1986].

Banca Mondiale. *Lezioni di riforma fiscale*. Washington: Banca Mondiale, 1991.

Yoffe, Norman e George L. Cowgill, eds. *Il crollo di antichi stati e civilizzazioni*. Tucson: University of Arizona Press, 1991.

Yunus, Maometto. *Creare un mondo senza povertà: affari sociali e futuro del capitalismo*. New York: Affari pubblici, 2008.

Indice

astrazione, 6, 10–12, 29–30, 37, 85, 88-90, 120; e azione, 157, 202; nell'anarchia, 192-193; e stato, 134; e sospetto, 124
Abu-Lughod, Janet,*212*
Achille, 157
azione, 5–7; e astrazione, 157; E conoscenza 14, 62–63, 64n4; e teoria, 8
Adams, James Ring, 97, 125, 179
Adkins, AWH, 157–158
Afghanistan, 56, 112n18
Africa, 93
Agamennone, 157, 159
Alber, Jens, 92
Alberto, Michele, 24n7
Algeria, 93
alienazione: nell'anarchia, 195; e obbligazioni, 155-156, 171, 216; e circolazione, 185n18; e bene comune, 134, 173; e libertà, 165; individuale, 145; e indicare la ragione, 72-74; e fiducia, 121–123; e volontà, 166–168 alleanza, politica di, 134–138 Guerra civile americana, 102, 130 Anabattisti, 61, 68n34
anarchia: e responsabilità, 50–51; e alleanza, 137-138; COME aristocrazia, 219n3; consenso in, 219n5; e concetto di male, 35; e conflitto, 132-133; distinzione dalla democrazia diretta e populismo, 68n35; etica di, 33–34, 197–204; e libertà, 144; e globalizzazione, 206, 215–216, 222n29; storia di 14-24, 221n24, 222n31; e mercati, 210–215; significato di 3–4, 27, 36; e personalità, 153-160; come prassi, 207; filosofia pubblica in, 107, 191-194; e razionalità, 180-183; come scienza, 1, 9–12, 20, 23, 64n4, 163–164, 197, 218; e comunicazione sociale, 194-196; spazi di, 33, 41, 83, 110, 152, 183, 196, 216–218, 219n7; spagnolo, 60; soggetto di, 145–146, 150–151; e sospetto, 124; tempi di, 60-63; transizione in, 208–209; e fiducia, 119-121.*Guarda anche*bene comune, stato
Andalusia, 77
Antigone, 65n5, 110n6
Aragona, 17
Arete, 157, 159, 185n10
Argentina, 21

Aristotele, 129, 140n9
Arthasastra, 79, 174
Asakawa, Kan'ichi, 76
Atatürk, Mustafa Kemal, 89
Atene, 101, 160, 167
Augusto, 81
autorità, pratico, 27–28
Autonome, 60

Bakunin, Michail, 15, 18-19, 25n12, 34, 139n8, 163–165, 184n4
Bataille, Georges, 141n15
Bangladesh, 140n11
Bell, Daniel, 9, 141n15
Bentham, Jeremy, 99
Berlusconi, Silvio,49
Bickel, Alexander, 136
Bobbitt, Filippo, 66n18
Bolscevismo, 17, 20, 73 Bookchin, Murray, 15, 21, 65n7, 153, 156
borghesia, 95
Braudel, Fernand, 221n25
Bruges, 211
Bush, George W., 109

