

# Per una democrazia dei luoghi al tempo del singolarismo

Dimitri D'Andrea

## Premessa

Siamo oggi di fronte ad una crisi profonda della democrazia liberale. Due i versanti principali: da una parte, l'incapacità di rispondere adeguatamente alla sfida epocale della crisi ecologica, dall'altra l'esaurirsi dell'efficacia e del senso della partecipazione elettorale e lo sfibrarsi della sintassi elementare delle istituzioni liberaldemocratiche. Entrambe queste crisi rimandano in vario modo alla questione della fisionomia della soggettività contemporanea e impongono un ripensamento delle forme della democrazia con il duplice obiettivo di renderle permeabili e ospitali alle istanze di costruzione di una forma di vita eco-socialmente compatibile, adeguata alla finitezza delle risorse del pianeta e socialmente equa e solidale. L'idea di fondo è che questo ripensamento debba avvenire in direzione di una scomposizione e rilocalizzazione delle istituzioni politiche che rilanci la democrazia come autogoverno dei luoghi e differenze gli spazi politici e la rappresentanza in funzione delle *issues* (geometria variabile).

## 1. L'immagine del mondo della tarda modernità

La radice profonda della crisi ecologica risiede nel rapporto con il mondo, con la natura e con i nostri simili definita dall'immagine del mondo (*Weltbild*) dei moderni: l'individualismo, l'idea della manipolabilità illimitata del mondo (natura e società) e dell'assenza di limiti del desiderio sono i segni più evidenti della trasformazione del *Kosmos/Ordo* degli antichi

nel mondo dei moderni (BLUMENBERG 1992, 143-146), gli esiti più rilevanti di una rappresentazione della realtà all'insegna della mancanza di un ordine naturale delle cose e della singolarità degli enti (nominalismo). L'ipertrofia della tecnica, l'insaziabilità del desiderio, la divaricazione fra natura, società ed economia sono l'esito di un mondo privo di qualità e di gerarchia, in cui domina la logica dell'assenza di limiti intrinseci alla desiderabilità dell'incremento della capacità umana di trasformare una natura concepita come materia inerte, passiva, disponibile. Una trasformazione nel modo di concepire la realtà ha rivoluzionato la realtà, ha cambiato il mondo e il capitalismo è stato il modo di organizzare la vita materiale e sociale più adeguato al nuovo tipo di soggettività: un individualismo illimitatamente autoaffermativo.

L'accumularsi di evidenze scientifiche della catastrofe ecologica in atto, la competizione sempre più intensa per risorse naturali sempre più scarse hanno modificato l'immagine del mondo dei moderni. Da una parte, permane l'adesione al modo di vita che una certa immagine del mondo ha contribuito a produrre in virtù delle sue prestazioni: quello che il capitalismo è oggi in grado di offrire (almeno come speranza o aspettativa) in termini di libertà e consumo costituisce il principale argomento in favore della perpetuazione di questo modello di sviluppo. Le resistenze al cambiamento del nostro stile di vita, del nostro rapporto con il mondo si radicano oggi principalmente nella capacità della forma di vita capitalista di rispondere ai desideri della soggettività nella sua configurazione moderna, nell'aver trasformato il mondo in una Serra del *comfort* (SLOTERDIJK 2006),

in un Palazzo di cristallo (DOSTOËVSKIJ 2002) in cui si accede a livelli di consumo e di benessere inimmaginabili soltanto un secolo fa.

Dall'altra, è divenuto sempre più evidente che non esistono risorse sufficienti per un ingresso universalistico nel Palazzo di cristallo, per una generalizzazione dello stile di vita e dei modi di consumo occidentali. All'indisponibilità di un pianeta B per consentire a tutti di vivere come noi non ha fatto seguito un ripensamento generalizzato della nostra forma di vita, ma lo stralcio delle promesse universalistiche della modernità. Continuiamo a vivere come se avessimo un pianeta B non perché crediamo che esista davvero un pianeta B o perché riteniamo che l'universalizzazione del nostro modo di vivere sia ecologicamente sostenibile, ma perché non siamo disponibili a rinunciare ai beni (libertà e consumo) che un certo modo di organizzare la nostra vita materiale ci mette a disposizione, mentre siamo disposti ad abbandonare l'assunto implicito della sua universalizzabilità.

