

STRUMENTI  
PER LA DIDATTICA E LA RICERCA

- 125 -

## METHEXIS

### *Comitato Scientifico*

Brunella Casalini (Direttore, Università di Firenze)  
Maria Chiara Pievatolo (Direttore, Università di Pisa)  
Nico De Federicis (Università di Pisa)  
Roberto Gatti (Università di Perugia)  
Roberto Giannetti (Università di Pisa)  
Michele Nicoletti (Università di Trento)  
Claudio Palazzolo (Università di Pisa)  
Gianluigi Palombella (Università di Parma)  
Salvatore Veca (Università di Pavia)  
Danilo Zolo (Università di Firenze)

### *Volumi pubblicati*

Calabrò C., *Liberalismo, democrazia, socialismo*  
Costantini D. (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?*  
Di Donato F., *La scienza e la rete. L'uso pubblico della ragione nell'età del Web*  
Goldoni M., *La dottrina costituzionale di Sieyès*  
Kant I., *Sette scritti politici liberi, a cura di Pievatolo M.C.*  
Cini L., *Società civile e democrazia radicale*

LORENZO CINI

Società civile  
e democrazia radicale

FIRENZE UNIVERSITY PRESS  
2012

Società civile e democrazia radicale / Lorenzo Cini. – Firenze :  
Firenze University Press, 2012.  
(Strumenti per la didattica e la ricerca ; 125)

<http://digital.casalini.it/9788866551829>

ISBN 978-88-6655-201-7 (print)  
ISBN 978-88-6655-182-9 (online PDF)  
ISBN 978-88-6655-183-6 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández  
Immagine di copertina: © 1000words | Dreamstime.com

*Certificazione scientifica delle Opere*

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

*Consiglio editoriale Firenze University Press*

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, F. Cambi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, G. Mari, M. Marini, M. Verga, A. Zorzi.

© 2012 Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy  
<http://www.fupress.com/>  
*Printed in Italy*

Albeggiò precocemente quel giorno e noi,  
inconsapevoli, ci mischiammo al flusso del  
tempo. Scoprendoci mortali

J. Tellarini, *Residui*, 2009, p. 42



*A Morgan, per tutto ciò che ha rappresentato  
per me, e alla mia famiglia*



## SOMMARIO

<b>PREFAZIONE</b>	<b>XI</b>
<i>Donatella della Porta</i>	
<b>INTRODUZIONE</b>	<b>XV</b>
<b>CAPITOLO 1</b>	
<b>PERCHÉ (ANC)ORA SOCIETÀ CIVILE?</b>	<b>1</b>
1. Ambito di indagine	1
2. Il ritorno alla società civile	5
3. Le passioni politiche ‘autolimitanti’	7
<b>CAPITOLO 2</b>	
<b>UNA ‘PARZIALE’ RICOSTRUZIONE DEL CONCETTO</b>	<b>11</b>
1. Alle origini della società civile	11
2. Ripartire da Hegel?	17
3. Un breve intermezzo su Marx	25
4. La società civile in Gramsci: originalità e suoi limiti	27
5. La genesi della sfera pubblica borghese	35
<b>CAPITOLO 3</b>	
<b>LA SOCIETÀ CIVILE NELLA TEORIA POLITICA CONTEMPORANEA</b>	<b>45</b>
1. Le sue trasformazioni strutturali	45
2. Lo statuto empirico della sfera sociale ed il suo agire costitutivo	54
3. Il lato ‘oscuro’ della società civile	69
<b>CAPITOLO 4</b>	
<b>CONFLITTO E CONSENSO NELLA SOCIETÀ CIVILE</b>	<b>83</b>
1. La conflittualità democratica	83
2. Il potere comunicativo della democrazia ‘difficile’	99
<b>CAPITOLO 5</b>	
<b>APPUNTI PER UNA NUOVA SOCIETÀ CIVILE</b>	<b>121</b>
1. Forza e debolezze del paradigma habermasiano	121
2. La politica dualistica della società civile	137

**CAPITOLO 6****SOCIETÀ CIVILE, NUOVI MOVIMENTI SOCIALI E****DEMOCRAZIA RADICALE**

157

1. Nuovi movimenti sociali e democrazia radicale

157

2. Radicalità e pluralismo. Contro la democrazia deliberativa

173

3. Verso un nuovo spazio pubblico?

189

**CONCLUSIONI**

217

**BIBLIOGRAFIA**

231

**INDICE DEI NOMI**

237

## PREFAZIONE

*Donatella della Porta*

La crisi finanziaria del 2008 è stata contemporaneamente effetto e causa di una profonda crisi politica, che ha investito e investe le nostre democrazie. Nel 2011, le mobilitazioni di indignados e Occupying Wall Street sono stati i momenti più visibili di più ampi fenomeni di crescente insoddisfazione dei cittadini rispetto alla trasformazione del rapporto tra stato e mercato. I regimi democratici contemporanei – ha osservato Colin Crouch – hanno ridotto la loro capacità di offrire benessere sociale diffuso e duraturo. Lo smantellamento del welfare state e il conseguente declino della fiducia da parte dei cittadini verso tali istituzioni statuali ‘riformate’ hanno infatti ulteriormente indebolito il sistema delle libertà politiche ma anche, e soprattutto, della giustizia sociale. In particolare, le politiche di liberalizzazione, privatizzazione, deregolamentazione degli ultimi trent’anni hanno diminuito la capacità delle democrazie liberali di garantire almeno un modicum di diritti sociali, ovvero di quei diritti democratici capaci di riequilibrare politicamente gli squilibri sociali prodotti dai mercati.

Sempre di più le responsabilità per la crescita delle diseguaglianze sociali vengono invece attribuite, con sempre maggiore indignazione, alla collusione tra potere politico e potere economico. Il divario economico tra l’1 per cento ed il 99 per cento della popolazione – secondo lo slogan di chi ha occupato piazze e parchi nel 2011 – è sempre più grande. Tuttavia, ad essere in crisi oggi è comunque e soprattutto uno specifico modello di democrazia. Quel modello liberale, rappresentativo e maggioritario che è stato sicuramente dominante nelle istituzioni e nella scienza politica del Novecento, ma non certo modello esclusivo nella storia delle democrazie occidentali. Come ha anzi osservato Pierre Rosanvallon, è proprio nel momento in cui la «democrazia elettorale» è entrata crisi che si è iniziato con fecondità a riflettere su concezioni e pratiche di democrazia alternative<sup>1</sup>.

È quello che fa Lorenzo Cini in questa interessante monografia, discutendo, in modo sistematico ed esauriente, il concetto di democrazia radicale e interrogandosi sul ruolo che la «società civile dei nuovi movi-

<sup>1</sup> Cfr. P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance*, Seuil, Paris 2008.

menti sociali» può assolvere in una rifondazione della democrazia liberale. Uno dei pregi di questo lavoro è infatti la riuscita combinazione di una presentazione critica dei diversi approcci democratici<sup>2</sup> con una proposta normativa di democrazia radicale e plurale. La società civile, che nelle visioni minimaliste di democrazie viene ridotta ad elettorato od opinione pubblica, assume qui invece una funzione centrale come elaborazione e pratica di un'altra democrazia.

La società civile capace di sperimentare e costruire altri modelli di democrazia è sì autonoma da stato e mercato, ma anche profondamente politica. Tuttavia, diversamente da molte altre recenti teorizzazioni, la società civile dei nuovi movimenti sociali non è intrinsecamente consensuale e cooperativa. Al contrario, l'attenzione che l'autore pone alle concettualizzazioni ed alle pratiche di democrazia radicale derivanti dai movimenti contemporanei permette di rivalutare il conflitto sociale come principale strumento della politica democratica. Tornando a Gramsci, e combinandolo con la critica ad Habermas di teorici contemporanei come Nancy Fraser o Marion Young, Lorenzo Cini orienta la riflessione sui contro pubblici subalterni e sul loro ruolo nella deliberazione pubblica.

Come mostrano le proteste di Indignados e Occupying Wall Street, queste riflessioni non hanno solo valenze teoriche. Sfidando la democrazia nella sua versione liberale, i movimenti sociali ricostruiscono infatti attraverso 'il' e 'nel' conflitto, modelli di democrazia ad alta qualità partecipativa e deliberativa. Quando e quanto questi modelli possono svilupparsi, come essi possano politicamente affermarsi e avere successo istituzionale sono questioni a cui il libro non può certo offrire risposte definitive, tuttavia può sicuramente aiutare a stimolare nei lettori sia accademici che militanti importanti spunti di riflessione politica.

<sup>2</sup> Per un approfondimento dei diversi modelli di democrazia presenti oggi nella teoria democratica cfr. D. della Porta, *Democrazie*, il Mulino, Bologna 2011.

[...] esiste almeno tra i filosofi della storia, se non fra gli storici, una tendenza a ritornare all'antica teoria per cui tutto ciò che esiste è, 'oggettivamente parlando', la cosa migliore; per cui spiegare è, 'in ultima analisi', giustificare; per cui tutto conoscere vuol dire perdonare

I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, p.106

Il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione

M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 109



## INTRODUZIONE

*Mala tempora currunt!* Si potrebbe esclamare di fronte allo spettacolo attuale delle democrazie liberali: disaffezione alla cosa pubblica, alti tassi di astensione, tendenziale autoreferenzialità del ceto politico, fine delle ‘passioni forti’ e delle grandi utopie sembrano, infatti, presentarsi come ‘mali’ incurabili del nostro tempo. All’inizio del secondo millennio, si è parlato di approdo inesorabile ad una fase politica di carattere ‘postdemocratico’. Per Colin Crouch, le società liberali sono ormai diventate postdemocrazie; i regimi rappresentativi hanno perduto le loro caratteristiche originarie, quelle che, nonostante tutto, le definivano ancora come regimi democratici, per trasformarsi esplicitamente in oligarchie chiuse, invisibili ed ‘inafferrabili’:

[...] anche se le elezioni continuano a svolgersi e condizionare i governi, – scrive Crouch – il dibattito elettorale è uno spettacolo saldamente controllato, condotto da gruppi rivali di professionisti esperti nelle tecniche di persuasione e si esercita su un numero ristretto di questioni selezionate da questi gruppi. La massa dei cittadini svolge un ruolo passivo, acquiescente, persino apatico, limitandosi a reagire ai segnali che riceve. A parte lo spettacolo della lotta elettorale, la politica viene decisa in privato dall’integrazione tra i governi eletti e le élite che rappresentano quasi esclusivamente interessi economici<sup>1</sup>.

Per la verità, con la caduta del muro di Berlino ed il crollo dell’Unione Sovietica, si era creduto, non solo simbolicamente, nella vittoria definitiva della democrazia liberale: un certo clima culturale spingeva, infatti, alla celebrazione delle «magnifiche sorti e progressive» delle istituzioni democratiche. Per l’occasione, si è persino scritto e parlato di «fine della Storia», prefigurando il successo ‘irreversibile’ delle società liberali: anche dinanzi a nuove minacce culturali e politiche, le democrazie liberali apparivano capaci di dimostrare la loro forza normativa e la loro maggiore desiderabilità sociale. La democrazia liberale sembrava, quindi, destinata a

<sup>1</sup> C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 6.

presentarsi trionfalmente come il prodotto ultimo dello sviluppo umano<sup>2</sup>. Tuttavia, già nel corso degli anni Ottanta altri studiosi avevano messo in dubbio la capacità della democrazia politica di mantenere interamente le sue affascinanti «promesse». Nel 1984, in *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Norberto Bobbio dipingeva un quadro della democrazia non del tutto rassicurante, stilando una lista dei suoi «paradossi» e dei suoi impegni ideali non pienamente realizzati<sup>3</sup>. Tra i fattori negativi enumerati da Bobbio si potevano annoverare la permanenza del potere invisibile e la persistenza delle oligarchie. Paradossalmente, proprio nel momento storico in cui si celebrava il massimo trionfo dei modelli democratici, allo stesso tempo se ne descrivevano pure gli aspetti più problematici e preoccupanti. In altre parole, la fine delle ‘minacce esterne’ alla democrazia (variabili esogene) non comportava necessariamente la fine dei problemi interni della democrazia (variabili endogene). Alcuni studiosi politici potevano così parlare di uno spostamento logico e reale nell’ordine e nei contenuti dei suoi dilemmi: dalla crisi ‘della’ democrazia (crisi del modello ideale) si passava adesso alla crisi ‘nella’ democrazia (crisi nella società reale).

L’ideale democratico si presenta, forse, come irrealizzabile?

Non è nell’ambizione del presente lavoro offrire una risposta a questo interrogativo, e ciò non solo per l’oggettiva difficoltà di indagare su problematiche che non si prestano a risposte pronte. La riflessione qui sviluppata si muove nel campo della filosofia e della teoria politica: non discutiamo come le ‘cose umane’ si danno e si manifestano, ma piuttosto come potrebbero e dovrebbero essere. Il nostro intento è, pertanto, di carattere normativo. L’approccio adottato non è quello proprio della scienza politica: non guardiamo in termini descrittivi alle variabili fondamentali del sistema politico per fornire una valutazione empirica ed ‘oggettiva’ dei fenomeni sociali.

Si è scelto di lavorare su concetti e su definizioni ideali. Non si è evitato di parlare dei problemi empirici della democrazia reale, ma si è cercato di riformularli: piuttosto che parlare di crisi della (o meglio, nella) democrazia politica, intesa come crisi del sostantivo ‘democrazia’, si è preferito pensare qui alla crisi del suo aggettivo ‘politica’: vale a dire, alla crisi della politica nella società democratica. Queste pagine, in altri termini, con-

<sup>2</sup> Il riferimento è qui alle tesi del teorico nipponamericano Francis Fukuyama in *La fine della storia e l’ultimo uomo* (1992). Fine della Storia non significa fine degli eventi storici, ma piuttosto l’idea della società liberale come punto supremo dello sviluppo storico. Cfr. G. Riotta, *Intervista a Fukuyama*, «Corriere della sera», 18 febbraio 1992, p. 7.

<sup>3</sup> Cfr. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Torino 1984. Il filosofo torinese enumera una lista di sei promesse non mantenute dalla democrazia liberale: 1) la nascita della società pluralistica; 2) rivincita degli interessi; 3) persistenza delle oligarchie; 4) lo spazio limitato; 5) il potere invisibile 6) il cittadino non educato (ivi, pp. 8-22).

tengono il tentativo di dare una risposta plausibile al 'decadimento' della politica nella democrazia liberale. Non si fraintenda. Con ciò, non si vuole suggerire l'idea della fine della politica, se per quest'ultima s'intende la «gestione della collettività responsabile dell'ordine pacifico»<sup>4</sup>, un insieme di attività e di istituzioni per mezzo delle quali un assetto sociale si crea e si riproduce. Qui, il concetto di politica (*politics*) è connesso con le nozioni di ordine e di potere: esso si identifica, quindi, con «l'insieme dei processi attraverso cui si operano l'aggregazione e il consenso della collettività, l'organizzazione dei poteri, la distribuzione dei posti e delle funzioni e i sistemi di legittimazione di questa distribuzione»<sup>5</sup>. Nelle società liberali queste funzioni sono pubbliche, aperte ed accessibili formalmente a tutti i cittadini. Non va perciò messa in dubbio questa definizione: riconosciamo la politica (democratica) come una competizione elettorale che si gioca tra più attori (pluripartitica) per l'acquisizione di quote di potere (decisionale) in un dato ordine istituzionale. Tuttavia, questa traduzione non sembra sufficiente per descrivere tutte le 'potenzialità intrinseche' della vita democratica. In essa, la politica dovrebbe comprendersi ed affermarsi anche in un altro importante significato: come antagonismo e confronto pubblico tra opzioni ideologico-culturali alternative. In questo senso, l'attività politica non può ridursi alla mera gestione di un dato ordine istituzionale, ma, piuttosto e più radicalmente, deve anche manifestarsi come possibilità permanente della sua contestazione. La politica, o più correttamente il politico (*political*), è quindi la lotta tra visioni del mondo differenti, la libertà di dissenso nei confronti di quella dominante e la possibilità di un'alternativa ideologico-culturale: «è dunque il disaccordo – ci dice Rancière – e non il consenso, a costituire la politica»<sup>6</sup>. Ma è proprio in questo suo secondo significato che la politica è entrata profondamente in crisi nella società democratica avanzata.

Nelle pagine che seguiranno si tenterà di indagare alcuni aspetti della crisi della politica. La nostra ricerca, però, non parte dalla descrizione di questo processo né si limita semplicemente a descriverlo: non ci interessa soltanto la «neutralizzazione» della nozione di politica, ma anche la sua eccessiva limitazione. Chi scrive pensa, infatti, che la cosa pubblica non debba essere esclusivamente appannaggio di gruppi ristretti di professionisti, di ceti professionalizzati che – come direbbe Weber – vivono «di» e «per» la politica. In un'accezione più estesa, l'attività politica non significa soltanto élite in competizione per il potere, ma diventa anche partecipa-

<sup>4</sup> M. Cotta, D. della Porta, L. Morlino, *Scienza politica*, il Mulino, Bologna 2003, p. 29.

<sup>5</sup> J. Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007, p. 47. Rancière chiama, infatti, questa dimensione dell'agire collettivo non con il termine di «politica», ma con quello specifico di «polizia», evidenziando così il suo aspetto ordinativo e regolatorio. Altri – come vedremo più avanti – distinguono in modo simile tra «politics» (ordine costituito) e «political» (antagonismo).

<sup>6</sup> Ivi, p. 11.

zione attiva dei cittadini comuni, azione pubblica dei movimenti sociali e della società civile organizzata. È proprio il momento della partecipazione collettiva a giocare il ruolo principale nella formulazione del concetto di politica come confronto antagonistico. È, infatti, proprio sul terreno della società civile che si possono forgiare nuove identità sociali e, quindi, si possono liberare nuovi discorsi pubblici e nuovi progetti ideali. La società civile diventa allora un sito fondamentale della stessa lotta politica: la sua assenza o compressione equivarrebbe pertanto all'assenza o compressione del dibattito pubblico democratico.