California, 68n35, 108–109, 125, 179
Canetti, Elias, 162
capitalismo, 15, 21, 23, 46; E bene comune, 149; finanza, 97–98; rispetto al mercato, 210–215; e personalità, 32-33; e benessere, 188n32
Carson, Emmett D., 186n28
Cattolicesimo, 82
Cina, 75–76, 110n6, 187n31
Chomsky, Noam, 15, 21
Christiania (Danimarca), 21
Cristianesimo, 81
cittadinanza, 44–45, 135, 200, 215, 222n28
società civile: cittadinanza in, 64; E bene comune, 130, 160; definizione, 71; e democrazia, 170; distinzione dallo stato, 72, 74, 86-90; e solidarietà fluida, 39; e giustizia, 52; e società di massa, 206-207, 221n18; E la sfera pubblica, 191, 194-196; e spazi dell'anarchia, 216-218 classi, come concetto, 166, 189n44
Cleveland, Frederick A., 176 Clinton, Bill, 97
Colas, Dominique, 86-89
Guerra Fredda, 8, 21, 46, 48, 56, 66–67n21, 188n32
bene comune: e carità, 186n28; e circolazione, 167; e la società civile,104; e comunicazione, 173; come comunicazione, 133-134; e competenza, 196; e razionalità individuale, 181-184; orientamento a, 144–145; e diritti, 171–172; e interessi speciali, 129–130, 136, 140n11; e lo stato, 101–102, 174–178; e visibilità, 160
conflitto: nelle colonie americane, 139n4; e consenso, 130; e differenziazione, 119, 127-128; razionale, 133
conformità, 147-148
consociazionalismo, 112n25 Costantinopoli, 95, 175 patriottismo costituzionale, 205–206, 208 cultura del consumo, 58–59

corpo mistico, 85, 134
Crociate, 95

danegeld, 84
Darwin, Charles, 20, 168–169
morte e potere, 48–49, 193–194
democrazia: e responsabilità, 49; costituzionale, 45; cultura della, 131; come dispotismo, 206, 220–221n17; diretto, 68n35, 86; globale, 205, 220n16; storia di, 84, 91-93; liberale, 21; massa, 138, 170, 179; in Medio Oriente, 114n38; e mobilitazione, 102-104, 116n62; come procedura, 135-136, 172; e psicologia, 144; rappresentante, 86-88, 107; e bene sociale, 52; e ragione di stato, 80; e tassazione, 100–101; e fiducia, 119–121, 126, 129; tipi di, 206-207

dialettica, 216
Drury, Shadia, 43 anni
Duggan, Lisa, 34 anni
Durkheim, Émile, 65n11, 171, 197

pensiero economico, 15-18, 22-23, 29, 94, 168, 188, 198, 202, 211
Edoardo I, 100
istruzione, 130, 138, 209–210
efficacia, 104–107
Elias, Norberto, 65n12
emozioni, rivoluzionario, 163–165
Inghilterra: guerra civile in, 96, 102, 123–124; politica coloniale, 112n24; democrazia in, 92, 95; medievale, 82–84; tassazione in, 96–98, 100, 113n27
Engels, Friedrich, 15, 25n16
illuminismo, 14–16, 67n31, 153
Enzensberger, Hans Magnus, 108
Europa: città libere in, 161–162; medievale, 82; evoluzione dello stato in, 85, 91, 95, 98
evoluzione, teoria di, 25n12, 31, 168, 198

fascismo, 21, 35, 56, 199
Ferguson, James, 34
feudalesimo, 83, 95, 161–162
Feuerbach, Ludwig, 13
Fascicolo, Karen, 187n28
Prima Internazionale, 18,
20 Fishkin, James S.,
186n27 Firenze, 211
Foucault, Michel, 6, 13, 34, 78, 110n3, 175
Fourier, Carlo, 15
Francia, 98; società civile in, 105; democrazia nel, 92-93; tassazione storica in, 113n27; medievale, 82–84, 102; rivoluzione in, 102
Franco, Tommaso, 109
Federico (il Grande), 84
libero mercato, 210–215
libertà, 218; dall'alienazione, 165–168; in psicologia della folla, 162-165; e dinamiche storiche, 161-162; significati di, 143–146, 150–151; di movimento, 215; e personalità, 153-160; e volontà, 152–153, 197
Friedman, Milton, 140n12, 211

Gailey, Christine Ward, teoria dei giochi 221n22, 141n20
Germania, 35, 55, 84, 93 Giddens, Anthony, 138n1, 139n7 economia del dono, 185n18, 210, 221n22, 221n23
Gilgamesh, 48-49
globalizzazione, 21–22, 47–48, 204–205, 212–216; anarchico, 215-216; culturale, 38; e democrazia, 93, 220n16; e sistemi politici, 112n22, 204–205
Godwin, William, 4, 14, 140n10
Goldman, Emma, 17-18
Gramsci, Antonio, 139n7, 189n44
Grecia, 93
Guerin, Daniel, 15
corporazioni, 113n31