L'immagine del mondo moderna ha subito così una torsione esplicitamente particolaristica all'insegna del 'non ce n'è per tutti', della crisi dell'idea che 'quando l'acqua sale tutte le barche salgono', della rinuncia all'idea che la storia debba muoversi "verso un orizzonte comune all'interno del quale 'tutti gli uomini' avrebbero potuto prosperare in uguaglianza" (LATOURE 2018, 8). Insomma, a fare le spese dell'esperienza della limitatezza delle risorse è stato l'universalismo, la pretesa che una condotta pratica individuale o collettiva sia legittima soltanto se compatibile con un'adottabilità universale. La crisi ecologica ha messo in soffitta l'idea di un *mondo comune*, di una responsabilità globale a vantaggio della difesa delle pretese particolaristiche di alcuni (Stati, élites, territori) di garantirsi o di acquisire in futuro determinate *chances* di vita e di consumo.

La crisi della globalizzazione e dell'ordine politico liberale – a livello domestico e internazionale – è legata proprio a questa trasformazione dell'immagine del mondo dei moderni in direzione di una competizione esasperata che non contempla la possibilità che tutti possano guadagnare qualcosa, ma che, viceversa, si configura come il meccanismo a cui è affidata la decisione su chi sopravvive e chi soccombe.

La durezza di una competizione a somma zero per risorse naturali e opportunità economiche sempre più scarse è la radice ultima non soltanto dello sfaldamento ormai definitivo della *governance* liberale su scala globale, ma anche dell'insofferenza nei confronti della complessità degli assetti delle democrazie liberali.

## 2. Singolarismo

La nostra è l'epoca dell'egemonia di una nuova e per certi versi estrema forma di individualismo che chiamo *singolarismo* (D'ANDREA 2022; 2023; RECKWITZ 2025; RIGOTTI 2021; ROSANVALLON 2013). La configurazione tipico-ideale di questa forma di soggettività può essere descritta attraverso due caratteristiche generali. La prima è costituita da una pretesa di *immediatezza* che si manifesta in tre differenti dimensioni. In primo luogo, nel rapporto con sé stessi. Singolarismo significa accettazione incondizionata dei propri desideri e delle proprie preferenze al di là di qualsiasi vaglio di coerenza o di un lavoro su di sé per conformarsi a un modello o a un ideale. Nel singolarismo l'identità individuale è uno spazio caotico, frammentato in cui convivono elementi eterogenei e giustapposti accomunati esclusivamente dall'essere stati risucchiati, attraverso scelte insindacabili, nel campo gravitazionale dell'io.

In secondo luogo, nel rapporto con gli altri e con la dimensione sovraindividuale. Qui la definizione di un rapporto immediato con l'alterità si traduce nel rifiuto dei vincoli e dei limiti posti dall'appartenenza a una qualsiasi entità collettiva. La soggettività singolarista si caratterizza per un paradossale "desiderio di ritrovarsi tra simili" (LIPOVETSKY 1995, 17) perché sperimenta il peso della relazione con la differenza, la rinuncia a sé che la comunanza con l'alterità finisce per comportare. Ma, per soggetti unici che rivendicano la propria differenza, la comunità con l'identico si può produrre soltanto a partire da una rigorosa perimetrazione contenutistica di ciò che accomuna. La socialità singolarista è fatta così di microgruppi, di microcomunanze che peraltro sono destinate a sfaldarsi non appena viene meno la perfetta coincidenza di posizioni e di intenti con gli altri.