Nella sfera sociale organizzata si individua quindi la fonte principale di legittimazione della democrazia liberale. Ma quale società civile può esercitare questo compito? Non tutte le sue manifestazioni sono infatti necessariamente democratiche: esse non sono sempre il prodotto di deliberazioni razionali tra cittadini liberi ed uguali (Habermas), ma sono anche l'esito di relazioni di potere e di rapporti discriminatori (Foucault). Chi scrive non condivide pertanto una prospettiva edulcorata ed innocentista di questo spazio: nella vita collettiva si annidano e si alimentano anche disuguaglianze materiali e simboliche, relazioni di coercizione e dinamiche di emarginazione. Si prova, tuttavia, a tenere qui unite entrambi le sue dimensioni, quella più 'oscura' e quella più 'illuminata', nella convinzione che dalla loro 'ibridazione' concettuale possa venire fuori un modello plurale e conflittuale di società civile. Questo modello, infatti, ci pare poter rispondere in maniera adeguata alla crisi della democrazia politica, consentendole di trasformarsi da crisi finale in crisi di crescita.

In questa prospettiva parlare di crisi della politica democratica è lo stesso che parlare del suo possibile rilancio: è lo stesso che provare a rilanciare l'impegno pubblico dei cittadini comuni e tentare di riprendere l'iniziativa culturale con un forte progetto teorico di «democrazia radicale e plurale». Questo è il principale proposito che ci ha mosso nella stesura di *Società civile e democrazia radicale*. La 'diade' che compone il titolo del lavoro ne scandisce i momenti principali: si discute, infatti, dapprima ampiamente il concetto di società civile; per poi arrivare ad affrontare più direttamente il tema della teoria normativa della democrazia. Due sono gli interrogativi a cui principalmente si tenta di dare una risposta. Primo: quale nozione di società civile e quale concezione ideale di democrazia dobbiamo mettere insieme e poi utilizzare per aumentare il livello di legittimità della politica democratica? Secondo: quale idea di legittimità dobbiamo accogliere per esaltare le potenzialità politiche della democrazia esistente?

Nel ricostruire la genesi e gli sviluppi del concetto di società civile, ci si è affidati in massima parte alla reinterpretazione fornita da Jean Cohen e Andrew Arato in *Civil society and political theory* (1992). I due filosofi politici americani vedono, infatti, nella società civile lo spazio pubblico più appropriato per la rivitalizzazione dell'ideale democratico. Gli attori collettivi che popolano questa arena, secondo Cohen e Arato, sono coloro che incarnano meglio le sue 'promesse' normative ed i suoi valori etici. Il «ritorno alla società civile» non è, però, una riproposizione contemporanea

di un progetto politico rivoluzionario, è piuttosto un suggerimento ideale che mira a consolidare i principi fondamentali della democrazia liberale. Per questa ragione, Cohen e Arato parlano di «utopia politica autolimitante» (*self-limiting*). La società civile è un dominio potenzialmente autonomo sia dallo Stato sia dal mercato; in esso non regnano i codici imperativi caratteristici dei due sottosistemi funzionali: il «potere» ed il «denaro». Le sue relazioni sociali sono tendenzialmente non-coercitive, aperte al confronto pubblico ed orientate alla realizzazione di un'intesa intersoggettiva tra cittadini liberi ed uguali (agire comunicativo). 'Autonomia' della società civile non significa, però, soltanto moltiplicazione dei codici specialistici e loro reciproca indipendenza: se la società civile non è ridicibile allo Stato ed al mercato, allora i suoi attori principali non potranno nemmeno agire direttamente su di esse, ma dovranno 'accontentarsi' di intervenire in modo indiretto. L'azione 'diretta' della società civile può essere compiuta unicamente su se stessa: i contenuti dei suoi conflitti e delle sue lotte riguardano così proprio i suoi assetti sociali e culturali. La società civile diventa, allora, un terreno di confronto tra molteplici identità collettive che dialogano e confliggono le une con le altre per affermare pubblicamente la propria rispettiva visione del mondo. Se si guarda da questa prospettiva, la società civile democratica può davvero trasformarsi nella nuova sfera pubblica (o meglio, in più sfere pubbliche) di natura 'politica' (*political*). Si arriva qui a questa conclusione, confrontandoci – attraverso la 'mediazione' di Cohen e Arato – con le formulazioni dei suoi principali teorici: Hegel, Marx, Gramsci, Habermas e, infine, Foucault vengono rilette e reinterpretate allo scopo di fondare una concezione democratica e plurale di società civile.

Hegel introduce la dicotomia tra Stato e società civile, evidenziando l'esistenza di uno spazio sociale non direttamente statale. Quest'ultimo, fuori dalle traduzioni hegeliane ortodosse, non è soltanto – ci dicono Cohen e Arato – un'arena di alienazione e di confronto particolaristico, ma può pure trasformarsi in «palestra dell'universale». La partecipazione nei corpi intermedi educa e socializza, contribuisce a fondare identità collettive che sono poi costrette a riconoscersi nello spazio pubblico politico. Nella società civile si impara un linguaggio comune e, quindi, ci si educa all'universale ed alla integrazione sociale al di fuori del circuito statale.

Marx rovescia, invece, il rapporto di 'causazione' tra Stato e società civile, conferendo una priorità logica e storica alla seconda rispetto alla prima: qui, la società civile (rapporti di produzione) assume davvero un ruolo centrale e 'condizionante' la dimensione statale (sovrastruttura). Con Gramsci, invece, si arriva alla nozione di società civile più vicina alla sensibilità di chi scrive: essa è infatti concepita come uno spazio di relazioni ideologico-culturali. È il luogo specifico del confronto/scontro tra visioni del mondo alternative: lotta nella società civile significa, quindi, lotta per l'egemonia culturale. Non si deve, però, accogliere letteralmente la concezione gramsciana: la lotta egemonica non può comportare – ci suggeriscono ancora una volta gli autori di *Civil society and political theory*

– l’affermazione di un’unica visione del mondo, bensì di visioni molteplici e differenti. La società civile diventa, allora, il terreno di un confronto pubblico tra numerosi attori collettivi ed altrettanto numerose concezioni del mondo. Il modello di Gramsci rivisitato si presenta, pertanto, come il primo modello pluralista e conflittuale di società civile.

Habermas ci introduce, inoltre, al concetto di sfera pubblica (borghese). In *Storia e critica dell’opinione pubblica* (1962), il pensatore francofortese descrive la formazione di «un pubblico di privati cittadini» che si battono per la completa ‘pubblicità’ del potere politico: il dibattito pubblico diventa allora un confronto tra le argomentazioni razionali di cittadini liberi ed uguali. La sfera pubblica, intesa come dibattito critico nei confronti dell’autorità statale, è, quindi, la più diretta e democratica emanazione della società civile moderna. Essa incentiva il rovesciamento del ‘movimento’ della comunicazione politica: dalla versione *top-down* della fase dell’Assolutismo (dallo stato alla società civile) si passa a quella *bottom-up* dell’epoca democratica (dalla società civile allo stato).

Foucault ci mette, però, in guardia dall’interpretazione ‘idealizzante’ della sfera pubblica habermasiana: la società civile moderna non è, infatti, soltanto il dominio dell’agire consensuale e comunicativo tra individui con uguali capacità discorsive; essa è anche un’arena di esclusioni sociali, di relazioni coercitive e di dispositivi di potere. Il modello habermasiano della società civile deve, quindi, essere integrato dalla sua dimensione ‘oscura’ e ‘difficile’. Ma non solo potere e dispositivi di controllo: alcune studiose femministe ne criticano, infatti, pure la forte esclusività sociale. Habermas descrive la formazione e l’evoluzione di un pubblico selettivo e particolare di cittadini: quello del «maschio bianco borghese» con il suo codice linguistico basato sul ragionamento argomentativo (sfera pubblica borghese). Ma la storia dell’opinione pubblica moderna racconta pure dell’esistenza – sostiene Nancy Fraser (*Rethinking the public sphere*, 1992) – di pubblici e di stili comunicativi alternativi: proletariato, donne, neri, minoranze etniche, e così via. Pertanto, non si deve parlare di una sfera pubblica «universale», ma di molteplici sfere pubbliche particolari. Nella società di massa contemporanea, attraversata da complessi processi di differenziazione funzionale, sono, infatti, proprio queste ultime a svolgere il compito di critica del potere e di produzione discorsiva contro-culturale (contro il discorso pubblico dominante). Nancy Fraser definisce questi spazi di discussione collettiva, minoritari ed alternativi, «contropubblici subalterni» (*subaltern counterpublics*). In quanto arene di deliberazione pubblica ristrette e relativamente omogenee; esse possono davvero contribuire a rivitalizzare la partecipazione attiva dei cittadini, fornendo potenzialmente nuovo vigore al principio democratico nella società differenziata. Se la democrazia dei grandi numeri è infatti un ideale «difficile» da realizzare, ciò non significa, però, che sia del tutto impossibile da concepire: la valorizzazione di questi spazi pubblici alternativi può, dunque, rappresentare un buon punto di partenza nella ricerca di una possibile via da percorrere in tale direzione. Il potere sociale non si sprigiona soltanto dai

centri e dai vertici della politica istituzionale, ripresentandosi così in una versione aggiornata della logica di comunicazione *top-down*, ma anche, e soprattutto, dalle sacche di resistenza politica e culturale, dislocate diffusamente in tutta la superficie del «mondo di vita». Jürgen Habermas chiama tale forza (di critica) sociale «potere comunicativo» della società civile (*Fatti e norme*, 1992): vale a dire, un «flusso» di comunicazione pubblica, emergente dalle condizioni informali della vita comune, che esprime bisogni, desideri e prospettive sociali innovative. Temi quotidiani altamente rilevanti e problematici vengono così percepiti e codificati nelle situazioni dinamiche del mondo di vita per essere successivamente riprodotti ed estrinsecati nelle prassi e negli stili discorsivi dei protagonisti della società civile organizzata. Quest'ultima diviene così «il luogo – come ha scritto Zagrebelsky in un recente articolo – delle energie sociali che esprimono bisogni, attese, progetti, ideali collettivi, perfino ‘visioni del mondo’, che chiedono di manifestarsi e trasformarsi in politica»<sup>7</sup>.

Le molteplici e differenti arene deliberative della società civile devono, allora, essere concepite come spazi collettivi in potenziale mobilitazione (contro)culturale: «sfere pubbliche culturalmente mobilitate» vengono appunto indicate da Habermas in *Fatti e norme*. Al loro interno, si è cercato di collocare l'azione dei «nuovi movimenti sociali», ovvero delle mobilitazioni collettive emerse nelle società democratiche europee e nordamericane a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta. In questi «corpi intermedi in movimento» si individuano qui i possibili soggetti sociali deputati alla costruzione del nuovo spazio pubblico democratico: attraverso di essi, i cittadini comuni possono attivarsi direttamente nella vita pubblica, impegnandosi nella formulazione politica di tematiche sociali di interesse diffuso. Ma i movimenti collettivi non si limitano soltanto ad influenzare la sfera pubblica generale: essi fabbricano anche nuove identità collettive, istituiscono rapporti solidali tra gli aderenti, creano e difendono canali di comunicazione pubblica innovativi e, infine, costituiscono forme di opposizione e di contestazione politica. Iris Marion Young, in *Inclusion and democracy* (2000), parla di «politica dualistica» della società civile, volendo indicare con questa formula la capacità dei nuovi attori collettivi di sostenere tanto azioni pubbliche di carattere «offensivo» (influenza della sfera pubblica, contestazione politica) quanto di carattere «difensivo» (nuove identità collettive, rapporti sociali solidali, canali di comunicazione pubblica). I nuovi movimenti sociali esprimono potenzialità 'politiche' originali e creative: i loro 'poteri' possono, infatti, stimolare la trasformazione radicale dello spazio pubblico democratico.

Trasformazione non significa rovesciamento delle istituzioni democratiche fondamentali: non è qui messa in discussione l'architettura della democrazia moderna. L'idea di un «utopia politica autolimitante», avanzata

<sup>7</sup> G. Zagrebelsky, *Democrazia in crisi, società civile anche*, «la Repubblica», 7 novembre 2009, p. 35.

da Cohen e Arato, palesa, infatti, proprio questa premessa: il riconoscimento della rappresentanza democratica e delle sue medesime procedure istituzionali. Il progetto di «autolimitazione», tuttavia, non comporta l'approdo ad una retorica di 'moderazione': esso non significa la «neutralizzazione» della politica, la sua gestione a-problematica ed a-conflittuale; piuttosto la sua piena realizzazione. Parlare di «radicalizzazione» della politica vuol dire evocare l'apertura dello spazio pubblico democratico alle sue molteplici e confliggenti interpretazioni: in altri termini, alla proliferazione delle più differenti concezioni del mondo. È con questa rinnovata consapevolezza teorica che guardiamo alle potenzialità 'performative' della società civile moderna: quest'ultima è, infatti, il terreno specifico delle lotte «ideologico-culturali», il campo dell'elaborazione simbolica della realtà, in cui si scontrano e si confrontano identità sociali alternative. Concepire nuovi movimenti collettivi significa incoraggiare la formazione di nuove organizzazioni politiche in grado di esercitare quella che, con il vecchio vocabolario gramsciano, possiamo definire una funzione di egemonia culturale: esse dovrebbero, in altre parole, promuovere costantemente proprie interpretazioni del mondo, ampliando e trasformando i contenuti stessi della sfera pubblica democratica. Celebrare la società civile dei nuovi movimenti sociali vuole dire, quindi, sostenerne una concezione plurale e radicale.

Ma quale modello di democrazia – e qui arriviamo alla parte finale del nostro lavoro – si può adattare a questa visione pluralista e conflittuale della sfera sociale? In altri termini, come designare uno spazio politico che possa corrispondere alla concezione della società civile dei nuovi movimenti sociali?

Il lavoro teorico dei promotori del cosiddetto «pluralismo radicale» ci è sembrato degno di attenzione per trovare una risposta a questi interrogativi. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e Claude Lefort sono soltanto alcuni tra i principali animatori di questo progetto. I primi due, in particolare, ne sono considerati non a torto proprio i padri fondatori, soprattutto grazie alla pubblicazione nel 1985 di *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. In questo saggio Laclau e Mouffe prospettano una nuova comprensione della democrazia liberale: pur esprimendo una posizione fortemente critica nei confronti della sua versione 'realizzata', ciò che essi richiedono è paradossalmente proprio la sua più radicale e profonda realizzazione. In altre parole, gli autori di *Hegemony and socialist strategy* mirano alla «radicalizzazione» degli ideali della democrazia moderna e ad un approfondimento dei valori fondamentali della «rivoluzione democratica»: il principio di libertà e quello di uguaglianza. Laclau e Mouffe cercano di dimostrare la possibilità della loro espansione ad una serie più estesa di relazioni sociali. La società democratica va allora descritta come uno spazio di lotte e di antagonismi radicali: nuove lotte e nuovi antagonismi possono in effetti sempre sorgere ogni volta che si prova ad estendere il «discorso democratico» a nuovi e differenti ambiti della vita sociale. Se l'affermazione della condizione democratica significa vivere –

sembrano dirci Laclau e Mouffe – in una continua tensione verso il compimento dei suoi valori fondativi, allora le circostanze di antagonismo e di conflittualità diffusa ne rappresentano palesemente proprio gli elementi costitutivi. Claude Lefort fornisce una spiegazione analoga, comprendendo il contesto democratico con la metafora dello «spazio vuoto»: il suo avvenimento comporta la fine dei «punti di riferimento certi» dell'ordine sociale. La democrazia «inaugura una storia in cui gli uomini sperimentano un'indeterminazione ultima – per quanto riguarda il fondamento del potere, della legge e del sapere [...] – a ogni livello della vita sociale»<sup>8</sup>. La società democratica si trasforma, quindi, in un'esperienza «indecidibile»: essa è una realtà assolutamente contingente, aperta ed indefinita. Non può mai esistere una prospettiva unica di interpretazione che racchiuda e misuri l'intera vita sociale: le sue stesse comprensioni si danno e si disfanno incessantemente. La «democrazia dei moderni» è, in altri termini, una situazione di «pluralismo radicale»: molteplici e differenti concezioni del bene si confrontano e si scontrano all'interno dello spazio pubblico democratico senza poter mai arrivare ad una posizione di convergenza. La società democratica non si presenta, quindi, come un ordine armonico e razionale: il «consenso di tutti» non è mai concretamente realizzabile. Vanno scartate – ci suggerisce Chantal Mouffe in *Deliberative democracy or agonistic pluralism* (1999) – tutte le posizioni normative che presentano il raggiungimento dell'accordo politico come l'aspetto più importante della teoria democratica. Il caso dei teorici della democrazia deliberativa (Benhabib, Habermas, Cohen) è, da questo punto di vista, il più emblematico: la loro enfasi sull'intesa razionale tra cittadini liberi ed uguali li porta, infatti, a negare proprio i due elementi costitutivi dello spazio pubblico contemporaneo, vale a dire il pluralismo e l'antagonismo. Focalizzandosi sulla ricerca del consenso, i deliberativi sembrano rifiutare i due aspetti fondativi della condizione del politico (*political*) contemporaneo. Se quest'ultimo si manifesta come un confronto/scontro tra raggruppamenti sociali alternativi, una lotta pubblica tra visioni del mondo differenti, la «neutralizzazione» di questo confronto, tramite il «consenso», conduce inesorabilmente alla fine della dimensione del 'politico'. Le soluzioni dei teorici deliberativi consolidano, e non dipanano, la crisi della politica democratica. Se – come abbiamo accennato all'inizio – la crisi della democrazia liberale significa crisi della politica (nella democrazia), allora la prospettiva deliberativa non risolve, ma casomai acuisce questa problematica. Al contrario, la posizione dei pluralisti radicali sembra davvero porsi come una alternativa politica credibile. Le loro interpretazioni teoriche partono dal riconoscimento della conflittualità e dell'antagonismo come dati costitutivi delle relazioni sociali: il confronto/scontro tra le differenti concezioni del bene non va, quindi, negato e risolto razionalmente (democrazia deliberativa), va piuttosto ammesso e valorizzato.

<sup>8</sup> C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, il Ponte, Bologna 2007, p. 29.