Habermas, Jurgen, 120, 131, 139n6, 140n13, 140n14, 194, 205
Halle, Randall, 64n5, 221n21
Hamas, 114n38
Hardt, Michael, 25n11
Hayek, Friedrich von, 23 Hays, Samuel, 141n19, 219n4
edonismo, 164–165, 168
Hegel, GWF, 24n6, 51, 64n5, 110n6, 120, 122-123, 126, 139n3
eroismo, 30, 83
Hirschman, Albert O., 131
materialismo storico, 106 storia: nell'anarchia, 191–194; E cambiamento, 204–205; fine di, 12, 141n15
Hobbes, Thomas, 20, 52, 168
Hobsbawm, Eric, 25n9
olocausto, 6-7
Uomo omerico, 157–159
umanità: e idee astratte, 37; determinato, 31; dovere verso, 30; etica di, 197–204; significato di 3, 5–6; come oggetto di pensiero 11, 14;

autoespressivo, 31–33, 36, 40, 104, 208
Humboldt, Wilhelm von, 153–154
Hume, David, 96, 98, 115n48
Huntington, Samuel, 9

Ibn al-Kharrat, 49, 187n29 Ibn Khaldun, 43, 78, 111n11 identità. *Vedere* ideologia della solidarietà, 186n26
immaginazione, 5, 192
imperialismo, 50, 206, 211–212, 215
India, 79, 174
Indonesia, 93, 112n24
istituzioni e idee, 7, 12
internet, 22, 185n15, 222n29
intersoggettività, 167
mano invisibile, 149, 168 Guerra in Iraq, 46, 50, 53–54, 66n20, 112n18, 199–200; 205, 220n12
Islam, 48; in Andalusia, 77; presto, 61, 80; governo in, 184n2; filosofia politica, 42, 49; e fiscalità, 101, 171

Israele, 35
Italia, 49, 82, 102, 116n61, 199

Jackson, Andrea, 125
Giappone, 76, 91-92
Gesù, 81–82
Johnson, Chalmers, 66n17
Joseph, 174–175, 187n30
società giusta, 51–52

Kalilah e Dimnah, 80
Kant, Emanuele, 67–68n31, 96–97, 115n49, 136, 147
Kautilya, 79, 174-175
Kennedy, John F., 139n3
Keohane, Robert, 49
Keynes, John Maynard, 23
Kharijiti, 61, 68n34
Chiara, Michael, 66n20
Kleppner, Paul, 185n22
Kojève, Alexandre, 141n15
Kriesi, Hanspeter, 82
Kronstadt, 73
Kropotkin, Pietro, 4, 15, 20, 22, 168–169, 211

Lacan, Jacques, 86-87
legge, 12, 33-34, 140n10; globale, 215; razionale, 151, 217; e volontà, 147-148
Le Bon, Gustave, 162 Lehn, Jean-Marie, 220n9 Lenin, Vladimir, 19–20, 25n16, 42 Lesotho, 140n11

Levi, Margherita, 111n8
libertarismo, 20, 22-23, 29, 54, 137, 183, 209-210
Libia, 199
mondo della vita, 33
Lijphart, Arend, 112n25
Lindbeck, Assar, 219n5
Lipset, Seymour Martin, 141n15
Locke, John, 90–91, 123, 125, 172
Luigi XIV, 113n27
Lussemburgo, Rosa, 20, 34

Machiavelli, Niccolò, 42–43, 72, 78–80, 95, 103
Maghreb, 78, 165
Mahkno, Nestore, 20
Malatesta, Errico, 218
Manin, Bernardo, 140n13
Mao Zedong, 10, 42
Markoff, Giovanni, 220n16
Marshall, TH, 44, 135 Marx, Karl, 13–16, 19–20, 24n6, 25n16, 32, 88-89
Marxismo, 10, 16, 18-22; e storico cambio, 196, 216; e potere statale, 34, 139-140n8
materialismo, 29, 200–201
Mattia, Pietro, 113n27
società di massa, 103–104, 108; e civile società, 206–207, 221n18; e il bene comune, 130, 169; e psiche, 158-159
Massachusetts, 115n56, 125
Mauss, Marcel, 185n18
Mazzini, Giuseppe, 114n34
McWilliams, Carey, 108