In terzo luogo, nel rapporto con ciò che trascende la singolarità. Ancora una volta a segnare l'individualismo della singolarità non è l'elisione di qualsiasi rapporto del soggetto con qualcosa che lo trascenda (valori, divinità), quanto piuttosto l'inversione gerarchica e funzionale della relazione: se nella modernità classica era l'individuo al servizio della trascendenza, adesso è quest'ultima ad essere al servizio dell'individuo e delle sue esigenze. La trascendenza ha cessato di essere qualcosa da servire e si è trasformata in un'agenzia di servizi per l'immanenza, qualcosa che viene convocato al servizio dell'individuo e delle sue esigenze di vita. I valori cessano di essere qualcosa di oggettivo e universale per divenire libere creazioni o interpretazioni individuali, perdono la loro alterità, la loro capacità di obbligare. Lipovetsky (1992) ha parlato di società postmoralista, radicalmente estranea e ostile a una declinazione dell'etica in termini di dovere e/o di sacrificio fosse anche soltanto delle proprie idee, opinioni, preferenze.

La seconda caratteristica della soggettività singolarista è costituita dalla fede nella propria *unicità* e dall'immediata traduzione dell'unicità in valore. A differenza di quella romantica l'unicità singolarista non è costruita, tuttavia, sul registro dell'eccellenza, bensì su quello dell'originale, inedito, irripetibile assemblaggio di proprietà normali, ordinarie. Essere singolari non significa essere eccellenti, non allude a un'eminenza, a una distinzione verticale, ma alla orizzontalità di una differente composizione di elementi condivisi. Nel singolarismo l'unicità è, così, costruita sull'ordinario, su un *comune* che non cessa di costruire differenza e di produrre divisione. La logica del singolarismo è quella dell'uguale diversità, di una diversità che non discrimina e non gerarchizza, ma che neppure accomuna.

L'unicità singolarista si nutre del simile nel dettaglio perché ripone la differenza e il valore del singolo nella totalità. L'unicità per differenza degli assemblaggi è la risposta singolarista alla questione tipicamente moderna del valore degli individui. O meglio, il suo superamento attraverso l'attribuzione democratica a ciascuno di un uguale valore in ragione della sua unicità: 'uno vale uno' è la regola aurea del singolarismo, la sua formulazione più icastica. Una forma di estremismo della dignità che cancella ogni gerarchia, l'affermazione incondizionata del 'tutti uguali, perché tutti differenti'.

Il singolarismo opera un radicamento del valore di ciascuno nella propria differenza che cancella ogni riferimento al principio di prestazione, che elide ogni riferimento a una qualche forma di prova, di verifica, di conferma. Il valore non dipende dal successo in una prova, dal superamento di una verifica, ma dall'esperienza di una differenza senza quantità, senza gerarchia. L'uguaglianza nella differenza comporta l'irrelevanza della misurazione e della verifica: non soltanto non esiste più un modello, un criterio esterno con il quale ci si senta costretti a misurarsi e che consenta di stabilire il diverso valore di ciascuno, ma scompare anche la rilevanza della quantità delle proprietà (competenze, capacità, saperi, talenti, passioni) che individuano il singolo. La vittima principale del valore della differenza è il principio di autorità. Trionfa l'idea che ciascuno sia – o tutt'al più possa diventare in breve, magari con qualche rapida lettura in rete – epidemiologo, virologo, medico, economista, musicista, alpinista, artista, e che possa esprimere nei più diversi ambiti una posizione dotata di uguale legittimità e autorevolezza.

L'individualismo della singolarità emancipa l'autostima non soltanto dal principio di prestazione, ma anche dal riconoscimento da parte degli altri. L'opinione altrui rimane decisiva per l'accesso a beni, prestazioni, diritti, ma il giudizio degli altri non ha più alcun effetto sull'opinione di sé. Il riconoscimento perde rilevanza per l'autostima e diviene esclusivamente la mediazione per ciò che continua a dipendere dall'opinione degli altri. Così, il riconoscimento da aspirazione, desiderio, con i relativi elementi di incertezza, diviene pretesa, diritto, qualcosa che si esige in quanto fondato su ciò di cui non si dubita: il proprio valore.