Il pericolo che corre la democrazia moderna non è tanto la diffusione dei conflitti e delle lotte sociali, ma semmai proprio il loro logoramento e contenimento. Il «politico» è, infatti, il confronto/scontro tra identità sociali antagoniste: esso si traduce – ci dicono ancora Laclau e Mouffe in *Hegemony and socialist strategy* – in una lotta pubblica tra concezioni del mondo differenti. Ogni attore collettivo cerca di occupare l'intero spazio pubblico, generalizzando il suo specifico discorso politico, rappresentando, cioè, la sua identità particolare come identificazione universale: in altre parole, ogni attore sociale mette in pratica un movimento di «articolazione egemonica» (*hegemonic articulation*) della realtà. La sfera pubblica è, quindi, il terreno del confronto di una pluralità di egemonie, l'arena del loro incontro, ma soprattutto del loro scontro. Se il politico si manifesta nella lotta egemonica tra raggruppamenti contrapposti, allora la nozione di egemonia rappresenta davvero un suo aspetto fondamentale. Tuttavia, la definizione di politica come antagonismo tra progetti egemonici alternativi non comporta necessariamente la realizzazione di un dibattito democratico: la loro relazione conflittuale non si mostra sempre come immediatamente democratica. Perché il «politico» possa diventare democratico – continuano i pluralisti radicali – non si deve, però, negare l'esistenza di queste contrapposizioni (come fanno i teorici della democrazia deliberativa), ma rendere queste ultime compatibili e conciliabili con i valori della democrazia liberale. Soltanto in questo modo si potrà considerare l'altro da sé non come un nemico da distruggere, ma come un avversario 'leale' con cui combattere pubblicamente: l'avversario è, infatti, un nemico «legittimo» con il quale – ci dice Chantal Mouffe in *On the political* (2005) – condividiamo i principi fondamentali della democrazia liberale (libertà e uguaglianza), ma dissentiamo sulle interpretazioni dei loro significati. La società democratica può allora davvero essere compresa come il regno di un «consenso conflittuale»: adesione ai principi di libertà e di uguaglianza, disaccordo sui modi della loro implementazione. È proprio la combinazione problematica di questi due principi che definisce il contenuto paradossale della democrazia moderna: quest'ultima sembra infatti fondarsi proprio sulla possibilità della loro continua contestazione. Se un'interpretazione univoca e definitiva dei principi della democrazia moderna non può mai realizzarsi, allora la libertà di dissenso costituisce realmente la sua caratteristica fondamentale: senza di essa, infatti, la democrazia politica non pare poter esistere né idealmente né concretamente. La sfera pubblica democratica non è pertanto immaginabile come uno spazio chiuso, definito e limitato: essa non raggiunge mai la piena 'realizzazione', se per quest'ultima intendiamo la situazione di unanimità assoluta su una determinata concezione del bene. Di conseguenza, l'esperienza democratica è un'esperienza imperfetta, «senza-limiti» (*open-ended*) e costitutivamente «indeterminata»: molteplici e differenti interpretazioni del mondo la costruiscono, la demoliscono e la ricostruiscono nuovamente. Il pluralismo e la conflittualità (dissenso) rappresentano i tratti caratteristici della sua condizione politica di esistenza. Questo è l'insegnamento più

grande che ci offrono i teorici del pluralismo radicale: radicale e plurale è, infatti, la loro concezione ideale della democrazia.

Questa ricerca proverà allora a mostrare come espandere il livello di legittimazione politica della democrazia liberale, affidandosi primariamente proprio alla partecipazione diffusa dei cittadini ordinari nei nuovi movimenti sociali; una dimensione pubblica dell'agire collettivo che può effettivamente contribuire a superare la crisi 'inarrestabile' dell'esperienza contemporanea del politico. La democrazia moderna dovrebbe promuovere e valorizzare la presenza di una società civile pluralista e conflittuale, inserendo quest'ultima all'interno di un discorso egemonico che punti chiaramente alla realizzazione del programma politico della «democrazia radicale e plurale»: pluralità delle visioni del mondo e loro confronto agonistico, costante e illimitata ricerca degli ideali di libertà e di uguaglianza, partecipazione attiva dei cittadini comuni alla vita sociale sono gli ingredienti chiave di questo progetto di rinnovamento culturale. Il tipo di confronto pubblico che si stabilirà tra le minoranze agoniste della società civile misurerà allora il livello di validità ideale dell'ordine politico democratico. La democrazia liberale non è pertanto una promessa che non si può mantenere per i suoi limiti empirici («governo dei tecnici», «aumento dell'apparato», «scarso rendimento»), – potremmo replicare a Bobbio – ma piuttosto, e più paradossalmente, è una promessa che non si può mantenere per i suoi ideali non limitabili. Parlare di «società civile e democrazia radicale» significa, appunto, parlare proprio di questo.

### *Ringraziamenti*

Si ringraziano i due referee anonimi che hanno approvato la pubblicazione di questo lavoro. Un grazie speciale merita la Prof.ssa Brunella Casalini che ha sempre creduto in me in tutti questi anni, supportandomi (e sopportandomi) con tutta la sua conoscenza, intelligenza ed umanità. Senza di lei non ce l'avrei mai fatta. Vorrei inoltre ringraziare il Prof. Marco Tarchi che ha letto con attenzione questo lavoro, sfidando tutte le mie più indiscusse certezze nel campo della teoria politica e della democrazia. Infine, ringrazio la Prof.ssa Donatella della Porta che mi ha introdotto nello studio del 'meraviglioso mondo' dei movimenti sociali.



## CAPITOLO 1

### PERCHÉ (ANC)ORA SOCIETÀ CIVILE?

[...] il fatto che un modello normativo non corrisponda alla realtà non rappresenta una ragione valida per rifiutarlo, in quanto il bisogno di normatività sorge proprio perché gli esseri umani valutano la realtà alla luce di principi e speranze che la trascendono<sup>1</sup>.

#### 1. *Ambito di indagine*

Quando nella nostra quotidianità più informale e ordinaria leggiamo e discutiamo di società civile, siamo molto spesso soliti compiere errori sull'utilizzo più appropriato del significato del concetto. Non di rado, la società civile viene trattata come uno spazio in cui interessi imprenditoriali e influenze politiche inevitabilmente si incontrano e si compenetrano. Così in un recente articolo di giornale capita di leggere:

[...] In un colpo solo, poco prima di partire con moglie e figli per New York, Matteo Renzi ridisegna un'altra fetta consistente del sistema delle società partecipate del Comune. Ovvero quel sistema di controllo di ampi settori della società civile dove interesse imprenditoriale e influenza politica si mischiano in un tutt'uno [...]<sup>2</sup>.

Col sistema delle partecipate l'ente locale offre al cittadino, attraverso un processo di esternalizzazione di funzioni che una volta svolgeva direttamente, tutta una serie di servizi fondamentali, dal trasporto pubblico alla gestione dell'acque ecc. Il sistema delle partecipate, in altri termini, descrive una realtà economica e politica di rilevanza sociale, cui sembra sbagliato ridurre il significato, senz'altro sfuggente e complesso, del concetto di società civile. La riduzione della società civile all'economico o al politico tradisce un'aspirazione all'autonomia dell'agire sociale che ci pare contenuta nella natura ideale e normativa della società civile e che qui vorremmo indagare.

Riprendendo alcuni rilievi metodologici e normativi di Iris Marion Young vorremmo adottare qui un approccio teorico critico, intendendo

<sup>1</sup> B. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005, p. 178.

<sup>2</sup> P. Jozzelli, *Dove porta questo valzer*, «la Repubblica» (cronaca di Firenze), 29 luglio 2009, p. II.

con esso proprio il tentativo di indagare determinate relazioni sociali esistenti al vaglio selettivo di alcuni principi ideali. Questi ultimi nell'approccio di teoria critica non sono ricavati platonicamente dall'Iperurano, da una realtà lontana ed astratta, «né da premesse filosofiche sulla moralità, la natura umana o la vita buona»<sup>3</sup>, ma dall'osservazione e dallo studio della realtà sociale esistente.

Presupposto della teoria critica – spiega la Young in *Politiche della differenza* – è che gli ideali normativi usati per analizzare criticamente una società siano radicati nell'esperienza che di quella società si ha e nella riflessione su di essa e, inoltre, che le norme possano derivare da lì<sup>4</sup>.

Gli ideali normativi, «le possibilità normative, ancora irrealizzate ma percepite col sentimento»<sup>5</sup>, rivelate dall'analisi, consentono al teorico politico di assumere una distanza critica dalla realtà. Scrive ancora la Young nel suo studio sulla democrazia deliberativa:

Ideals allow thinkers and actors to take a distance from reality in order to criticize it and imagine possibilities for something better. *Inclusion and democracy* thus articulates normative ideals and moral arguments intended both to reveal moral deficiencies in contemporary democratic societies and at the same time to envision transformative possibilities in those societies<sup>6</sup>.

Adottando una metodologia analoga, vorremmo qui reinterpretare la società civile alla luce dei valori normativi e dei principi ideali che ci paiono incarnare le sue possibilità ancora irrealizzate. In questa direzione si muove uno dei testi più importanti prodotti dalla letteratura recente sulla società civile: *Civil society and political theory* di Cohen e Arato<sup>7</sup>. Esso contiene la migliore formalizzazione teorica delle caratteristiche essenziali che una società civile democratica dovrebbe avere. In questo saggio gli autori delinearono in maniera estremamente rigorosa e sistematica i tratti di un modello normativo di società civile, che presenta le seguenti componenti essenziali:

1. *Pluralità*: famiglie, gruppi informali e associazioni volontarie la cui pluralità ed autonomia dischiudono una molteplicità di forme e di vita.
2. *Pubblicità*: istituzioni culturali e della comunicazione.
3. *Privacy*: una sfera per l'autoformazione individuale e la scelta morale.

<sup>3</sup> I.M. Young, *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 10.

<sup>4</sup> I.M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 8.

<sup>5</sup> Ivi, p. 11.

<sup>6</sup> I.M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., pp. 10-11.

<sup>7</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, MIT Press, Cambridge 1992.

4. *Legalità*: strutture giuridiche universali e diritti fondamentali necessari a tracciare i confini tra le tre dimensioni precedenti e quella dello Stato e, più in generale, dall'economia<sup>8</sup>.

Queste caratteristiche non appartengono al regno della speculazione filosofica più astratta ed utopica, ma, al contrario, esprimono l'ideale immanente nella realtà della società civile, nel modo in cui pensiamo ad essa. Riflettendo su questo modello, nel quale reale e ideale si incontrano, pensiamo di poter chiarire meglio il tema che più ci sta a cuore e che svilupperemo nel proseguo del lavoro: la relazione tra gli attori sociali innovativi e le istituzioni politiche dell'ordine democratico.

Esponendo le componenti fondamentali della società civile, Cohen e Arato ci indicano anche a quale delle quattro dare priorità logica e storica: il ruolo di preminenza istituzionale appartiene alla dimensione della legalità giuridico-costituzionale. La società civile infatti non potrebbe esistere senza un sistema di diritti che tuteli la libera partecipazione dei cittadini. I diritti hanno in questa interpretazione un duplice scopo: da un lato, quello di proteggere l'invulnerabilità della sfera privata degli individui, dall'altro, sotto forma di diritti sociali, quello di rendere effettiva la partecipazione dei cittadini, singoli e associati, ai processi decisionali. Dobbiamo allora riconoscere la dipendenza di questa sfera sociale autonoma dalla struttura costituzionale dello Stato di diritto: quest'ultimo è paradossalmente l'agente istituzionale che fonda e protegge quegli stessi diritti, quelle stesse libertà e quelle stesse garanzie giuridiche, che sono state pensate, create e conquistate per limitarne il potere.

Proponendoci di approfondire in seguito il legame dinamico tra Stato e società civile, ci manteniamo, per adesso, alla prefigurazione del profilo statico dei loro reciproci rapporti: alla luce di quanto abbiamo appena affermato, la società civile ha bisogno, per esistere, e per avere senso, di porsi in relazione con un livello istituzionale democratico. Da queste riflessioni deriviamo sia una serie di limitazioni teoriche per il nostro campo di studio, sia una serie di implicazioni politiche per il nostro impianto normativo. Per quanto attiene ai contorni di queste ultime, risulterà chiaro che cosa la nostra società civile non potrà mai essere e dove non potrà mai agire: essa non potrà, infatti, mai occupare né il posto di un «macrosoggetto» in filosofia della storia né coltivare il sogno di essere del tutto autosufficiente<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Ivi, p. 346.

<sup>9</sup> A questo riguardo stridente diviene il confronto tra questa concezione 'auto-limitante' della società civile ed il concetto di moltitudine presentato da una certa letteratura post-marxista. La categoria di 'sociale' politicamente attivo, avanzata da Negri e Hardt, è, infatti, pienamente slegata da ogni dimensione istituzionale di fonte statale. Il livello al quale i due filosofi fanno riferimento è, appunto, quello ineffabile e, un po', inafferrabile dell'Impero (cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002).

Inoltre, in contesti istituzionali autoritari o ancor peggio totalitari, non potremo in alcun modo osservare fenomeni sociali ascrivibili al dominio della società civile. Un'estesa ed esaustiva letteratura di teoria e scienza politica ci mette assolutamente in guardia: in quei regimi politici, infatti, sfere sociali autonome non possono certamente affermarsi, per cui, tutte le espressioni di mobilitazione collettiva che si possono verificare vanno ricondotte a dinamiche di induzione esogena (élite o singoli leader carismatici che impongono modelli e identità collettive per la partecipazione politica) oppure alle diverse gradazioni del fenomeno populista<sup>10</sup>. Affermare, infatti, che la crisi dei corpi intermedi favorisce l'allentamento delle identità sociali, premessa alla creazione di masse amorfe, e quindi, vulnerabili alle tentazioni di dominio delle classi dirigenti<sup>11</sup>, significa pure, rovesciando esplicitamente il nesso causale di questo ragionamento, che non esistono corpi intermedi (=società civile) dove ci sono Stati autoritari.

A questo punto è necessario, però, delimitare con precisione i confini entro cui si intende muovere il lavoro: al centro del nostro interesse è infatti il rapporto tra società civile, movimenti sociali e democrazia politica nella sua dimensione statale. Non ci chiederemo qui, come fa molta letteratura recente, se esista una società civile globale. Accanto alle difficoltà nell'immaginare una dimensione sociale mondiale a cui, al momento, non corrisponde un progetto istituzionale di democrazia parimenti planetaria<sup>12</sup>, la questione pone infatti tali e tanti nodi problematici da non poter essere indagata approfonditamente in questa sede.

<sup>10</sup> Si tratta di una letteratura estremamente ampia che si è sviluppata in tutto il corso del Novecento, in relazione a due fenomeni strettamente correlati: da un lato, si riferisce ai casi di transizione e mutamento politico, dall'altro invece, ad analisi più sociologiche sulle circostanze che hanno condotto alla massificazione della società. Ai fini del nostro lavoro ci interessa sottolineare maggiormente la prima prospettiva epistemologica. Molto interessanti a questo riguardo possiamo trovare due opere: Juan J. Linz, *Democrazie e autoritarismo. Problemi e sfide tra XX e XXI secolo*, (a cura di) M. Tarchi, il Mulino, Bologna 2006 e M. Tarchi, *La 'rivoluzione legale'. Identità collettive e crollo della democrazia in Italia e Germania*, Il Mulino, Bologna 1993. In questo ultimo lavoro viene presentata e spiegata la dinamica politica e sociale che ha portato due democrazie liberali (non ancora pienamente consolidate), Italia e Germania, a trasformarsi in regimi semi-totalitari o pienamente totalitari. Proprio l'assenza di una forte società civile modernamente intesa può, secondo noi, aver facilitato se non addirittura innescato tale deriva autoritaria.

<sup>11</sup> Cfr. M. Tarchi, *La 'rivoluzione legale'. Identità collettive e crollo della democrazia in Italia e Germania*, cit.

<sup>12</sup> Esiste già un'abbondante letteratura che tratta il fenomeno della possibile creazione di una democrazia a livello globale. Tra gli altri, Richard Falk, David Held e Ulrich Beck frequentemente ne parlano. Il primo, autore di *Predatory globalization: a critique* (1999), sostiene, in particolare, che la globalizzazione permetta l'estensione dei diritti umani a tutti i paesi. Il villaggio globale può, allora, diventare una società civile planetaria, attraversata da una *governance* cosmopolita ed organizzata in uno Stato transnazionale. Per una prima introduzione generale al tema, si può vedere, per esempio: B. Holden, *Global Democracy. Key Debates*, Routledge, London 2000.

La sfida che vogliamo affrontare qui, una sfida «all'altezza dei (nostri) tempi», per parafrasare una celeberrima espressione di un filosofo spagnolo del Novecento, è, invece, quella di rivisitare criticamente la nozione di società civile, come si è sviluppata nella modernità europea, per analizzare lo spazio che hanno in essa i movimenti sociali e il contributo che essi possono apportare alla democrazia – un tema questo che non ha ricevuto che un'attenzione limitata nell'ambito della teoria democratica.

## 2. *Il ritorno alla società civile*

There is an intrinsic link between fundamental social conflicts – triggered by the emergence of new institutions, new groups, and new possibilities for oppression and liberation – and the languages of social theory and empirical social science. [...] Once again, history has produced a new concept for the social sciences. This time it is *civil society*, a richly evocative but under-theorized concept referring to the realm of interaction, institutions, and solidarity that sustains the public life of societies outside the worlds of economy and state<sup>13</sup>.

Alexander, in questo breve, ma illuminante passo, ci fa acutamente notare in che modo un fatto, un tema o determinate questioni collettive, prima non visibili o non problematiche, diventino ad un certo momento oggetto di ricerca e di interesse per gli studiosi di teoria politica e sociale. È la forza incontenibile dei conflitti sociali, connessi all'emersione di nuove istituzioni, di nuovi gruppi e di nuove possibilità, sia per l'oppressione sia per la liberazione, che influenza la nascita e lo sviluppo di vocabolari innovativi nelle scienze sociali. In altri termini, una tematica acquisisce rilevanza come oggetto d'indagine quando viene 'agitata' e 'parlata' in maniera consapevole dagli attori che la hanno effettivamente 'costruita' e 'problematizzata'. Questi ultimi, a loro volta, potranno poi parzialmente incidere sulla stessa cornice (*frame*) entro cui tale questione verrà formulata dalle differenti scuole di ricerca.

Agli inizi degli anni Novanta si è così parlato non del tutto scorrettamente di revival della società civile: all'indomani degli eventi politici eccezionali che hanno sconvolto i paesi comunisti dell'Est Europa, avviati inesorabilmente verso un processo di transizione democratica, si è potuto infatti constatare il protagonismo pubblico delle loro differenti società civili<sup>14</sup>. Fenomeni non dissimili, benché valutabili in maniera più ambi-

<sup>13</sup> J. C. Alexander, *The Return to Civil Society*, «Contemporary Sociology», 22, 6 (Nov., 1993), pp. 797-803.