La Mecca, 101, 160
Messico, 20–21
Michel, Roberto, 110n4
Migdal, Joel, 113n29
Montesquieu, 181
Moore, Barrington, 84, 130
Muhammad, 171
Muradi,Muhammad ibn al-Hasan al-, 78-79, 111n14
Muravchik, Giosuè, 15 anni

Napoleone, Luigi, 89
Napoleone Bonaparte, 112n24, 113n27
Nazionalsocialismo, 55
nazionalismo, 220n15; E cosmopolitismo, 114n34; e solidarietà, 38–40, 91, 200; stato, 85-86; teorie di, 13; e traumi, 35
nazismo. *Vedere* Nazionalsocialismo
Negri, Antonio, 25n11
Paesi Bassi, 21, 82-83, 112n24
New England, 105
New York (stato), 57, 96, 125 Nietzsche, Friedrich, 17, 22–23, 29, 87, 197
Nigeria, 93
nichilismo, 165
Nordafrica, 77
Nozick, Robert, 23 anni

Obama, Barak, 205
obiettività, 5
O'Brien, Patrick, 113n27
Odendahl, Teresa, 186n28
società aperta, 51–52
Orwell, George, 17 anni
Owen, Roberto, 15 anni

Parigi, 18, 48, 163-164
Filippo IV, 94
Platone, 51
pluralismo, teoria della, 45, 130
polis, 80, 110n6 Pollard, William L., 186n28 Popper, Karl, 51

populismo, 68n35
postmodernismo, 132, 176
Principe, Russia, 187n28
Priolo, Paolo, 179
proibizione, 105–106, 116n64
Protestantesimo, 82
Proudhon, Pierre-Joseph, 14–17, 19, 184n4
filosofia pubblica, 107, 191–194 sfera pubblica. *Vedere* società civile Putnam, Robert, 9

Corano, il, 35

Rand, Ayn, 23 anni
attore razionale, 28, 64n1, 111n8, 144–145, 149, 168-172
razionalità: della libertà, 154; Di governo, 174–178; e pensiero integrativo, 46–48; di legge, 151; dei movimenti di massa, 179-180; e multidimensionalità, 152; di sistemi, 40–41, e prevedibilità, 43–44, 65n12, 66n21; e volontà, 144–146
Rawls, Giovanni, 173
Reagan, Ronald, 109, 141n19, 176
realismo, 34; anarchico, 35-36; In relazioni internazionali, 42 Riforma, 61, 87
Renan, Ernesto, 103
Roma, 81-82, 100, 160, 167, 175
Roosevelt, Theodore, 99
Rousseau, Jean-Jacques, 183
Rushdie, Salman, 185n13

Saint-Simon, Henri de, 15
Sandel, Michael, 141n17
Sarajevo, 54
Sassen, Saskia, 215
saturnali, 167
Scandinavia, 111n8, 139n5 Schmitt, Carl, 104, 116n63 scienza: dell'umanità, 10–12; 36-37; sociale, 13-14, 143-144, 218; La concezione di Popper di, 51
settarismo, 199-200, 220n12
pensiero secolare, 11, 35
Sen, Amartya, 140n11, 172, 187n28

11 settembre 182
shari'a, 111n15
Simmel, Georg, 140n13
siyasa, 111n15
Smith, Adam, 22, 113n27, 149 società della sobrietà, 104–106 contratto sociale, 28, 51, 87, 91, 126, 134, 157
socialdemocrazia, 10
assistenza sociale, 91–93, 114n41, 219n4
socialismo, 10, 15–17, 82, 90, 188n32, 220n15; stato, 21
Socrate, 51
solidarietà, 37–40, 65n9, 83, 91, 163–164, 197; e circolazione, 185n18; e scambio, 210; fluido, 199–204, 206