Nell'insieme si tratta di un profilo della soggettività profondamente diverso dallo stereotipo dell'individuo neoliberale. Estraneo al principio di prestazione, indifferente al fallimento, disinteressato al riconoscimento, orientato all'espressione di sé più che alla dedizione al lavoro, l'individuo del singolarismo è irriducibile alla macchina autoaffermativa dell'individuo liberale, anche se risulta perfettamente adattato alla competizione mercantile proprio per aver neutralizzato, con lo sganciamento fra successo e valore, l'impatto sulla stima di sé di un eventuale insuccesso.

### 3. Il sentiero interrotto del cambiamento: tra l' indesiderato e l'immaginabile

La fisionomia della soggettività singolarista per quanto riguarda la struttura del desiderio e l'orientamento al consumo presenta una maggiore ambiguità rispetto ai modelli di individualismo classicamente moderni. Di questi conserva certamente l'illimitatezza di principio dell'aspirazione all'acquisizione di potere e allo sfruttamento della natura. Tuttavia, l'individualismo della singolarità non equivale sempre e necessariamente all'adozione di una postura edonistico-materialistica e iperconsumistica (LIPOVETSKY 2007). Nella soggettività singolarista c'è spazio non soltanto per l'apprezzamento dei beni immateriali, ma anche per la presenza di istanze o aspirazioni etiche, per forme di impegno sociale o per una sensibilità di tipo ecologico. Talvolta le idee di felicità e di benessere della soggettività singolarista assumono tinte ascetiche o spirituali all'insegna dell'ideale dell'autenticità.

D'altro canto, il singolarismo costituisce una tendenza, una forma egemone o prevalente, ma non esaurisce certo il quadro delle forme di soggettività che popolano le società liberaldemocratiche occidentali. Negli ultimi decenni abbiamo assistito all'emergere di nuove forme di soggettività all'insegna della consapevolezza della centralità della relazione con l'altro e orientate alla cura del mondo (naturale e sociale) che si sono contrapposte radicalmente all'individualismo illimitato dei moderni. Si sono moltiplicate le mobilitazioni che hanno criticato anche radicalmente il modello di sviluppo capitalistico, ponendo a varie scale la questione di un diverso rapporto con le generazioni future, con gli altri esseri viventi del pianeta, con i non umani, all'insegna della consapevolezza della coappartenenza al mondo comune. Non solo: si sono diffuse a macchia d'olio pratiche di autorganizzazione che a livello locale hanno iniziato a costruire brandelli di un altro modo di vivere in società, di produrre, di scambiare: l'autogestione dei beni comuni, i gruppi di acquisto solidale, la *sharing economy*, le pratiche contro la cultura dello spreco, le cosiddette "economie diverse" (BERTELL ET AL. 2013).

Tuttavia, queste esperienze non hanno contaminato la politica: non hanno ispirato le *policies*, né modificato l'agenda politica, almeno a livello di Stati nazionali. Abbiamo assistito al fiorire di pratiche che sono rimaste confinate in forme microsociali e in contesti locali, al proliferare di esperienze che hanno avuto un alto potere di contagio, ma che hanno stentato a salire in generalità e che non hanno trovato espressione sul piano delle istituzioni politiche. Nella lotta per una società ecosolidale la grande assente è stata proprio la politica. Le istituzioni politiche si sono rivelate inospitali, incapaci di valorizzare, sostenere o promuovere le pratiche ecologiche e solidali sperimentate nella società sulla base di una mobilitazione di carattere etico-individuale e con una dimensione il più delle volte microcomunitaria e uno spirito essenzialmente impolitico.