<sup>14</sup> In realtà con diverse gradazioni di incisività politica a seconda del retroterra istituzionale, storico e culturale di ciascun paese coinvolto. La Polonia e l'Ungheria, per esempio, hanno avuto due percorsi non proprio simili nel corso degli anni

gua e problematica dal nostro punto di vista, si erano parzialmente già presentati in alcuni paesi dell'America latina nel corso dei primi anni Ottanta (Brasile e Argentina in particolare). Infine, per ritornare a casi più vicini a noi, non bisogna trascurare le originali esperienze dei movimenti ecologisti, soprattutto in Francia e in Germania, durante l'arco degli anni Ottanta: esse ci hanno infatti suggerito in che modo i cittadini comuni possono svolgere attività politica oltre le vecchie appartenenze partitiche sinistra-destra.

Astraendoci dal livello empirico di analisi, e quindi andando al di là degli specifici contesti culturali, ci sembra opportuno individuare alcuni tratti comuni di queste esperienze di agire autonomo del sociale. In primo luogo, possiamo rilevare una critica diffusa e generalizzata alla forma Stato burocratico e, in particolare, alle modalità di organizzazione e di gestione delle relazioni sociali all'interno del suo territorio politico. Si tratta ovviamente di un fenomeno che contempla diverse gradazioni polemiche in relazione alle specifiche situazioni in cui tale critica si sviluppa. Nei paesi autoritari dell'Est Europa infatti, tale accusa si concentra direttamente sulla forma politica in cui tale organizzazione statale si presenta. Si trasforma, in altre parole, nella piena delegittimazione dell'autorità statale. Nei regimi democratici dell'Europa occidentale, al contrario, il dissenso si manifesta esclusivamente nei confronti della modalità di organizzazione della sua struttura amministrativa: ciò che viene posto sotto accusa è infatti il modo in cui in tali Stati vengono gestiti i rapporti sociali con e tra i cittadini. Alcuni studiosi hanno ragionevolmente parlato di tendenza alla statalizzazione (o politicizzazione) del sociale, intendendo con questo fenomeno una gestione verticistica e burocratica di tutte le relazioni sociali da parte dell'autorità politica. È, in altri termini, una disamina radicale nei confronti del carattere socialmente oppressivo ed individualmente 'anti-autonomo' del welfare state<sup>15</sup>. Intorno a questi nodi problematici, legati allo slogan della «società contro lo Stato», hanno ruotato i lavori di almeno due opposte direzioni di ricerca, che qui semplifico rispetto alla

Ottanta. La Polonia ha infatti sperimentato più precocemente l'affermazione di un forte sindacato dei lavoratori autonomo, Solidarnosc, che ha giocato un ruolo decisivo in tutto quel periodo. In Ungheria, invece, l'esperienza del 'Contratto sociale' si è sviluppata più tardi, ma ha poi in parte prodotto esiti più radicali. Infine, molto significativa è la parabola politica di Havel e del suo Forum Civico nella nuova Repubblica Ceca.

<sup>15</sup> Ci riferiamo in modo particolare alle tesi espresse da M. Revelli in *Le due destre*, Bollati Boringhieri, Torino 1996. All'interno della sezione *La perversione dello Stato sociale* possiamo, infatti, leggere: «[...] Così, dietro il velo di Maia della socializzazione dello Stato, ha in realtà favorito e accelerato il processo di statalizzazione della società» (ivi, p. 106). Revelli ritiene che il problema della sinistra europea sia da sempre quello di essere accecata dall'onnipotenza politica dello Stato: in quest'ultimo essa avrebbe «sempre identificato la funzione di universalizzazione, il "luogo" in cui il particolare della società civile può venire *sussunto* sotto l'impero dell'universale, facendo della *statualità* un sinonimo di *socialità*» (*ibidem*).

complessità e alla varietà di posizioni spesso raccolte sotto le singole etichette. Da un lato, comunitari e neorepubblicani *à la* Sandel sembrano opporre alla realtà dello Stato moderno il ritorno ad una qualche idealizzata «comunità» (*Gemeinschaft*), in cui possano nuovamente svilupparsi rapporti di solidarietà di tipo tradizionale oppure, nelle sue versioni più democratiche e radicali, possano rifondarsi le virtù etico-politiche sulla base del modello classico della *polis* ateniese. Dall'altro, neoliberali e conservatori si oppongono al paternalismo dello stato sociale, presentando un progetto di società civile completamente appiattito sulla dimensione economica. La concezione che viene qui proposta è infatti quella del sociale (anti oppure a-politico) come lo spazio autonomo delle forze economiche del libero mercato. Secondo noi, sia l'uno che l'altro progetto di ricostruzione difettano nell'offuscare e nel trascurare alcuni aspetti importanti della nuova società civile. Una rivisitazione critica delle tesi di Cohen e Arato suggerisce una terza e diversa strada, che qui si cercherà di seguire, per ridare centralità ad un progetto politico incentrato sulla società civile, una strada che parte dall'esistenza di una dimensione sociale che si pone in netta alternativa con le due tendenze presentate sopra, dichiarandosi estranea sia alla concezione politicizzata o neocomunitaria sia a quella economicista. In secondo luogo, l'altro elemento che ci sembra accomuni il vissuto e l'esperito dei differenti sociali civili, pur nella conclamata diversità geo-politica e temporale, attiene ad alcune peculiarità politiche esposte nelle loro piattaforme programmatiche. Nei loro propositi si può leggere chiaramente il desiderio di andare oltre l'alternativa tra riforma e rivoluzione. Una risposta democratica e adeguata al livello di difficoltà che questa spinosa questione pone diviene allora quella di spostare la posta in palio della lotta collettiva dal terreno statuale e più direttamente politico a quello sociale e culturale. In altre parole, si prospetta l'identificazione sia del soggetto sia dell'oggetto delle riforme radicali con la stessa società civile nel suo complesso.

### 3. *Le passioni politiche 'autolimitanti'*

In base alle coordinate teoriche e politiche che abbiamo appena tracciato si può tentare di suggerire una prima definizione di società civile. Essa si può configurare come una sfera di interazione sociale autonoma sia dallo Stato sia dall'economia, che trova le sue componenti fondamentali nello spazio d'intimità delle relazioni familiari, nelle associazioni volontarie, nei movimenti collettivi e nelle diverse forme di comunicazione pubblica. In altre parole, la società civile non si può identificare né con lo Stato né con il mercato, perché si presenta come un luogo di relazioni intersoggettive non coercitive, liberato in via tendenziale (e soprattutto potenziale) dalla 'necessità' dei loro codici di potere. Per queste ragioni, le sue molteplici e differenti associazioni sono direttamente legate alle sfere private dell'universo sociale: esse rappresentano i vettori organizzativi più importanti

per la trasmissione dei contenuti problematici quotidiani all'interno della sfera pubblica generale. Così Jürgen Habermas, nelle pagine di *Fatti e norme* (1992), arriva a darne una definizione molto puntuale:

La società civile è composta da quelle associazioni, organizzazioni e movimenti che più o meno spontaneamente intercettano e intensificano la risonanza suscitata nelle sfere private di vita dalle situazioni sociali problematiche, per poi trasmettere questa risonanza – amplificata – alla sfera pubblica politica. Il nucleo della società civile è costituito da una rete associativa che istituzionalizza – nel quadro d'una 'messa in scena' di sfere pubbliche – discorsi miranti a risolvere questioni d'interesse generale<sup>16</sup>.

La sua espressione moderna si può ricondurre al manifestarsi di due distinti fenomeni sociali: da un lato, ad un processo generale di «autocostruzione morale», che si sintetizza nella capacità della società civile di produrre norme e principi etico-politici, manifestatasi pubblicamente nel momento in cui vengono legalizzati i diritti soggettivi (privati-morali); dall'altro, a dinamiche di «automobilizzazione sociale», che prendono a loro volta l'avvio dal riconoscimento istituzionale dei diritti della comunicazione (di parola, assemblea, associazione, di movimento)<sup>17</sup>.

Benché la portata euristica di questa concezione teorico-normativa di società civile si adatti in maniera più adeguata alla vita pubblica delle democrazie consolidate, le sue due qualità caratteristiche (costituzione etico-politica e mobilitazione sociale) si possono talvolta presentare pure all'interno dei regimi autoritari in piena crisi istituzionale: pensiamo ai paesi dell'Est Europa nel corso degli anni Settanta e Ottanta. In *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe* (1978), Havel dipinge apertamente la società civile come uno spazio pubblico orientato alla promozione di valori morali e politici: una zona di libero scambio delle idee, dove individui e gruppi sociali, mossi da un genuino interesse per la cosa pubblica e da un forte senso di responsabilità personale, possono incontrarsi. In *The Power of the Powerless*, questa dimensione sociale diviene addirittura il luogo nel quale si può vivere permanentemente nella verità, in opposizione alle menzogne sistematiche tipiche dei sistemi totalitari. In questo senso quindi, nella società civile si fa esperienza di una politica 'antipolitica', ossia in aperta opposizione alla presenza oppressiva dello Stato e del partito, che non vuole scendere a compromessi morali con il potere. La lucida, seppur parzialmente visionaria, descrizione di Havel sottolinea i due aspetti che abbiamo considerato poco sopra. Da un lato, viene evidenziata l'importanza della salvaguar-

<sup>16</sup> J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 435.

<sup>17</sup> Cfr. J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit.

dia di una sfera di privatezza, indipendente dal potere politico, nella quale gli individui possano trovare le motivazioni etiche che li guidino verso la partecipazione civica. In altri termini, la sfera della *privacy* (garantita dal rispetto dei diritti soggettivi: componente liberale) appare essenziale per consentire alle persone di vivere in una dimensione di autonomia morale. Dall'altro però, la società civile non va schiacciata interamente sulla sua accezione 'privatistica' ed 'intimista'. Essa va, invece, ripensata come uno spazio di interazioni intersoggettive autonome, capaci di rifondare legami sociali non tradizionali, ma di natura 'post-convenzionale'. Va perciò riscoperto l'amore per la propria comunità politica, fondando identità collettive innovative, che interagiscano reciprocamente sulla base di una nuova concezione democratica dello spazio comune (diritti della comunicazione: componente neorepubblicana).

Nell'introduzione a *Civil Society and Political Theory*, riferendosi all'esplosione dei movimenti sociali negli ultimi decenni, Cohen e Arato parlano esplicitamente della formulazione di una nuova utopia politica.

La società civile stessa è emersa come un nuovo tipo di utopia, che noi chiamiamo 'autolimitante' (*self-limiting*), un'utopia che include una serie di forme complementari di democrazia, e un complesso insieme di diritti civili, politici e sociali che devono essere compatibili con la differenziazione moderna della società<sup>18</sup>.

Quest'utopia politica si incentra su un'auto-riforma radicale della società che sposta i contenuti dei conflitti e delle lotte dei nuovi attori collettivi dal livello delle istituzioni politiche ed economiche a quello degli assetti sociali e culturali. L'attribuzione dell'autolimitazione a questo programma di riforma vuole esprimere quindi il grado di maturità e di autoriflessione politica raggiunto dai soggetti sociali portatori delle nuove pratiche conflittuali. In altre parole, farsi depositari di nuove istanze radicali di trasformazione sociale non significa, sotto questa specifica luce prospettica, mettere totalmente in discussione le procedure istituzionali democratiche; significa piuttosto costruire specifici percorsi politici in grado di portare avanti processi di democratizzazione sociale, senza trascurare la complessità della società contemporanea; senza rappresentarsi, in altri termini, la realtà umana sulla base di prospettive uni-dimensionali<sup>19</sup>. Ri-

<sup>18</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. XII.

<sup>19</sup> Ci sentiamo in dovere di chiarire meglio qui il concetto di «autolimitazione». Esso implica il riconoscimento dell'esistenza di limiti oggettivi vincolanti la propria azione sociale. Questa 'oggettività' è direttamente derivata da condizioni 'strutturali' che non possono essere superate, ma soltanto accettate. Gli attori sociali costano, quindi, l'impossibilità di agire altrimenti, autolimitando il proprio intervento soggettivo. Capiamo meglio questa categoria di limite se la confrontiamo, come fa Negri, con quella di ostacolo: «Limite si ha quando il blocco che si oppone all'attività è tale che non si è più in grado di fare alcuna attività. Il limite è qualcosa di to-

durre il 'tutto sociale' ad una particolare concezione del 'politico', oppure a una simmetricamente errata concezione dell'economico, può condurre verso una riproposizione di progetti totalitari o neototalizzanti. Una società civile matura e democratica sa invece che può agire direttamente soltanto su se stessa, sperimentando così sempre nuove forme di vita e sempre nuove pratiche istituzionali. Inoltre, può operare attivamente persino nei confronti delle istituzioni politiche ed economiche. Per fare ciò, tuttavia, deve procedere esclusivamente per via indiretta attraverso l'utilizzo di specifici 'sistemi di sensori' e l'influenza su appositi spazi di mediazione. Sono queste le 'nuove passioni politiche' che devono guidare una società civile autenticamente democratica.

talmente negativo. L'ostacolo, invece, si ha quando c'è qualcosa fuori o davanti a noi che ci impedisce di andare oltre o di agire altrimenti. Il limite dunque è una determinazione ontologica, qualcosa di indistruttibile» (A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 119). L'ostacolo è qualcosa che si può in qualche modo superare, il limite, invece, rimane un elemento invalicabile. Se lo traduciamo nel nostro specifico vocabolario teorico, limite all'intervento politico della società civile significa allora riconoscere pubblicamente la complessità della vita sociale contemporanea. La società odierna è, in altre parole, un insieme complesso di sottosistemi funzionali, di cui il 'politico' rappresenta soltanto una parte, seppure importante (e vedremo, per certi versi, pure 'universalizzabile'): gli attori politici non possono, quindi, sconfinare dal proprio ambito di azione specifico (sistema politico). Ma, d'altra parte, neppure gli attori pubblici della società civile possono 'invadere' il campo specifico del politico o dell'economico. La società civile organizzata si deve 'accontentare' di influenzare questi particolari sistemi d'azione. Corollario politico: perfino le concezioni democratiche più radicali sono adesso 'costrette' a riconoscere il circuito politico della rappresentanza democratica e le connesse procedure istituzionali. Pure esse si trovano infatti di fronte «limiti ontologici» (il sistema rappresentativo della democrazia costituzionale) di una società differenziata e altamente complessa, che non possono facilmente superare senza andare incontro a situazioni politiche disastrose.

## CAPITOLO 2

### UNA 'PARZIALE' RICOSTRUZIONE DEL CONCETTO

#### 1. *Alle origini della società civile*

Per utilizzare oggi la categoria di società civile, proponendola come una delle possibili dimensioni dell'agire politico, è utile avere consapevolezza della sua genealogia moderna. Ripercorrendo in particolare alcune tracce specifiche della sua genesi e del suo sviluppo, vogliamo individuare il momento storico in cui emerge l'idea di società civile più vicina al nostro modello normativo. Con Cohen e Arato indichiamo in Hegel il fondatore della prima moderna teoria dualistica della società. La sua speculazione filosofica testimonia infatti un processo di «scissione reale»: il processo di 'separazione' tra una dimensione sociale conflittuale e una dimensione statale della ricomposizione politica. In altri termini, il ruolo fondamentale della sua teoria si colloca – per dirlo con le parole di Bovero – nel tentativo di «interpretare la realtà delle formazioni sociali moderne sulla base della contrapposizione fondamentale tra una sfera sociale contraddittoria e una sfera politica in cui le contraddizioni vengono a mediazione»<sup>1</sup>. Con Hegel, quindi, si approda alla prima versione teorica moderna del rapporto dicotomico tra Stato e società civile. Prima di giungere a tratteggiare i caratteri originali della sua analisi, è necessario tuttavia trattare brevemente alcuni elementi culturali che hanno avuto una determinante influenza sulla nozione corrente di società civile.

Quando discutiamo di questa categoria nella teoria filosofica contemporanea, ci riferiamo solitamente a due paradigmi interpretativi, alternativi e contrapposti. Da un lato, essa viene concepita come il luogo di origine della legittimità politica dello Stato moderno: si configura perciò come lo spazio di formazione e di espressione dell'opinione pubblica. Proprio sotto quest'ultima declinazione, essa rivendica il ruolo di fonte della validità democratica e, in alcune narrazioni più radicali, si auto-comprende perfino come la dimensione costituente della politica moderna (accezione pubblico/politica). Dall'altro, viene invece raffigurata come il teatro del confronto e del conflitto fra identità ed interessi collettivi particolaristici.

<sup>1</sup> N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 114.

In questo modello, si configura infatti come la dimensione favorita dello scontro/incontro delle forze economiche e degli interessi sociali particolari. Tende, inoltre, nelle sue elaborazioni successive più complete, ad identificarsi con il mercato e con i suoi meccanismi di regolazione (accezione privato/economica).

Un primo modello vede la società civile sostanzialmente come spazio nel quale si crea l'opinione pubblica e si forma una vera e propria volontà pubblica, oppure, in altri termini, come il terreno sul quale si sviluppano processi comunicativi e decisionali destinati poi a diventare propriamente politici. Il riferimento è a Hannah Arendt, e poi al grande edificio teorico di *Fatti e norme*. In questo modello c'è qualcosa di più: vi si intravede una qualità specifica dell'agire politico – soprattutto nelle nozioni arendtiane di potere comunicativo, e dell'agire politico come tipo di azione non strumentale. [...] Un'altra e ben diversa concezione emerge dall'album di famiglia del pensiero occidentale, ovvero il filone che da Hegel conduce a Marx e poi verso Gramsci. In questo modello, la *bürgerliche Gesellschaft* è profondamente legata alla sfera dell'economia, del lavoro, della creazione e del soddisfacimento dei bisogni; un modello, per farla breve, nel quale la società civile in buona parte si sovrappone, se non addirittura coincide, con il mercato<sup>2</sup>.

Tenteremo allora di ricostruire schematicamente a livello storico-concettuale gli specifici itinerari che si sono sviluppati attorno a queste due concezioni. Quand'è che questi due modelli hanno iniziato a profilarsi nel pensiero politico e sociale? Queste due interpretazioni alternative sono infatti sconosciute al pensiero classico ed a quello della prima modernità. In queste tradizioni filosofiche la società civile non viene in alcun modo distinta dalla società politica. Nel pensiero politico pre-moderno e della prima modernità si possono individuare almeno due differenti linee dottrinarie. Nella prima, ci si riconnette al modello aristotelico della naturale socialità degli esseri umani che si uniscono in comunità politica per «mettere in comune» qualcosa, solitamente individuato con il diritto (*civitas*). La dimensione sociale, in questa interpretazione, pre-esiste e fonda autonomamente il momento politico. Nella seconda invece, la società politica viene concepita come lo spazio pacificato e reso sicuro dal Leviatano, che trasforma una condizione naturale 'anti-sociale' e atomizzata in costituzione politica. In questo caso, la società civile non può esistere senza l'atto costitutivo del comando politico. Detto altrimenti, essa non potrebbe mai generarsi senza l'intervento potestativo del sovrano<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> D. Spini, *Fra lumi ed interessi: linee di riflessione sul ruolo della società civile in un mondo post nazionale*, «Iride», XXI, 52 (gennaio-aprile 2008), p. 30.