Spagna, 93; guerra civile in, 17, 20–21
Guerra ispano-americana, 99 Spencer, Herbert, 17
Uomo Ragno, 48
Stalin, Giuseppe, 10, 42
stato: base di, 41–44; e il capitalismo, 211; e debito, 96–98, 188n34; e democrazia, 206-207; evolutivo, 21–23, 72; e globalizzazione, 204-205; legittimità di, 65n14, 205-206; mercato, 66n18; moralità di, 221n21; e nazione, 10, 82, 85–86, 90, 103, 199–200; postcoloniale, 114n40; motivo, 72–85, 89, 105, 217; rentier, 112n20, 114–115n42; e spazi di anarchia, 217-218; lotta per, 7, 83-84; e simboli, 218–219n1; imposta, 94–102; e fiducia, 119, 134; e la guerra, 80; assistenziale, 136, 188n32; "svanendo", 20, 24n6, 25n16, 42, 192, 208

Stephenson, Carl, 95, 100–101 Stirner, Max, 17, 22, 110n3, 148–149, 153–155, 184n4–6
Svezia, 219n5
Svizzera, 82–83, 219n5
suffragio, 105–106, 116n64
sufismo, 14, 199
sukraniti, 79-80, 174
Sun Yat-sen, 114n34
sospetto: e alienazione, 119, 124; In Colonie americane, 139n4; razionale, 125
sindacalismo, 60
Siria, 113n33

Taft, William Howard, 188n39
Tartushi, Abu Bakr al-, 77–78, 165
tassazione: e anarchia; 63-64; E bene comune, 170, 181-182; ed esenzioni, 186n23; e correttezza, 91; storia di, 75–76, 94–102; onorifico, 101, 160; e rivolte, 125–127, 179–181
movimento per la temperanza, 105-106, 116n64
Templari, 94
terrorismo, 47, 67n22
uomo tridimensionale, 149-153, 198–199, 203
Tilly, Charles, 116n62
decima, 100–102, 116n59, 116n61
Tocqueville, Alexis de, 16, 34–35, 104–105, 120–122, 126, 139n3, 206, 220n17
Commissione trilaterale, fiducia 24n2:
basi di, 119–120; ed esecutivo potere, 177–178; come ideale, 123; e individualismo, 121-122; pratico, 135; condizione razionale di, 126; e comunicazione sociale, 131–132
Tucker, Benjamin R., 17, 20
Turchia, 89

Ucraina, 20
Stati Uniti; 63; politica di bilancio in, 133, 176–177, 188n39; società civile in, 104–105; guerra civile nel, 57; democrazia in, 92; sistema elettorale di, 49, 59, 116n65, 137, 185n22, 186n27; politica imperiale di, 50, 54, 66n17, 66n18, 112n18; indipendenza di, 97, 100; politica irrazionale in, 47; politica di massa in, 108-109; New Deal in, 141n19; storia fiscale in, 98–99; rivolte fiscali in,

125–126; pianificazione totale in, 189n41; benessere in, 219n4
utilitarismo, 168, 210

Venezia, 95

Walzer, Michael, 218n1
Ward, Colin, 4, 65n7, 217
Watt, James, 211
Webber, Carolyn, 176, 186n23, 188n33
Weber, Massimo, 65n14
Wedeen, Lisa, 113n33
Wildavsky, Aaron, 176, 186n23, 188n33
Wilde, Oscar, 16-18
volontà: diventare, 30–31; e libertà, 143–144, 161, 197–199; E apertura mentale, 132; parzialità di, 203-204; e personalità, 153–160, 185n21; al potere, 137; e l'uomo tridimensionale, 149-153; tipi di; 145–149, 184n3; e visione, 164

Wilson, Woodrow, 177, 188n39
Verricello, Donald, 96–97
Wolpert, Julian, 187n28 Woodcock, George, 4, 219n3 Forum sociale mondiale, 212 Organizzazione mondiale del commercio, 48 guerre mondiali, 54–56

avanguardismo, 34

Zapata, Emiliano, 20
Zapatisti, 21

Circa l'autore

Mohammed A. Bamyehè professore di sociologia all'Università di Pittsburgh. I suoi libri precedenti includono*I fini della globalizzazione*,*Le origini sociali dell'Islam*, E*Della morte e del dominio*.