Di questa mancata declinazione e/o valorizzazione politica delle mobilitazioni prefigurative di un nuovo modo di produrre, di fare società e di abitare il pianeta si possono individuare essenzialmente tre ragioni.

La prima è costituita dalla condivisione generalizzata di un tratto tipico della soggettività singolarista: la refrattarietà all'obbedienza. Ovvero, il fastidio e il disagio per la condizione di eteronomia inevitabilmente collegata alla rappresentanza, alla *reductio ad unum* delle volontà necessariamente connessa all'azione politica collettiva. Tutte le mobilitazioni politiche e sociali contemporanee sono accomunate da quella indisponibilità ad accettare la logica della politica – l'interesse al comando e disponibilità ad obbedire – che produce crisi della rappresentanza e instabilità delle appartenenze.

La seconda è legata alla fisionomia dei problemi all'altezza degli Stati-nazione e della loro interdipendenza globale. Le sfide regolative che si pongono nella dimensione statale e globale possiedono una complessità che genera impotenza, che paralizza l'immaginazione. In un'intervista a *Reporterre* del 19 Febbraio 2019, Latour insiste sul rapporto tra la descrizione dei problemi nel contesto concreto e particolare e il recupero di spazi di manovra per la politica e la regolazione dell'interazione sociale:

quando qualcuno dice: ‘tassiamo i ricchi’ o ‘rovesciamo il capitalismo’ o ‘salviamo il pianeta’, non si apre alcuno spazio di manovra. C’è spazio di manovra solo se ci rendiamo conto che i dieci agricoltori biologici della zona non possono vendere i loro prodotti nel supermercato vicino alla rotonda che occupano. Ma per ottenere questo spazio di manovra è ancora necessario descrivere con precisione la situazione iniziale (LATOURE 2019).

La mediazione e l’interdipendenza generano complessità e la complessità genera impotenza. Per usare un’espressione di Fredric Jameson divenuta celebre, è oggi “più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo” (JAMESON 2003).

La terza ragione rimanda alla forma generalista della rappresentanza democratica. La forma contemporanea della rappresentanza democratica costringe l’attivista dei diritti civili, il pacifista, il militante sindacale, chi protesta contro il degrado urbano, chi si impegna contro l’opera pubblica di turno, tutti coloro che si mobilitano su tematiche locali o specifiche a scegliere fra una rappresentanza testimoniale del tutto inefficace e una rappresentanza più ampia e consistente nella quale, tuttavia, le proprie istanze vengono costrette al compromesso e risultano alla fine irriconoscibili e indistinguibili. Per non dire della coabitazione forzata alla quale i partiti della rappresentanza generale finiscono spesso per condannare militanti ed elettori schierati su fronti opposti su questioni politiche specifiche, ma eticamente rilevanti: dalla laicità dello Stato alle politiche del lavoro, dalle scelte ambientali alla tutela dei diritti soggettivi. Nell’insieme, la rappresentanza parlamentare è stata un fattore decisivo nell’emarginare le istanze di un altro modo di vivere e produrre: troppo generale per aderire ai contesti e incapace di sfuggire alla logica dello scambio politico e del predominio della logica del breve termine.

Gli ostacoli a un cambiamento radicale in senso ecologico del nostro modo di abitare il pianeta consistono, dunque, nella sua indesiderabilità, per alcuni, e nella difficoltà di immaginare modi e percorsi realistici di trasformazione, per altri. Per alcuni un ripensamento radicale della nostra forma di vita non è percepito come desiderabile –

la disponibilità o la promessa di beni materiali e di libertà è la forza che ‘incatena’ all’esistente –, per altri la desiderabilità non si declina con la immaginabilità di soluzioni e strategie efficaci nel contesto dell’attuale configurazione delle istituzioni politiche Stato-nazionali e globali.