<sup>3</sup> Per la ricostruzione storica del concetto di società civile mi rifaccio qui al testo di D. Spini, *La società civile postnazionale*, Meltemi, Firenze 2006, pp. 17-25. Per quanto attiene alla prima tradizione filosofica (modello aristotelico), l'autrice

Giungendo all'alba della modernità, due macro-eventi politici di portata storica sconvolgono il panorama delle relazioni sociali tra governanti e governati nel continente europeo. E con le trasformazioni dei rapporti politici vengono ovviamente alterate pure le autocomprensioni della sfera del sociale. La fase storica a cui ci riferiamo in questo studio è quella dell'Assolutismo. Tale epoca ha difatti rappresentato nelle concezioni filosofiche del tempo lo spartiacque decisivo tra i significati tradizionali di società civile e quelli più specificamente moderni. Il primo evento da ricordare è l'emersione e poi lo sviluppo di un'autorità politica singolare (il monarca) dalla pluralità dei vecchi feudatari. L'affermazione di un sovrano assoluto, espressa dal passaggio da una relazione di *primus inter pares*, all'interno di un gruppo di detentori di potere, ad un'altra, in cui si configurava come il detentore monopolistico dell'uso legittimo della forza, ha simbolicamente rappresentato la fondazione dello Stato moderno. Il secondo fenomeno, strettamente legato al primo, è, di conseguenza, proprio la 'depoliticizzazione' dei precedenti detentori di potere, gli ordini ed i ceti aristocratici. Nonostante la loro estromissione dal potere politico, questi gruppi sociali hanno continuato ad intrattenere in tutto il corso di quel periodo storico solide relazioni informali, mantenendo

si riferisce, in modo particolare, al pensiero di Althusius, sostenitore di un'idea di comunità/comunione politica pensata come il punto di arrivo di una serie di processi associativi che si pongono in una dinamica storico-sociologica: famiglia-villaggio-collegi-civitas. La *civitas* è qui presentata come una *consociatio* di ordine politico più alto, capace di includere al suo interno tutte le pre-esistenti associazioni sociali, sia private che pubbliche (*collegia*). Centrale rimane il discorso sulla 'naturale' inclinazione alla socialità degli individui come motivazione che rende possibile «mettere in comune il diritto». Per quanto attiene al secondo profilo teorico, invece, che potremmo definire modello giusnaturalista, il riferimento non può ovviamente che andare al suo moderno fondatore: T. Hobbes. Quest'ultimo presenta una concezione assolutamente rovesciata rispetto alla prima. Per l'autore del *Leviatano*, il momento politico fonda direttamente la dimensione della socialità umana, altrimenti condannata a uno stato di natura permanente, in cui vige la logica del *homo homini lupus*. La differenza più importante tra i due modelli attiene così al rapporto individuo-società: nel modello aristotelico all'inizio c'è la società; nel modello hobbesiano all'inizio si trova l'individuo. Per un ulteriore approfondimento delle due tradizioni culturali cfr. N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, cit., pp. 17-98. Non bisogna, inoltre, trascurare un altro fondamentale teorico della tradizione del giusnaturalismo politico: J. Locke. Pur condividendo molti elementi del modello teorico di Hobbes (dicotomia stato di natura-stato civile, contratto politico) se ne differenzia in maniera originale. Il filosofo inglese, infatti, ci introduce ad una concezione di società che sa trovare in se stessa le risorse sufficienti per la sua esistenza; eppure, anche qui, la società ha bisogno di un ordine politico che la protegga e la conservi. Lo stato di natura si presenta, allora, come uno spazio già sociale, in cui si affermano una serie di diritti naturali, tra cui quello di proprietà, che devono poi essere assicurati dal *government*, istituito da un accordo libero e volontario (*covenant*) tra gli individui stessi.

parzialmente sia determinati privilegi cetuali che status nobiliare<sup>4</sup>. Se incrociamo questi due elementi appena introdotti, possiamo comprendere in che modo e quando si è iniziato a parlare di dualismo tra Stato e «società non politica»<sup>5</sup>.

Secondo Koselleck infatti, si deve allo Stato assolutista del continente europeo<sup>6</sup> la creazione dei presupposti per la genesi della 'dicotomia' società civile/stato. Secondo il filosofo tedesco, il crescente disinteresse dello Stato nel controllare il privato e le coscienze individuali dei propri sudditi ha determinato una graduale, ma costante separazione della politica dalla morale, favorendo, in tal modo, la costituzione di una nuova formazione: «la società»<sup>7</sup>. In questa 'nuova spazialità autonoma' sono progressivamente confluiti diversi segmenti sociali, allontanati, estranei o non ancora avvicinati dal potere politico: da un lato, il vecchio ceto aristocratico depoliticizzato, dall'altro, e soprattutto, la classe borghese emergente. Queste nuove aggregazioni sociali fondano così nuove forme di organizzazioni associative (club, caffè, logge massoniche, ecc.) che non esercitano, però, almeno inizialmente alcuna influenza politica. La loro auto-comprensione è più letteraria e morale che politica. Sono, pertanto, associazioni favorite dal regime assolutista, perché considerate, oltre che relativamente innocue, anche forme di efficace opposizione alla vecchia società degli ordini e dell'aristocrazia, che rappresenta ancora in taluni Stati il nemico principale dell'assolutismo regio.

<sup>4</sup> Per questa parte di ricostruzione storica ci siamo basati su J. Arato e A. Cohen, *Civil society and political theory*, cit., pp. 83-117; in particolare il capitolo: *Conceptual history and theoretical synthesis*.

<sup>5</sup> Un ulteriore e necessario elemento di spiegazione include, per la verità, pure un'analisi sociologica ed economica. Come ci describe bene Spini in questo passo di *Società civile postnazionale* che riportiamo qui di seguito. «A partire dalla seconda metà del Seicento si afferma e guadagna sempre più rilievo la classe legata al mondo delle professioni, della produzione, dei traffici e dei commerci. La società civile nasce effettivamente come società borghese. Le classi legate all'industria e al commercio sono le stesse che si nutriranno di giornali, gazzette, nouvelles di ogni tipo. Acquisendo sempre più forte coscienza della propria importanza, queste stesse classi rivendicheranno un ruolo di maggiore peso, e daranno voce a un nuovo soggetto storico, cioè l'opinione pubblica [...]» (ivi, pp. 25-26).

<sup>6</sup> Nel tratteggiare i caratteri generali di un'epoca storica (che convenzionalmente facciamo partire con la prima rivoluzione inglese per farla concludere con la rivoluzione francese), non possiamo specificare i diversi percorsi culturali e istituzionali che hanno differenziato, almeno in parte, il cammino degli stati europei continentali (Francia in primis) da quelli anglosassoni (Inghilterra). Ce ne scusiamo in partenza, convinti, però, che la tesi che vogliamo sostenere non perda di validità euristica ed analitica.

<sup>7</sup> Per la ricostruzione dell'interpretazione di Koselleck, Cfr. R. Koselleck, *Enlightenment and the Parthogenesis of Modern Society*, MIT Press, Cambridge 1988 (ed. orig. 1959), pp. 15-85. Cfr. anche J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit. (in particolare, *The origins of the liberal public sphere: C. Schmitt and R. Koselleck*, pp. 201-210).

La costituzione di una «società» basata sui giudizi morali ed estetici si è progressivamente e 'naturalmente' tradotta in una forma di critica nei confronti dello Stato politico e del suo intervento. Si è, in altre parole, cominciata a costruire una forma di opposizione dissenziente, che, in taluni casi, mette in discussione l'autorità del sovrano e, in tal'altri, arriva direttamente a negare l'architettura dei poteri esistenti. La pressione morale derivante dalla «società», creando un intero sistema di valori alternativi a quelli stabiliti, non può evitare di tradursi in una forma indiretta di potere politico. Koselleck scrive in proposito:

La moralità (della società) era direttamente apolitica, ma esattamente per questa ragione, essa poteva mettere uno Stato a-morale in critica, e così diventare, dopo tutto, sebbene indirettamente, politica<sup>8</sup>.

Ad un livello più speculativo, già Locke converge verso una concezione moderna di opinione pubblica non dissimile dalla ricostruzione storica proposta da Koselleck. Secondo il filosofo inglese infatti, essa viene configurandosi come una legge morale che nasce da uno spazio interiore della coscienza, che consiste in un potere di natura spirituale, competente a formulare giudizi morali in merito alla sfera pubblica ed a quella politica. Il 'potere spirituale' dell'opinione pubblica si contrappone, pertanto, al potere esecutivo dello Stato ed arriva ad esercitare nei suoi confronti quasi un sindacato etico<sup>9</sup>.

Con uno sguardo, per così dire, più 'sociologico', potremmo fissare un'ulteriore caratteristica di queste prime forme autonome di organizzazione. Essa si situa al livello dei rapporti intersoggettivi, intessuti dai singoli individui all'interno di queste stesse associazioni volontarie. La discussione (da Koselleck stesso ribattezzata, non a caso, il «regno della critica») che si sviluppa al loro interno contribuisce infatti a creare una sorta di 'comunità di eguali', di persone che si riconoscono una dignità reciproca e, di conseguenza, cominciano a concepirsi come destinatari di diritti universali da opporre sia al potere assoluto del sovrano sia al privilegio dei vecchi ceti aristocratici<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> R. Koselleck, *Enlightenment and the Parthogenesis of Modern Society*, cit., p. 65.

<sup>9</sup> V. Cesareo, *All'origine della società civile*, in Id. (a cura di) *I protagonisti della società civile*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 6. L'autore propone una rivisitazione critica del concetto di opinione pubblica, ancorandola al pensiero di J. Locke, considerato, non a torto, dallo stesso Cesareo come il padre teorico della società civile moderna.

<sup>10</sup> Dall'analisi di queste specifiche circostanze sociali prenderà poi le mosse la fondamentale lettura di Habermas che, in *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Editori Laterza, Bari 1971, svilupperà i caratteri peculiari dell'opinione pubblica nell'epoca della società borghese. Habermas ci guiderà nel comprendere il passaggio dalla sfera letteraria alla sfera pubblica politica. Tratteremo più approfonditamente questa prospettiva più avanti.

Non si deve poi dimenticare quale sia il terreno di coltura (oggi probabilmente si direbbe lo ‘spirito del tempo’) in cui molti di questi raduni organizzati e associazioni sono immersi: le teorie dei diritti naturali<sup>11</sup>. Seguendo quest’ultima traccia, parlando di società civile, si potrebbe perfino fare riferimento all’interpretazione che ci viene offerta da Kant quando la descrive come una sfera «basata sui diritti umani universali al di là di tutte le appartenenze legali e politiche particolaristiche»<sup>12</sup>. Gli elementi fin qui raccolti delineano il primo percorso ‘storico-ideologico’ del concetto di società civile: la costituzione di un contesto sociale e intellettuale che comincia ad auto-comprendersi nelle forme di una società civile contrapposta allo Stato (*society against the state*).

Una seconda tradizione teorica sul concetto deve ricondursi alla stagione dell’illuminismo scozzese. Ferguson, Hume e Smith, giusto per fare qualche nome, sono alcuni dei principali rappresentanti di quel periodo culturale. Ferguson, nel *Saggio sulla storia della società civile* del 1766, definisce questa sfera come «il modo di vivere di quelle collettività che hanno abbandonato i metodi barbari, che coltivano le arti, le lettere e in cui prosperano la vita urbana e le attività commerciali»<sup>13</sup>. Come si potrà notare, il discorso che emerge da queste brevi riflessioni attiene al grado di maggiore o minore civilizzazione materiale che una società può raggiungere ad un determinato livello di sviluppo storico. Detto altrimenti, la caratteristica essenziale di questa società ‘civilizzata’ non è più soltanto la sua organizzazione politica, ma anche la dimensione della sua organizzazione produttiva. Ma allora, per farla breve, a quale specifica concezione di società civile ci può rimandare questa idea di organizzazione della civilizzazione materiale? All’interno di questa tradizione di pensiero, almeno stando ad un’interpretazione storica diffusa, anche se oggi tutt’altro che condivisa, sembra iniziare a profilarsi una nuova identificazione (o riduzione): quella della società civile con la società economica. In altre parole, attraverso le interpretazioni di Ferguson e di Smith (*La ricchezza delle nazioni*, 1776), si inizia a tratteggiare un secondo paradigma di analisi della sfera sociale: quest’ultima si caratterizza ora come luogo di interazione delle forze autonome del mercato, oggetto di studio, di lì a poco, della nuova disciplina dell’economia politica. Negli scozzesi, in verità, come sarà successivamente ancora in Hegel, il momento economico si affianca al momento dell’opinione, più che prenderne il posto; ma, comincia qui ad emergere un’attenzione nuova per la dimensione materiale dei rapporti sociali.

<sup>11</sup> Si è già trattato della tradizione giusnaturalista in una precedente nota. Qui ribadiamo che di quella tradizione fanno parte oltre a Hobbes e Locke, anche Kant, Fichte. Le loro elaborazioni hanno avuto molta influenza sui circoli culturali e sociali dell’epoca.

<sup>12</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 90.

<sup>13</sup> V. Cesareo, *All’origine della società civile*, cit., p. 7.

## 2. Ripartire da Hegel?

Secondo Bovero, «la novità del sistema hegeliano si può dire che emerga e si concentri proprio nell'elaborazione della dicotomia società civile-Stato, sconosciuta alla tradizione antica e moderna di filosofia politica»<sup>14</sup>. Se ciò è senz'altro vero, presentare Hegel come il teorico di una concezione della società civile dalla quale ripartire può essere considerato oggi, non del tutto a torto, da molti e per molte ragioni, un azzardo speculativo. Un'obiezione, infatti, potrebbe essere subito formulata nei confronti di questo tentativo: si potrebbe obiettare che il filosofo tedesco è unanimemente riconosciuto essere il teorico del moderno Stato etico, uno Stato che si presenta come 'totalità organica', entro cui ricondurre tutti gli aspetti parziali e conflittuali del vivere sociale. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), Hegel adatta il metodo dialettico allo studio della politica. La dialettica esprime il divenire sociale attraverso un gioco di evoluzioni che potremmo definire a 'geometria triadica': al momento iniziale della tesi si contrappone infatti la dimensione negativa della antitesi, che viene poi superata dal momento finale della triade, la sintesi. Quest'ultima rappresenta un grado più elevato di unità rispetto alla tesi, in virtù della sua capacità ricompositiva del momento dell'antitesi. Attraverso questa peculiare esposizione triadica si può spiegare il movimento storico delle cose umane e sociali. Non volendo appesantire eccessivamente questa trattazione, soffermandoci sulla struttura – quasi a 'matrioska' – dell'intera esposizione dialettica, possiamo indirizzare il nostro discorso direttamente nel campo dei rapporti oggettivi e soggettivi che si sviluppano nel mondo esterno («Spirito oggettivo»). È qui infatti che troviamo i passaggi teorici più importanti per lo studio del pensiero politico hegeliano: «diritto astratto-moralità-eticità». Questa è la terna dialettica che descrive l'universo sociale e politico. All'interno di essa ci riferiamo, in modo particolare, al momento finale: la vita etica (eticità). Quest'ultima è la dimensione entro cui si sviluppa la vita collettiva ed è quindi lo spazio dove si collocano gli elementi della società civile e dello Stato. Così si presenta ai nostri occhi la triade dell'Eticità: famiglia-società civile-Stato. Lo Stato viene qui presentato come il momento finale della sintesi, il ritorno, attraverso questa serie di passaggi dialettici (famiglia, società civile, Stato), ad un'unità più elevata e razionale. In altre parole, il livello di unitarietà e generalità dell'organismo statale rappresenta il superamento sia del «momento familiare», che è visto come il luogo dell'unità sentimentale iniziale, sia del momento conflittuale e particolaristico della società civile. Le istituzioni dello Stato si configurano come l'elemento fondamentale della vita individuale e collettiva di una determinata società, in quanto considerate i dispositivi ordinanti la moltitudine dispersa e disgregata del

<sup>14</sup> N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, cit. p. 123

popolo. Le letture tradizionali di Hegel non sembrano quindi concedere alcuno spazio ad un'autonoma espressione della sfera sociale.

Non così la pensano Cohen e Arato in *Civil Society and Political Theory*: i due studiosi americani rilevano una contraddizione fondamentale tra la sua filosofia sistematica (*systematic philosophy*) e la sua teoria sociale (*social theory*). Da un lato, la teoria filosofica hegeliana sembra obbligarci a prendere in considerazione una versione molto rigida della relazione società-Stato: il primo elemento viene 'forzatamente' sussunto sotto la dimensione dello Stato moderno. Dall'altro lato, invece, la teoria sociale ci suggerisce un carattere quanto meno ambivalente della sfera della società civile. Quest'ultima è presentata, infatti, sia come il mondo dell'alienazione (il sistema dei bisogni al livello più elementare) sia come il luogo della «ricerca senza limiti di integrazione sociale» (*open-ended search for social integration*)<sup>15</sup>. Cohen e Arato osservano in proposito:

[...] Hegel's recurring arguments against monarchical absolutism and revolutionary republicanism revive an antistatist stress on intermediary bodies limiting bureaucratic sovereignty and providing a locus for public freedom<sup>16</sup>.

Questa seconda tendenza presente in Hegel mette in dubbio l'idea che l'integrazione sociale si possa esclusivamente ricercare nelle istituzioni statuali moderne che per loro natura conferiscono ai cittadini «un limitato ruolo negli affari [pubblici]». <sup>17</sup> Il riferimento ai corpi intermedi della società, in quanto possibili spazi per l'espressione e l'esercizio della libertà pubblica, apre infatti la via a letture originali del suo pensiero che portano alla luce nodi problematici autenticamente contemporanei. Riflettere sull'autonomia sociale dei corpi intermedi nella dimensione della vita collettiva significa infatti disarticolare almeno parzialmente l'identificazione totale tra Stato e società civile sviluppata dalle traduzioni hegeliane ortodosse: da esse possono derivare una serie di rilevanti corollari filosofici e politici. Innanzitutto, dobbiamo intendere la moralità (*Sittlichkeit*) di una comunità solamente come qualcosa di ereditato ed indiscusso nei cui confronti gli individui si devono conformare per sviluppare la loro vera identità (livello di «moralità convenzionale»? Oppure è possibile pensare alla vita etica in una forma effettivamente moderna che consenta l'espressione di una pluralità di stili di vita e la loro critica («moralità post-convenzionale»? Inoltre, si può concepire la società civile come il luogo di formazione

<sup>15</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 92.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt 1970 (ed. orig. 1820), pp. 396-397. Qui la versione originale: «In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates [...] (*ibidem*)».

e di esercizio della morale e delle norme etiche oppure si presenta esattamente come il suo contrario? In quest'ultimo caso, è necessario ritornare al livello di 'universalità' rappresentato dallo Stato, che si presenta quindi come l'unica fonte di legittimità della vita etico-politica?

Non è nella forza di questo lavoro provare a rispondere esaurientemente a tutte queste domande. Ci interessa qui soltanto sottolineare la complessità della teoria sociale hegeliana: siamo interessati in modo particolare al suo concetto di società civile. Tradurlo in termini 'ambivalenti' significa, secondo noi, aprire la strada ad interpretazioni innovative e anticonservatrici. La società civile hegeliana non va infatti rappresentata esclusivamente come spazio di alienazione, ma deve essere pure concepita come luogo di cooperazione e di integrazione sociale. Così infatti pensano Cohen e Arato quando affermano:

We should stop to consider the great importance of a two-sided understanding of Hegel's concept of civil society. If we were to interpret it only as alienation, social integration would have to be conceived exclusively on the levels of family and the State<sup>18</sup>.

Per appurare il suo grado di cooperazione si deve perciò innanzitutto indagare i suoi tre elementi specifici.

1. Sistema dei bisogni
2. Amministrazione della giustizia
3. Polizia e corporazioni<sup>19</sup>

Al livello iniziale e più elementare troviamo il sistema dei bisogni. Derivato più o meno direttamente dalle rappresentazioni della società civile come realtà economica, il sistema dei bisogni viene identificato come il luogo della conflittualità corporativa e del particolarismo degli affari. In esso infatti, si agitano forze sociali ed economiche antagoniste che ricercano il proprio interesse particolare. Tuttavia, 'bisogno' significa pure creare interdipendenze tra individui e gruppi sociali: soggetti singoli e collettivi diventano concretamente 'bisognosi' di intrattenere rapporti e relazioni economiche reciproche. In altre parole, i bisogni sociali (prodotti dalla moderna divisione del lavoro) possono davvero rappresentarsi come uno spontaneo meccanismo cooperativo. Ma ovviamente questo livello di collaborazione è ancora troppo debole e risulta perciò non adeguato per fondare una moderna teoria dell'integrazione sociale. Il secondo elemento, l'amministrazione della giustizia, si concretizza specificamente nell'applicazione generale del diritto positivo da parte dello Stato. Esso contribuisce così a elevare la consapevolezza dell'importanza del riconoscimento (giuridico)

<sup>18</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 96.

<sup>19</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008 (ed. orig. 1807).

reciproco. Tuttavia, mostrandosi in termini troppo formalistici e astratti, rischia di non svolgere sufficientemente bene la funzione di integrazione sociale. Così arriviamo al momento ultimo della triade dialettica, quello che maggiormente va sottolineato ai fini della nostra ricerca: polizia e corporazioni. Pur situandosi all'interno della società civile, l'elemento delle «politizia» (*Polizei-police*) è un dispositivo istituzionale attraverso cui lo Stato moderno conduce una parziale operazione di integrazione del sociale. Esso non va però esclusivamente declinato nell'accezione contemporanea di forza pubblica preposta alle funzioni di ordine e repressione del crimine (funzione repressiva). A prevalere nella descrizione hegeliana è piuttosto una funzione di contro-bilanciamento di certi particolarismi degenerativi che appartengono alla sfera dei bisogni. Questa autorità generale (come talvolta viene chiamata da Hegel) «interviene così nell'economia attraverso la forma del controllo dei prezzi e la regolazione delle maggiori branche industriali; agisce pure per il mantenimento del benessere pubblico, organizzando gli istituti dell'educazione, della carità e dei lavori pubblici»<sup>20</sup>. Detto altrimenti, con la polizia si afferma la logica dell'intervento dello Stato nella società. I legami verticali, fondati sul paternalismo di Stato, sono i tratti caratterizzanti di questo modello. Dipingendo questa immagine con un vocabolario contemporaneo, potremmo associarla al fenomeno della penetrazione dello Stato nella società civile (statalizzazione del sociale). Questo aspetto della società civile hegeliana, quindi, aderisce alle formulazioni più tradizionali del suo pensiero sul rapporto tra Stato e società civile.

Per scoprire possibili percorsi alternativi bisogna perciò indagare più approfonditamente il secondo elemento: le corporazioni. Queste ultime possono davvero diventare la base sociale più significativa per la promozione di un ideale cooperativo che si ponga al di fuori del circuito statale. Le corporazioni incoraggiano infatti la solidarietà sociale, fornendo interessi ed identità comuni a tutti gli appartenenti. In un certo senso, i processi di comunanza corporativa contribuiscono ad elevare il grado di 'generalità' delle singole prospettive individuali, trasformando interessi e pratiche egoistiche in situazioni e preoccupazioni più universali: in altre parole, la solidarietà di categoria aiuta la formazione e lo sviluppo di nuove identificazioni collettive (esterne alla dimensione statale).

In the process, solidarities are expected to develop that would affect the motivational structure of individuals, substituting collective concerns and identifications for egoistic ones<sup>21</sup>.

Ma che cosa e chi sono queste organizzazioni? Certamente Hegel non le identifica con le associazioni nel significato contemporaneo del termine

<sup>20</sup> T.M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 236.

<sup>21</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 107.

(organizzazioni volontarie, autonome, libere e democratiche). D'altra parte, non vanno nemmeno declinate nel senso 'medievale' e pre-moderno di organizzazione cetuale, fondata sulla nascita e sull'eredità (*estates*). Esse vanno piuttosto comprese in un'accezione intermedia che si pone a cavallo tra la prima e la seconda rappresentazione. Il filosofo tedesco propone e difende una versione di corporazione che sia aperta all'entrata e all'uscita dei singoli individui che ottemperino determinate condizioni: la specifica appartenenza non è basata su principi ascrivibili ed ereditari, bensì su affinità di carattere professionale e occupazionale. Infine, la stessa partecipazione all'organizzazione, in virtù della sua volontarietà, non determina la sospensione dei diritti individuali dei singoli membri.

Oltre alle associazioni di categoria professionale, possiamo includere nella dicitura hegeliana di corpo intermedio pure le differenti chiese, le organizzazioni culturali di natura laica o religiosa, i consigli locali, i circoli educativi e ricreativi. Tali associazioni svolgono una fondamentale funzione sociale: esse infatti operano al fine di superare il gap che la società civile produce tra il borghese e il cittadino educando gli individui a interiorizzare il bene comune e a sviluppare la virtù civica<sup>22</sup>.

L'analisi del 'momento' delle corporazioni ci consente così di osservare il modo in cui Hegel, riletto creativamente, tenti di fondare un livello intermedio di potere tra Stato e individuo. Il filosofo tedesco teme infatti l'impotenza del soggetto atomizzato, ma diffida pure della potenziale arbitrarietà dello Stato e della sua amministrazione.

Una volta riconosciuto il ruolo socializzante ed educativo della società civile, sorge spontanea una domanda: perché non comprendere in questo livello anche la dimensione familiare? Le ragioni sono diverse, come ci spiega Bovero:

[...] La famiglia in Hegel, perduto il carattere di luogo della riproduzione economica e in parte anche quello di luogo della formazione del singolo, appare piuttosto come un'isola del cuore [...]. Le sue ridotte funzioni sociali le fanno assumere un ruolo subordinato all'interno della società moderna.

In contrasto con il ridimensionamento del ruolo della famiglia, risalta invece quello della società civile che, scrive ancora Bovero:

[...] sottrae l'individuo a questo legame (familiare), allontana l'uno dall'altro i componenti di questo vincolo e le riconosce come persone autonome. [...] La società civile è la forza straordinaria che trascina in sé l'uomo, esige da lui che egli lavori per essa, e che egli sia tutto attraverso essa e tutto faccia per suo mezzo<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit.

<sup>23</sup> N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, cit., pp. 124-25.

L'interrogativo spinoso, riguardante la presenza o meno della famiglia all'interno della società civile, accompagnerà tutta la moderna teoria sociale. Le più esaustive risposte arriveranno dalle elaborazioni filosofiche del Novecento. Basti qui semplicemente ricordare come questa sfera abbia avuto un cammino teorico controverso nella società moderna: da una parte, si è concepita come l'ambito degli affetti privati da contrapporre alla dimensione pubblica e sociale del vivere civile. Dicotomia individuo (privato)/cittadino (pubblico). All'interno di questa concezione, in base alla definizione di società civile che scegliamo, si può pensare di collocare la vita familiare all'interno o all'esterno della sfera sociale<sup>24</sup>. Dall'altra, non si possono trascurare le critiche femministe che sono state mosse all'indirizzo dell'istituto 'familiare-borghese'. In questo caso, si è direttamente polemizzato contro la concezione della famiglia patriarcale, in cui il ruolo della donna, asservita e subordinata all'uomo, è effettivamente marginale e privo di qualsiasi potere decisionale. Solamente attraverso le interpretazioni novecentesche di una certa letteratura femminista, sarà possibile recuperare questo istituto per inserirlo in una società civile autenticamente democratica.

Al momento, quindi, lasciamo aperto questo particolare nodo problematico.

Risulta invece necessario approfondire il 'compito politico' assegnato ai corpi intermedi dalla sistemazione hegeliana. Per dirla con la Spini, bisogna domandarsi in che modo il livello delle corporazioni può effettivamente svolgere il ruolo di «palestra dell'universale» tra il singolo atomizzato (individuo astratto) e lo Stato politico<sup>25</sup>? Il luogo deputato per l'esercizio di tale funzione è l'assemblea legislativa (*legislature*). Situandosi a un livello intermedio tra la dimensione sociale delle corporazioni e quella esecutiva-statuale del comando politico, il parlamento rappresenta davvero la penetrazione della società civile dentro lo Stato. Ma che tipo di società civile è presente in esso? Quella già organizzata delle corporazioni, appunto. Non certamente la società atomistica e conflittuale che si esprime al livello più elementare del sistema dei bisogni. «Quando la società civile elegge i suoi deputati politici, non si disperde in unità atomistiche, raccolte per realizzare soltanto una deliberazione singola e provvisoria, e tenute insieme per un tempo limitato e nulla più»<sup>26</sup>. Al contrario, in Hegel il potere legislativo si configura come lo spazio della «mediazione politica» delle istanze sociali. A questo proposito Cohen e Arato osservano che:

<sup>24</sup> La Arendt, per esempio, identifica la società civile con la società politica. Così facendo, situa il momento familiare al di fuori della dimensione pubblica e sociale per ancorarlo totalmente allo spazio di vita privato-sentimentale. Per un approfondimento, cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, Harcourt Brace and Jovanovitch, New York 1958; tr. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1983.

<sup>25</sup> D. Spini, *La palestra dell'universale*, in *La società civile postnazionale*, cit., pp. 41-45.

<sup>26</sup> T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, cit., p. 308.

[...] In the process of deliberating and choosing deputies, the associations and assemblies of social life acquire a connection to politics in the same act that gives politics a foundation in organized social life. It is precisely at this level, at the point where civil society and the State interpenetrate, that Hegel rediscovers the ancient *topos of political society*<sup>27</sup>.

Il livello parlamentare si presenta quindi come un luogo di mediazione tra il governo e il popolo. In altre parole, si arriva alla prima rifondazione teorica della categoria di società politica: la società civile non può mai agire direttamente sulla dimensione statale, ma soltanto esercitare influenza, esprimendo su di essa le proprie differenti rivendicazioni. L'assemblea legislativa (società politica) prosegue così la funzione di universalizzazione cominciata dalle singole corporazioni sociali. Il suo compito specifico si traduce davvero nel 'costruire' gli affari e le identità sociali da far emergere nell'agenda pubblica, perché diventino oggetto di discussione politica da parte degli organi decisionali statali. Ma come dobbiamo intendere la nozione hegeliana di pubblicità? Essa si identifica quasi esclusivamente col livello del dibattito parlamentare: pubblicità significa appunto deliberazione legislativa. L'assemblea deve essere «un corpo vivente nel quale tutti i membri deliberano in comune, si educano reciprocamente e si convincono l'un l'altro»<sup>28</sup>. Questo livello di pubblicità, dunque, ed è questo un suo limite, non oltrepassa la «soglia legislativo-parlamentare». Hegel ritiene, infatti, che una 'buona' opinione pubblica si possa soltanto formare al livello assembleare, e da esso, si possa poi riversare sul terreno sociale, particolaristico e conflittuale (logica *top down*).

La Spini ricorda, d'altra parte, che «[...] in Hegel società civile e opinione pubblica non sono assolutamente sinonimi»:

La società civile, piuttosto, è lo spazio che può favorire la nascita dell'opinione pubblica, in quanto i corpi sociali che in essa agiscono possono effettivamente esprimere rappresentanze – le deputazioni – per far presenti al 'principe' eventuali preoccupazioni [...] Le deputazioni possono esprimere in certa misura anche una sorta di 'opinione condivisa' riguardo a questioni di interesse pubblico o richieste che riguardino il loro interesse immediato<sup>29</sup>.

Pubblicità non è certamente qui sinonimo di opinione pubblica. Hegel non formalizza in nessuna parte della sua teoria una concezione di sfera

<sup>27</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit. p. 110.

<sup>28</sup> T.M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, cit., p. 309. Il moderno aspetto del discorso hegeliano sull'assemblea legislativa, che si può cogliere da questo passo, attiene perciò al rifiuto del mandato imperativo.

<sup>29</sup> D. Spini, *La società civile postnazionale*, cit., p. 43.

pubblica modernamente intesa<sup>30</sup>. Non troviamo l'idea kantiana della pubblicità «come criterio per stabilire la legittimità dell'azione politica»<sup>31</sup> che possa poi valere in un'unica sfera pubblica universale. D'altra parte, non va nemmeno trascurato l'aspetto *bottom up* della relazione sussistente tra gli 'individui concreti'<sup>32</sup>, i corpi intermedi e l'assemblea legislativa. Spazi di discussione e di partecipazione collettiva si collocano, infatti, al livello delle organizzazioni professionali e sociali. Questi luoghi 'pre-politici' giocano, come abbiamo già anticipato, un ruolo importante nel costituire e produrre istanze generali che possano poi essere indirizzate al livello decisionale statale. Siamo quindi in presenza di forme di vita pubblica che si esprimono a livello sociale. A conferma di ciò, Hegel sembra pure sostenere i *c.d.* diritti della comunicazione (libertà di parola e di stampa). Questa linea interpretativa *bottom up*, allora, può davvero aprire la via a traduzioni originali ed estremamente attuali. La critica nei confronti di una sfera pubblica astratta e indifferenziata (quindi omogenea), composta da singoli «cittadini ragionanti» dispersi nel sociale, fa parte oggi del bagaglio culturale delle teorie democratiche politicamente più inclusive. Basti qui soltanto accennare alla Fraser di *Rethinking the public sphere* (1992). Alla macro-sfera pubblica liberale 'omogeneizzante' la Fraser contrappone una serie di molteplici sotto-spazi politici organizzati, depositari di differenze culturali e sociali (*subaltern counterpublics*).

Rinterpretando la società civile hegeliana come terreno di cooperazione sociale e di libertà pubblica, gli autori di *Civil society and political theory* sembrano voler suggerire un possibile legame con le teorie partecipative contemporanee: i corpi intermedi (democratici) possono davvero trasformarsi in un pilastro fondamentale per l'espressione di partecipazione politica e di libertà collettive. Cohen e Arato prospettano la possibilità di un livello di partecipazione diffusa che si collochi negli spazi collettivi della vita civile. Partecipazione e libertà pubblica non vanno allora esclusivamente identificate con la dimensione della comunità politica intesa in senso stretto; bisogna piuttosto estenderle a una serie di micro-dimensioni sociali in cui possono agire attori plurali, strutturati in gruppi volontari che si 'auto-governano'. Nel ricostruire il concetto di società civile in Hegel si deve, però, rifuggire da ogni impostazione apologetica che trascuri il lato innegabilmente conservatore del suo pensiero politico. Questi corpi intermedi possono davvero trasformarsi nel luogo di appartenenze 'essenziali' che arrivano a negare l'universalità e l'assolutezza dei diritti e delle libertà democratiche. Si deve assolutamente evitare il rischio di scadere in

<sup>30</sup> Ritorniamo su questo concetto più avanti. Precisamente quando parleremo di Habermas. Per adesso accontentiamoci del riferimento fatto da Kant.

<sup>31</sup> Ivi, p. 43.

<sup>32</sup> Qui si vuole evidenziare il contrasto con l'idea di di cittadino 'astratto' formulata dalle teorie liberali. Individui concreti significano soggetti immersi in specifiche e particolari relazioni sociali: concrete, appunto.

possibili forme di «neocomunitarismo conservatore». Negando che questa deriva sia presente nelle pagine hegeliane, Ilting ha suggerito una lettura di Hegel ancor più radicale e progressista: nei *I lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel – secondo Ilting – avrebbe addirittura sintetizzato la libertà negativa del moderno liberalismo e la libertà positiva del pensiero repubblicano classico<sup>33</sup>.

La linea interpretativa proposta da Cohen e Arato offre una serie di importanti suggestioni circa il contributo hegeliano alla teorizzazione del concetto di società civile. Essa mostra l'infondatezza di un'interpretazione monolitica del suo pensiero politico. La sua dottrina dello Stato non spiega né può sussumere completamente sotto di sé la dimensione pluralistica e conflittuale del sociale. Quest'ultima è, a sua volta, concepita in un'accezione ambivalente, ma proprio questa sua caratterizzazione la rende aperta a differenti interpretazioni. La concezione hegeliana della società civile ha inciso profondamente sulle interpretazioni successive. Partendo da Tocqueville è arrivata fino a Habermas passando per Gramsci e Bobbio. Toccheremo brevemente queste tappe della storia del concetto, prima di arrivare all'idea di società civile che sostiene le teorie democratiche più radicali e inclusive del tempo presente.