#### 4. Ripensare gli spazi politici: deglobalizzare

Per scongiurare la catastrofe ecologica è necessario attuare una conversione ecologica complessiva “dell’economia e della società, che ponga al centro di politiche e progetti la riduzione della pressione antropica globale e locale sull’ambiente e la cura degli elementi naturali della biosfera” (MAGNAGHI 2020, 13). Occorre costruire una nuova civiltà antropica capace di “rimettere in sinergia città e campagna” e di ridisegnare “processi coevolutivi, sinergici e positivi tra insediamenti umani e ambiente” (ivi, 15-16).

Si tratta di un compito che non può prescindere dalla politica. Il ricorso a regolazioni *erga omnes* resta un passaggio inaggrabile per la costruzione di un nuovo modo di abitare il pianeta. La cooperazione sociale che si realizza nella forma dell’adesione volontaria può dare vita a pratiche innovative e prefigurative, ma non possiede l’ampiezza regolativa sufficiente a cambiare il volto della vita associata proprio perché coinvolge soltanto chi la pensa già allo stesso modo. Per contrastare efficacemente la crisi ecologica dobbiamo immaginare e realizzare modi diversi di vivere, produrre, muoversi e consumare che riguardino la generalità delle cittadine e dei cittadini. In altre parole, servono scelte politiche e nuove forme di regolazione (*policies*).

Immaginare e realizzare una riconversione ecologica è possibile soltanto attraverso una riduzione della complessità delle interdipendenze, adottando strategie di regolazione a livello locale che implicano una ridefinizione degli spazi politici. L’obiettivo di riterritorializzazione dell’abitare e del produrre umani implica una parziale disconnessione dall’economia globale e l’interruzione di lunghe reti di interdipendenza e valorizzazione.

Si tratta di costruire politicamente spazi economici svincolati dalle logiche del mercato globale e di proteggere la società dal mercato (POLANYI 2010) attraverso politiche che ricentrino l'economia su uno spazio sociale finito, producendo nuove forme di sviluppo in nome dell'autosostenibilità ecologica e sociale dei luoghi. Deglobalizzare significa, appunto, de-saturare il mondo: immaginare politiche e istituzioni capaci di creare discontinuità nello spazio liscio dell'economia globale.

Ma ridefinire gli spazi politici e recuperare una dimensione di autonomia rispetto ai processi globali non è sufficiente. È necessario ripensare la democrazia in direzione di assetti istituzionali che superino le forme della modernità politica – lo Stato-nazione come dimensione standard dello spazio politico e la sovranità come descrittore della sua natura-qualità – e che recuperino il significato della democrazia come pratica di autogoverno: una democrazia dei luoghi (federalista, solidale, ecologica) all'insegna del principio di sussidiarietà. Riavvicinare ai concreti contesti locali le decisioni fondamentali per la vita delle comunità significa anche dilatare la percezione del possibile, favorendo l'immaginazione di nuovi modi di organizzazione della vita sociale e consentendone una valutazione realistica in termini di costi e benefici, di condizioni di possibilità. Il locale semplifica e quindi dilata il possibile, ma ne consente anche una valutazione più realistica.

## 5. Una democrazia dei luoghi

Immaginare una democrazia dei luoghi significa intrecciare la centralità del locale non soltanto con una sua declinazione federalista e solidale, ma anche con un'articolazione delle istituzioni su almeno cinque livelli di differente generalità e modalità di funzionamento.

Il primo livello è costituito dalle forme di autogestione diretta del comune, da tutte quelle forme di autorganizzazione in cui i cittadini si fanno carico direttamente della gestione di beni e servizi in forma comunitaria: spazi urbani, aree verdi, servizi alla persona, assistenza di prossimità, *co-housing*, ecc..