### 3. *Un breve intermezzo su Marx*

Una ricostruzione critica della categoria di società civile non può prescindere da una breve esposizione dell'interpretazione che ne offre Marx nell'ambito della sua teoria materialistica della storia. Il giovane Marx (*Manoscritti economico-filosofici* del 1844) deriva per lo più – come osserva Bobbio – la sua concezione della società civile direttamente dalla teoria hegeliana dei *Lineamenti*. Si possono però individuare almeno due importanti ordini di differenze. La prima attiene al contenuto stesso del concetto. La seconda, strettamente connessa alla prima, riguarda invece la collocazione e il ruolo che tale elemento svolge nel suo sistema logico. Cominciando dal primo profilo, possiamo affermare che nell'elaborazione del filosofo di Treviri la nozione di società civile assume un significato più ristretto, ma allo stesso tempo più importante rispetto a quello presente nella sistemazione hegeliana. In quest'ultima, infatti, tale dimensione comprende, oltre all'elemento iniziale e conflittuale dei «rapporti necessari» definiti dal bisogno e dal lavoro, anche l'amministrazione della giustizia (secondo momento) e la pubblica amministrazione (terzo momento che include pure le corporazioni). La società civile hegeliana è quindi sistema non solo economico, ma anche giuridico e amministrativo. In Marx,

<sup>33</sup> Per un ulteriore approfondimento delle tesi di Ilting è possibile consultare la traduzione italiana dei suoi scritti raccolti nel volume di E. Tota (a cura di), *Hegel diverso*, Laterza, Bari 1977.

al contrario, tale categoria è totalmente schiacciata sulla dimensione del sistema dei bisogni. Detto altrimenti, Marx sostiene con forza l'idea di una riducibilità della sfera sociale al mondo dei rapporti oggettivi. Richiamando un celebre passo di un testo marxiano del 1859, *Per la critica dell'economia politica*, potremmo dire che «l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica». Con tale formulazione si vuole intendere che è possibile ottenere la comprensione dei rapporti sociali materiali (quelli economici, appunto) solamente partendo dalle analisi della (nuova) scienza dell'economia politica. Nell'*Ideologia tedesca* (1847), Marx può definire come segue la società civile:

[...] La società civile comprende tutto il complesso delle relazioni materiali fra gli individui all'interno di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive. Essa comprende inoltre tutto il complesso della vita commerciale e industriale[...]<sup>34</sup>.

Partendo da questa specifica concezione della società civile, si prefigura una trasformazione del modello teorico di analisi del reale (storico-sociale) rispetto a quello hegeliano. In altre parole, Marx individua nell'elemento dei rapporti sociali oggettivi (la società civile, appunto) la struttura di base della società (capitalista), mentre colloca l'elemento giuridico-politico (ordinamento giuridico e istituzione statale) nella dimensione sovra-strutturale e secondaria. In un passo di *Per la critica dell'economia politica*, come osserva Bobbio, il filosofo tedesco arriva a caratterizzare così il rapporto tra struttura e sovra-struttura:

L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una (sovra)struttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale<sup>35</sup>.

In altri termini, nella sua spiegazione della formazione sociale il dato economico e quello giuridico appaiono scissi (mentre in Hegel tali fattori si presentano uniti). Il dato giuridico viene, inoltre, associato al momento politico-statale e posto così nella parte condizionata. Più precisamente, nel modello marxiano il livello strutturale (società civile) si configura come la componente prioritaria e subordinante, mentre quello sovra-strutturale (Stato) come la dimensione secondaria e subordinata. Perveniamo così direttamente a specificare in maniera più approfondita la seconda differenza. Dove si colloca e quale ruolo assume la società civile? Detto altrimenti, come si delinea il rapporto tra Stato e sfera sociale in Marx? Nel suo schema concettuale si compie un rovesciamento di ordine logico e storico tra

<sup>34</sup> Cit. in N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 48.

<sup>35</sup> Cit. in *ivi*, p. 48.

l'elemento 'civile' e quello statale rispetto al modello hegeliano: lo Stato non si presenta più come superamento della società civile, ma come suo semplice 'rispecchiamento'. La componente politica contiene quella sociale non per risolverla in altro (Hegel), ma per conservarla così come è: tale società civile, tale Stato. Questa sfera sociale, storicamente determinata, non viene quindi superata nello Stato, ma si presenta in quest'ultimo con tutte le sue concrete specificazioni. Ribadiamo, per fissarlo meglio, questo rapporto: lo Stato si comprende davvero come il momento successivo e subalterno rispetto alla società civile. Come scrive Marx nel *Manifesto del partito comunista*: «non lo Stato condiziona e regola la società civile, ma la società civile condiziona e regola lo Stato»<sup>36</sup>. Se cogliamo questa relazione dal punto di vista storico-processuale, si può allora tratteggiare una dinamica diacronica in cui la componente statale non si situa al momento ultimo: essa, al contrario, diviene un'istituzione transitoria e, quindi, ulteriormente superabile. Per dirla con le parole di Bobbio:

[...] Così l'inversione dei rapporti società civile-società politica ha per conseguenza un completo capovolgimento nella concezione del corso storico: il progresso non muove più dalla società allo Stato, ma inversamente, dallo Stato alla società<sup>37</sup>.

In conclusione, va quindi ripetuto il significato teorico e politico della nuova formalizzazione marxiana. Da un lato, viene infatti accolta e sviluppata la tradizione 'economicista' dell'accezione del concetto di società civile: dalla figura tridimensionale hegeliana si passa (o si ritorna) ad una interpretazione 'unidimensionale'. Dall'altro lato, si assiste però alla modificazione del suo ruolo e della sua collocazione: da sfera secondaria e logicamente subordinata (Hegel) diviene dimensione centrale nella dinamica costitutiva del processo storico-sociale. La principale conseguenza politica diviene allora un determinante ridimensionamento del ruolo dello Stato.

#### 4. *La società civile in Gramsci: originalità e suoi limiti*

Gramsci introduce nel pensiero sociale marxista un'innovazione fondamentale, di cui Bobbio, sintetizza efficacemente la portata, notando che «la società civile in Gramsci non appartiene al momento della struttura ma a quello della sovrastruttura»<sup>38</sup>. Sostenere che la società civile in Gramsci è riconducibile alla dimensione sovra-strutturale piuttosto che a quella strutturale significa distanziarsi enormemente dalla definizione classica offerta dal marxismo ortodosso. Molti originali interpreti di Gramsci (Bobbio pri-

<sup>36</sup> Cit. in *ivi*, p. 41.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 48.

ma, Cohen e Arato poi) hanno così potuto parlare in proposito di «ritorno a Hegel» o di «hegelizzazione» del concetto di società civile. La lettura gramsciana della dimensione sociale è senz'altro più vicina alla «dottrina delle corporazioni» di Hegel che alla sfera dei rapporti economici di Marx. Gramsci riconosce come parte della società civile associazioni volontarie quali le chiese moderne, i sindacati, le istituzioni culturali, i club, le associazioni di vicinato e soprattutto i partiti politici. Secondo Bobbio, la società civile gramsciana va intesa «come non già tutto il complesso delle relazioni materiali, bensì tutto il complesso delle *relazioni ideologico-culturali*, non già tutto il complesso della vita commerciale e industriale bensì tutto il complesso della *vita spirituale e intellettuale*»<sup>39</sup>. La specificità del discorso gramsciano investe direttamente la stessa dinamica del rapporto struttura/sovra-struttura. Si può infatti sostenere che nella sua analisi avvenga il rovesciamento della 'priorità logica' della struttura sulla sovra-struttura, in quanto nella sua spiegazione del reale l'aspetto ideologico-culturale viene davvero a rivestire il ruolo di momento primario e subordinante. Già in un articolo giovanile, che prepara la (lunga) stesura dei *Quaderni del carcere* (1929/35), si può leggere: «non la struttura economica determina direttamente l'azione politica, ma l'interpretazione che si dà di essa e delle cosiddette leggi che ne governano lo svolgimento»<sup>40</sup>. Detto altrimenti, Gramsci arriva a negare che ci sia un rapporto meccanicistico tra base economica e intervento politico: il primo aspetto non determina direttamente il secondo. Piuttosto è l'interpretazione culturale che di una situazione oggettiva si dà che contribuisce alla sua trasformazione: è infatti la narrazione ideologica di una data condizione sociale che consente un intervento politico su di essa. Emerge così con forza nella sua visione il livello simbolico e culturale della lotta. Non si deve escludere, ci sembra dire Gramsci, un conflitto politico che metta in discussione l'intero universo dei significati culturali che rappresentano il 'reale' (economico)<sup>41</sup>.

Il rapporto struttura/sovra-struttura che, considerato naturalisticamente, viene interpretato come rapporto causa-effetto, considerato dal punto di vista del soggetto attivo della storia della volontà collettiva, si rovescia in un rapporto mezzo-fine. Il riconoscimento e il perseguimento del fine avvengono per opera del soggetto storico che opera nella fase sovra-strutturale servendosi della struttura, la quale da momento subordinante della storia diventa momento subordinato<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Ivi, p. 49.

<sup>40</sup> A. Gramsci, *Scritti giovanili*, Einaudi, Torino 1958, p. 281.

<sup>41</sup> Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, pp. 871-875. «La pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) – scrive infatti Gramsci – di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura, deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo [...]» (ivi, p. 871).

<sup>42</sup> N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, cit., p. 54.

Se l'oggetto principale della speculazione filosofica del pensatore sar-do diviene quindi la dimensione sovra-strutturale, è proprio all'interno di essa che vanno situati gli aspetti più innovativi della sua rivisitazione critica del materialismo storico. Nella dimensione sovra-strutturale, infatti, l'elemento della società civile va assolutamente tenuto distinto dalla componente politico-statuale. Stato e società civile sembrano operare con due differenti logiche di azione, che corrispondono a due distinti meccanismi di regolazione. Lo Stato, che, parafrasando Weber, detiene il monopolio legittimo dell'uso della forza, utilizza metodi coercitivi per ridurre al minimo la conflittualità sociale ed economica di una data comunità territoriale. È perciò il lato delle forze e della coercizione (in una parola, del potere politico) che viene evidenziato da questa definizione. Al contrario, la società civile si presenta come il luogo della persuasione e del consenso. È infatti all'interno di questo specifico spazio che si agisce propriamente attraverso la (pacifica) logica dell'influenza e che si lotta per una determinata interpretazione del reale: l'acquisizione della direzione (culturale) delle variegate e differenti istituzioni della società civile diventa quindi l'oggetto peculiare di questo particolare conflitto 'simbolico'. Si arriva così progressivamente a delineare l'apporto più originale dell'analisi gramsciana: che cosa vuole infatti esprimere la locuzione di direzione culturale? Con questa espressione si perviene, in altri termini, a connotare la prima formulazione della categoria di «egemonia»<sup>43</sup>. Essa va intesa come la realizzazione di una «riforma intellettuale e spirituale» che trasformi in maniera radicale «gli usi e i costumi» di una determinata società. Egemonia significa, quindi, capacità di definire i contenuti specifici della nuova produzione culturale: quest'ultima diviene così l'orizzonte ideologico attraverso cui concepire i rapporti economici della struttura e interpretare le azioni degli attori politici che agiscono su di essa. Ma come sviluppare effettivamente una pratica egemonica? Innanzitutto va evidenziato che il contenuto di tale attività è storicamente determinato: l'ideologo e militante marxista si riferisce infatti esclusivamente al proletariato di fabbrica. Quest'ultimo ha sostanzialmente due metodi efficaci per esercitare la sua supremazia culturale sul resto della società: in primo luogo, deve favorire la creazione di un blocco

<sup>43</sup> Cfr. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 40-41 e 58-59. Nella tradizione marxista già Lenin esprime il concetto di egemonia, ma lo declina nel significato canonico di direzione politica del dirigente del partito rivoluzionario. Lo stesso Gramsci in alcuni scritti del 1926 ne dà un'interpretazione 'debole': viene qui concepito nei termini di un'alleanza tra operai e contadini; va ancora una volta interpretato nel senso di direzione politica da parte del proletariato da esercitare sulle altre classi. Solamente più tardi, nei *Quaderni*, Gramsci comprende che l'organizzazione (politica) non è sufficiente. Bisogna sviluppare la coscienza di classe. Il movimento dei lavoratori verrà allora concepito come un 'intellettuale collettivo', il cui primo compito è quello di creare una 'cultura operaia'. Per un approfondimento critico della storia dei significati del concetto di egemonia nella cultura marxista si veda la sezione, *Direzione politica e direzione culturale*, in N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, cit., pp. 58-63.

storico di forze sociali (tra cui i contadini) che gravitano attorno alla sua area politica. In secondo luogo, deve contribuire a formare un gruppo di intellettuali organici; in altre parole, tale specifica 'intelligenza' deve realmente collocarsi dentro la stessa classe operaia. Così facendo, Gramsci pone effettivamente l'accento sulla dimensione culturale. Detto altrimenti, egli focalizza la propria attenzione sulla questione relativa alla costruzione dell'identità collettiva, offrendo a tale questione una soluzione originale e innovativa<sup>44</sup>. Si possono inoltre derivare da questa inedita accezione del concetto di egemonia almeno due importanti corollari di ordine politico: in primo luogo, viene implicitamente affermata la subordinazione logica dell'elemento della forza (istituzione politica) a quello dell'influenza (società civile); in secondo luogo, viene concretamente compresa la funzione strategica della lotta per l'egemonia: impostare un'efficace politica (rivoluzionaria) significa associare al momento della conquista dell'egemonia (culturale) una 'precedenza cronologica' rispetto al momento della presa del potere (politico)<sup>45</sup>. In Gramsci, la preminenza dell'elemento culturale su quello politico-statale, e, soprattutto, la sua autonoma collocazione nella sfera sociale, portano a disarticolare radicalmente l'identificazione hegeliana tra Stato e vita etica (eticità)<sup>46</sup>. Se, per il filosofo tedesco, la 'sostanza etica' della società civile è da ricondursi totalmente alla dimensione statale, che rappresenta quindi la fonte di ogni comportamento morale pubblico e dell'etica politica stessa, con Gramsci, invece, si assiste a un sostanziale rovesciamento di questo 'rapporto di causazione': la società civile è effettivamente la sostanza etica dello Stato.

[...] Gramsci – scrivono Arato e Cohen – denudes the State of the ethical substance attributed to it by Hegel. The State, for Gramsci, integrates primarily on the basis of power and domination; its weapons

<sup>44</sup> Alcuni aspetti del concetto gramsciano di egemonia vengono oggi richiamati dai teorici dei nuovi movimenti sociali. Tarrow, per esempio, dedica una specifica sezione del suo *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, (Cambridge University Press, New York 1998) a tradurre in un vocabolario politico contemporaneo le proprietà politiche di questa categoria (cfr. *ivi*, *Gramsci and the cultural hegemony*, pp. 12-14). L'insegnamento teorico del pensatore sardo trascende, quindi, ogni dimensione temporale storicamente determinata e soprattutto ogni figura collettiva socialmente definita (il proletariato di fabbrica, appunto). Gramsci ci parla familiarmente delle questioni attinenti alla costruzione delle identità collettive. Come si potrà intuire, si tratta di tematiche tremendamente attuali che ci offrono un punto di vista ancora utile nella comprensione del presente.

<sup>45</sup> Bobbio è ancora qui l'interprete più originale del significato gramsciano di egemonia. È lo stesso filosofo torinese infatti ad avere individuato questa serie di corollari politici ricavabili dai testi di Gramsci (cfr. N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, cit., p. 61).

<sup>46</sup> Ovviamente in questo riferimento a Hegel accogliamo l'interpretazione più ortodossa e tradizionale. Non certamente quella più problematica e feconda che abbiamo trattato quando abbiamo discusso la sua teoria sociale.

are above all coercive. Civil society becomes the terrain par excellence of ethical life – it is the locus of political legitimacy [...]»<sup>47</sup>.

Bobbio arriva alle stesse conclusioni quando tratteggia i caratteri fondamentali dell'antinomia nella sfera sovra-strutturale tra la società civile e lo Stato: alla prima figura viene infatti associata l'immagine di 'momento etico' della vita collettiva, mentre alla seconda quella più convenzionale di 'momento politico'<sup>48</sup>.

Ma allora in quale prospettiva si può inquadrare la società civile gramsciana? Nel modello teorico del pensatore sardo, si presentano in modo innovativo tre elementi dotati di 'status autonomo' che giocano un ruolo decisivo in virtù della loro reciproca irriducibilità: dimensione economica, dimensione politica e società civile. Quest'ultima si differenzia perciò definitivamente da ciascuna delle due sfere sociali, a cui nelle trattazioni precedenti veniva ogni volta associata. Il sistema concettuale hegeliano si coglie precisamente nella sua peculiare dicotomia società civile-Stato: al polo 'inferiore' troviamo infatti la società civile, che include pure il livello dei rapporti economici, al polo 'superiore' troviamo, invece, la subordinante e unificante dimensione dello Stato. In Marx, sebbene l'antinomia sociale fondamentale sia quella tra mondo della produzione (struttura economica) e rapporti politico-giuridici (sovra-struttura statale), osserviamo ancora una volta una concezione sostanzialmente dicotomica. La novità della teoria sociale gramsciana, quindi, si colloca proprio nella creazione di un modello esplicativo tricotomico. Le tre figure principali che abitano la sua cornice concettuale danno davvero forma ad una fotografia sociale autenticamente tridimensionale.

Tenuto conto degli obiettivi teorici della nostra ricostruzione 'selettiva' di società civile, dobbiamo chiederci in che modo possiamo utilizzare la concezione 'analitico-normativa' sviluppata da Gramsci. Cohen e Arato ci aiutano a rispondere a questa domanda, segnalando la possibilità di problematizzarne il significato, attraverso l'individuazione di due sue antinomie interne: a livello analitico, quella tra opzione funzionalista e opzione conflittuale, ed a livello normativo, quella tra accezione unitaria e pluralista<sup>49</sup>. Il livello analitico rimanda al modo in cui si

<sup>47</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 642, nota 83.

<sup>48</sup> N. Bobbio, *Uso storiografico e uso pratico-politico del concetto di società civile*, in B. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, cit., pp. 56-58.