In queste forme di cittadinanza attiva i cittadini si occupano in forma associata dei bisogni collettivi e gestiscono in prima persona le attività di interesse comune, nella misura in cui le condizioni lo consentono, mentre le autorità pubbliche stabiliscono gli standard minimi, preparano le condizioni per rendere possibili queste forme di cooperazione sociale e intervengono eventualmente in forma sussidiaria quando la presa in carico da parte dei cittadini in modo autorganizzato della gestione diretta di beni comuni e di beni pubblici risulta impraticabile.

Il secondo livello è quello dell'autogoverno locale a scala bioregionale (MAGNAGHI 2020, 184-213) nel contesto della massima autonomia possibile dei municipi e delle comunità più piccole. Si tratta di una forma di democrazia partecipativa<sup>1</sup> sull'esempio del bilancio partecipativo di Porto Alegre (ALLEGRETTI 2003; PAZÉ 2011; GRET, SINTOMER 2002) con l'introduzione, tuttavia, di due differenze significative: da una parte, il carattere istituzionalmente obbligatorio – non legato, cioè, alle scelte politiche di una maggioranza – delle procedure partecipative; dall'altra, l'immediata validità *erga omnes* degli esiti del processo partecipativo, senza la necessità dell'approvazione da parte degli istituti della democrazia rappresentativa.

C'è poi l'articolazione istituzionale del locale di livello superiore (oltre la dimensione bioregionale) su dimensioni spaziali differenti in funzione delle diverse *issues*: scuola e università, salute, diritti soggettivi, trasporti, economia/ambiente/paesaggio (con scambi redistributivi e dinamiche solidali fra bioregioni). La geometria delle istituzioni al di sopra della bioregione varia in funzione delle questioni – segmentazione per *issues* – e del relativo spazio ottimale di regolazione, con la possibilità di integrare le istituzioni della democrazia rappresentativa con pratiche di democrazia diretta o partecipativa *ad hoc* che non richiedano poi l'approvazione delle istituzioni rappresentative.

<sup>1</sup> Con il termine democrazia partecipativa intendo tutte le forme di democrazia in cui le decisioni vengono prese da rappresentanti sottoposti a vincolo di mandato o ad altri metodi di controllo diretto sul loro operato o sotto la condizione di un'approvazione finale da parte dei consociati.

Il quarto livello è costituito dalle istituzioni politiche a livello nazionale. Qui l'idea di fondo è quella di superare il carattere unitario e generale della rappresentanza politica, in una ripartizione per sfere di competenza: non più un unico Parlamento, ma una pluralità (ristretta) di assemblee rappresentative – formate anche con criteri di rappresentanza diversi – ciascuna delle quali ha competenza su un settore specifico e limitato dell'attività dello Stato. Allo Stato rimangono assegnate funzioni di coordinamento, redistribuzione e controllo/garanzia di standard minimi nei servizi e nella tutela dei diritti, oltre alla definizione dei vincoli e delle regolazioni su scala nazionale indispensabili all'esercizio dell'autonomia dei luoghi.

L'ultimo livello è quello della democrazia sovranazionale – anch'essa scomposta per *issues* – il cui ruolo fondamentale è quello di garantire oltre lo Stato-nazione quell'integrazione nella regolazione delle grandi variabili macroeconomiche e nella garanzia dei diritti che è indispensabile a offrire protezione dal mercato alle società locali, ma anche la necessaria autonomia alle comunità per progettare nuovi modi di vivere e di produrre.

Il progetto di una democrazia dei luoghi risponde all'esigenza, da un lato, di andare oltre l'idea che la dimensione dello Stato-nazione costituisca il luogo unico della democrazia; dall'altro, di mettere in discussione una caratteristica finora indiscussa della rappresentanza democratica a tutti i livelli, vale a dire la sua fisionomia generalista e unitaria. Quello che emerge è un sistema di autonomie più simile al mondo medievale che a quello moderno: un sistema di istituzioni stratificato, plurale, modulare, in cui le forme di regolazione più ampia si intrecciano con l'autogoverno dei luoghi.