<sup>49</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 642, nota 90. Nel proporre questa interpretazione gli autori prendono le distanze da Adamson. Quest'ultimo immagina due schematiche e totalmente alterative concezioni di società civile in Gramsci: la prima è concepita come spazio aperto alla competizione democratica senza limiti e alla libera comunicazione; la seconda è, invece, definita dalla presenza di una cultura unitaria e omogenea, che può essere contesa solamente da un'altra (contro)cultura omogenea e unitaria che ne prenda poi il posto. Cohen e Arato ritengono, al contrario, che la prima accezione di società civile di

può spiegare la dinamica oggettiva della sfera sociale (elemento oggettivo). L'interpretazione funzionalista è interessata a comprendere le leggi del suo movimento obiettivo in 'funzione' della conquista del potere politico: si ritorna così alla sussunzione hegeliana del momento sociale da parte dell'istituzione statale. La concezione conflittuale, al contrario, è interessata soltanto a scoprire gli andamenti effettivi delle sue lotte interne: essa pertanto si concentra in modo esclusivo sulla società civile, trascurando completamente la dimensione statale. Il livello normativo si riferisce, invece, al modo in cui gli attori della società civile possono agire ed elaborare differenti piani di intervento politico (elemento soggettivo). L'accezione unitaria esprime un'idea schematica e semplificata della lotta sociale, riducendola infatti allo scontro tra due opzioni politiche antagoniste: la borghesia (classe dominante) contro il proletariato (classe dominata). L'accezione pluralista rifiuta, all'opposto, l'interpretazione dualistica del conflitto sociale: la società civile deve essere concepita come uno spazio sociale in cui si confrontano e si scontrano molteplici e differenti visioni del mondo.

Facendo interagire la componente analitica con quella normativa è possibile pervenire alla costituzione di due modelli concettuali alternativi. Da un lato (quello più tradizionale), incrociando l'elemento analitico 'funzionalista' con quello normativo 'unitario', si raggiunge il sistema marxista-strumentale (*marxian-functional*)<sup>50</sup>. Sotto questa specifica prospettiva 'analitico-normativa', la società civile si presenta come luogo di egemonia culturale che stabilizza lo status quo in virtù della sua posizione subordinata rispetto alle istituzioni politiche e economiche. È possibile così l'affermazione di una sola opzione culturale (quella associata al gruppo dominante) e di pratiche di azione politica meramente strumentali (finalizzate esclusivamente alla presa del potere). Siamo quindi in presenza di un modello riduttivo, in quanto interamente bloccato sull'idea di rottura rivoluzionaria e così legato alla più appropriata strategia per la sua esecuzione: all'interno di questa dimensione sociale, l'unica logica di intervento possibile diventa allora quella della costruzione di istituzioni culturali (*latu sensu*) in grado di produrre 'contro-egemonia.' Ma queste ultime acquisiscono un ruolo pubblico di natura esclusivamente negativa e distruttiva (della società civile esistente). Una volta prodotta la rottura rivoluzionaria, infatti, questa stessa 'contro società civile' non ha più ra-

Adamson (competizione aperta e democratica) non sia pienamente presente nell'elaborazione di Gramsci. La distinzione, che essi presentano, tra aspetto normativo e analitico risulta quindi funzionale a 'problematizzare' la concezione gramsciana. Si veda all'interno di *Civil society and political theory* la sezione dedicata a questa problematica: *Gramsci and the idea of socialist civil society*, pp. 142-159. In particolare, si leggano le pp. 147-150. Per approfondire le tesi di Adamson cfr. W. L. Adamson, *Gramsci and the politics of civil society*, 'Praxis International', 7, 3-4 (Winter 1987-88), pp. 320-339.

<sup>50</sup> Cfr. J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 149.

gione di esistere. Si arriva così alla fine del sistema pluralistico dei partiti, alla soppressione dei sindacati, alla distruzione delle differenti chiese e delle associazioni che non risultano conformi alla nuova cultura politica dominante (alternativa rivoluzionaria). Dall'altro lato, invece, incrociando l'aspetto analitico 'conflittuale' con quello normativo 'pluralista', si perviene al modello di società civile che si può caratterizzare come visione teorico-conflittuale (*conflict-theoretical view*)<sup>51</sup>. Quest'ultima rappresenta l'effettiva novità critica della rilettura che gli autori di *Civil society and political theory* offrono della concezione gramsciana. Nella visione teorico-conflittuale infatti, la società civile si presenta principalmente come il 'terreno dello scontro' delle molteplici e plurali alternative culturali. Da questa particolare prospettiva teorica, costituire nuove organizzazioni della vita collettiva e intellettuale significa definire istituzioni fondamentali per la conquista dell'egemonia all'interno di (e non contro) una sfera sociale storicamente determinata. Questa opzione si basa perciò chiaramente su «un'attitudine normativa positiva alla versione esistente della società civile»<sup>52</sup>. Il pluralismo associativo e sociale, benché si presenti in termini conflittuali, non oltrepassa la soglia della lotta simbolica sui significati culturali e sulle concezioni del mondo. Così facendo, si può arrivare a immaginare questo spazio sociale non più come lo strumento di una lotta politica che gioca la sua partita fondamentale nella dimensione statale ed economica, bensì come il fine stesso della lotta collettiva. In altre parole, si può giungere a prefigurare, con questa peculiare 'interpretazione gramsciana eterodossa', lo spostamento del terreno della lotta e del conflitto dal livello delle istituzioni politiche statuali (presa rivoluzionaria del potere) a quello delle istituzioni sociali e culturali. Attraverso questa seconda traduzione normativa del concetto di sfera sociale, secondo Cohen e Arato, si potrebbe fondare «a principled version of radical *reformism*»<sup>53</sup> che ponga la società civile al centro della battaglia collettiva (*alternativa riformista radicale*)<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Ivi, p. 150.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Non si può negare che, forzando in questo modo il significato ed il ruolo della società civile in Gramsci, alimentiamo una certa 'tendenza manipolativa' nell'esegesi del suo pensiero politico: per il filosofo sardo, infatti, i nuovi agenti principali della sfera sociale sono i partiti politici. Cfr. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit. p. 265. Ai giorni nostri, tale interpretazione non solo sarebbe inesatta, ma addirittura inutilizzabile. Il partito nel corso del Novecento ha raggiunto un livello di professionalizzazione e istituzionalizzazione tale da farlo confondere con la sfera politica, aderendo quindi alla logica di funzionamento del suo dominio. Si può perciò effettivamente parlare di partito-istituzione (politica). Al contrario, dal nostro punto di vista, riteniamo che gli attori principali e innovativi di una sfera sociale 'conflittuale e pluralista' siano da individuarsi nei nuovi movimenti sociali. Solo questi ultimi, infatti, possono abitare autenticamente la dimensione sociale senza sconfinare nel terreno del potere statale e della politica rappresentativa.

Cohen e Arato ammettono tuttavia l'incapacità di Gramsci a sviluppare pienamente questa seconda interpretazione. In definitiva, Gramsci rimane legato al modello marxista strumentale. Osservano ancora Cohen e Arato:

Gramsci never sees the institutions and cultural forms of counter-hegemony as ends as well as means, [...] Thus in itself the focus on cultural means (the organization of consent) in civil society, as against the coercive means of the State, – spiegano Cohen e Arato – does not imply that a radical reformist project has replaced the revolutionary one<sup>55</sup>.

Noi stiamo ancora trattando con una teoria – sembra suggerire Gramsci in *Quaderni del Carcere* – che punta alla sostituzione totale di una società (borghese) con un'altra (comunista)<sup>56</sup>.

In sostanza, non è ancora possibile rintracciare in Gramsci la consapevolezza di un'autentica ed autonoma società civile modernamente intesa. Quest'ultima rimane il luogo della battaglia strumentale delle forze politiche rivoluzionarie (o, all'opposto, dominanti e repressive), interessate esclusivamente alla conquista del potere statale. Con la rottura radicale, declinata in questi termini, si può arrivare soltanto ad esiti totalitari; se infatti non si mantengono tutte le istituzioni sociali e civili esistenti, l'unica conseguenza sociale prevedibile è davvero la fine della stessa società democratica e plurale. Secondo Cohen e Arato, quindi, Gramsci non approda ad una conclusione normativa coerente con una vita sociale 'differente' e pluralista - quella conclusione normativa che va invece considerata come il *quid pluris* potenzialmente presente nelle premesse teoriche del suo ragionamento. Per arrivare ad essa, l'autore dei *Quaderni del carcere* avrebbe dovuto ammettere che le norme e i principi organizzativi della moderna società civile, dall'idea dei diritti ai principi di libera ed autonoma associazione, non fossero semplicemente funzionali alla riproduzione dell'egemonia 'capitalista'. Avrebbe dovuto ammettere che tali principi costituissero piuttosto, come scrivono gli autori di *Civil society and political theory*, «la condizione che rende possibile l'auto-organizzazione, che dà influenza e voce a tutti i gruppi, inclusa la classe operaia», per cui «il fine di una riforma radicale dovrebbe essere espandere tali strutture in una direzione che riduce le possibilità di renderle funzionali agli scopi del potere economico e politico»<sup>57</sup>. Nella realtà post-rivoluzionaria («società regolata») gramsciana non sembra esserci, invece, spazio né per un'opposizione politica composta da nuove minoranze né per una 'morfologia sociale' fondata sulla varietà degli stili di vita e delle 'sottoculture'. Al contrario, troviamo in essa la più totale negazione del pluralismo 'micro-istituzionale'

<sup>55</sup> Ivi, p. 151.

<sup>56</sup> Cfr. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 265.

<sup>57</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 155.

e associativo: vi si può, in altre parole, constatare una chiara affermazione della tendenza all'omogeneità sociale.

A Gramsci sarebbero, quindi, associate due diverse declinazioni del concetto di società civile tra loro in contraddizione: nella prima essa è intesa come società libera, democratica e 'differente', nella seconda, invece, come 'società-Stato' unificata. Il primo di questi modelli è coerente con la tensione 'teorico-conflittuale' presente nel suo pensiero, il secondo si identifica direttamente con l'ipotesi 'funzionalista'. In questa sede, ci interessa esclusivamente sottolineare la portata innovativa della prima traduzione: essa può infatti suggerirci la creazione di un'utopia politica, legata saldamente ad un immaginario sociale di parziale continuità istituzionale. Qui, l'aspirazione ideale diventa indubbiamente la realizzazione di possibilità normative e politiche radicate nell'esistente. In ogni elaborazione filosofico-politica appartenente alla tradizione culturale marxista, infatti, il livello statale viene considerato sia storicamente transitorio che logicamente successivo rispetto alla sfera sociale (Stato → società regolata). Da questo particolare punto di vista, la dinamica Stato-società civile sviluppata da Gramsci non fa certamente eccezione. Cohen e Arato, al contrario, si allontanano decisamente da questo specifico sistema dottrinario che considerano analiticamente riduttivo e politicamente inconsistente. La loro interpretazione critica ci raccomanda di rovesciare questo nesso di causalità: non è infatti possibile immaginare una società civile moderna abolendo lo Stato (liberaldemocratico). Sopprimendo quest'ultimo infatti verrebbero conseguentemente soppressi i diritti e le libertà che garantiscono uno spazio autonomo di esistenza sociale. Allo stesso tempo va però indagata una differente relazione causale tra queste sfere della vita collettiva.

##### 5. *La genesi della sfera pubblica borghese*

Non è possibile prefigurare la realizzazione di spazi di discussione critica su tematiche comuni senza la previa costituzione di una realtà sociale autonoma. In altre parole, un luogo pubblico di rilevanza politica non si può affermare senza la creazione di un ambito collettivo che si ponga in termini alternativi sia nei confronti del potere sovrano dello Stato sia nei confronti dell'universo dei rapporti economici: questo contesto 'autosufficiente' si identifica col campo della società civile. Nel corso del Settecento, essa si presenta effettivamente come la fonte originaria di un dibattito pubblico tra cittadini privati che si situano ad un livello 'extra-istituzionale': questo piano di socializzazione culturale non ancora ufficializzato si può allora qualificare come lo spazio della sfera pubblica borghese. In *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Jürgen Habermas ci presenta la sua più esaustiva formalizzazione teorica, partendo da un'analisi storico-processuale: egli esamina, in primo luogo, proprio le condizioni sociali ed economiche che ne consentono la formazione. La prima e, forse, un po' generica definizione di sfera pubblica che ci propone è la seguente:

La sfera pubblica borghese può essere concepita in un primo momento come la sfera dei privati riuniti come pubblico; costoro rivendicano subito contro lo stesso potere pubblico la regolamentazione della sfera pubblica da parte dell'autorità per concordare con questa le regole generali del commercio nella sfera pubblicamente privatizzata, ma pubblicamente rilevante, dello scambio di merci e del lavoro sociale<sup>58</sup>.

È importante sottolineare come questi due elementi, società civile e sfera pubblica, non siano propriamente sinonimi, ma piuttosto si caratterizzino per essere l'uno (sfera pubblica) il prodotto dell'altro (società civile). Lo sviluppo di una «sfera pubblicamente privatizzata», ci sembra infatti suggerire il filosofo tedesco, permette di liberare un'arena sociale di relazioni umane non coercitive tra individui privati che ottemperino altresì una serie di determinate condizioni socio-culturali: quest'area si materializza progressivamente nella «sfera pubblica borghese». Prima di Habermas, anche Hegel e Koselleck avevano individuato l'avvento di una dimensione pubblica non direttamente riconducibile allo spazio del potere politico statale né a quello dei «rapporti economici necessari». Hegel si sofferma su un'idea di società civile concepita unicamente come zona intermedia tra il livello delle istanze particolaristiche dei singoli individui (e gruppi) e la dimensione generalizzante dello Stato. Ne *I lineamenti di filosofia del diritto* tale sfera organizzata viene specificamente collocata all'interno dell'istituzione statale: essa va perciò identificata con l'assemblea dei ceti (parlamento). Questo livello civile istituzionalizzato rappresenta il luogo di mediazione più appropriato degli interessi collettivi divergenti. Nella sua trattazione teorica, quindi, c'è spazio per una sola definizione di sfera pubblica: quest'ultima, assimilata all'idea di assemblea legislativa, si presenta davvero come la penetrazione della società civile dentro lo Stato. In Hegel, pertanto, l'opinione pubblica giunge alla coscienza di se stessa solo ed esclusivamente all'interno del consesso parlamentare. Detto altrimenti, una 'buona' e 'disinteressata' visione comune sulla società può soltanto emergere attraverso una libera discussione tra i singoli rappresentanti legislativi<sup>59</sup>. Al di fuori di tale «assemblea delle corporazioni», non c'è così posto per alcuna sfera pubblica che controlli la trasparenza del processo decisionale statale e, allo stesso tempo, critichi la validità delle sue scelte politiche. Come d'altra parte ci fa notare lo stesso Habermas, discutendo la teoria della pubblicità hegeliana, si tratta di una dinamica *top down*:

La dimensione pubblica dell'assemblea dei ceti non serve perciò a collegare le discussioni parlamentari con il dibattito politico del pub-

<sup>58</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 41.

<sup>59</sup> Come si ricorderà, Hegel contrasta fortemente l'idea del mandato imperativo: la dimensione parlamentare diviene allora l'unico spazio della società dove è possibile intrattenere relazioni sociali non coercitive, basate meramente sulla logica dell'argomentazione razionale persuasiva.

blico che criticava e controllava il potere dello Stato. Essa è piuttosto il principio dell'integrazione dei cittadini dall'alto [...]»<sup>60</sup>.

Koselleck, al contrario, come abbiamo visto parte proprio dall'idea di superiorità etica della «società non politica» sull'autorità monarchica. Il primo elemento può porre sotto critica radicale la 'a-moralità' dell'istituzione politica. La società descritta da Koselleck, composta principalmente da club, caffè, logge massoniche, associazioni culturali, non può quindi auto-comprendersi come spazio pubblico (alcune organizzazioni non sono nemmeno semplicemente private, ma addirittura segrete: le logge massoniche, appunto) né tanto meno come luogo politico. Essa è piuttosto una sfera letteraria («regno della critica») che, discutendo su varie tematiche di rilevanza collettiva, inizia a produrre un discorso 'culturale' alternativo a quello direttamente determinato dal potere sovrano. Non presentandosi in alcuna forma esplicitamente politica, tuttavia, tali associazioni collettive non possono nemmeno generare sfere trasparenti di dibattito pubblico che sfidino apertamente le scelte potestative dell'autorità. In Koselleck perciò, non traspare alcuna consapevolezza teorica né del valore di un principio di pubblicità espresso a livello sociale né tanto meno della centralità di un organo parlamentare collocato a livello statale (Hegel). Sia Koselleck che Hegel, da parte loro, contribuiscono, seppur da una prospettiva ancora deficitaria e parziale, a fondare la moderna categoria di sfera pubblica. Il primo si concentra infatti sull'aspetto del 'contropotere' da sviluppare a livello sociale: la sfera pubblica letteraria, popolata da individui liberi ed autonomi partecipi in organizzazioni volontarie, può davvero presentarsi come la prima forma di critica extra-istituzionale al potere monarchico. Il secondo, invece, si focalizza efficacemente sul piano dell'istituzione legislativa: solo quest'ultima può tuttavia essere considerata come la sfera pubblica politica.

Habermas nella sua analisi sull'opinione pubblica mantiene e completa entrambi gli elementi (sfera letteraria e sfera pubblica) su cui hanno previamente lavorato sia Hegel che Koselleck. La portata innovativa della sua specifica interpretazione riguarda principalmente due aspetti. In primo luogo, recupera una più estesa classe di 'mediazioni' tra la società civile e lo Stato, tra l'individuo singolo e la realtà collettiva. Alla sfera pubblica letteraria e a quella politica, Habermas aggiunge infatti pure la dimensione familiare (borghese) che, pur non essendo propriamente uno spazio pubblico, rappresenta la fonte originaria e più autentica del vivere civile autonomo. Famiglia borghese, sfera letteraria e sfera pubblica con funzioni politiche definiscono quindi, per Habermas, gli 'universi sociali' in cui è possibile istituire relazioni umane non coercitive, libere e paritarie. Il primo elemento della triade, l'unità familiare, va inoltre raffigurato come l'aspetto logicamente prioritario della catena sequenziale. La 'famiglia borghese' di Habermas entra, per la prima volta e da 'protagonista', in una visione della società civile già ge-

<sup>60</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 146.

nuinamente moderna. In secondo luogo, Habermas ricostruisce il principio di pubblicità sulla base di propositi normativi alternativi rispetto a quelli hegeliani: qui la pubblicità non è infatti più considerata nella sua dinamica *top down* (parlamento → moltitudine atomizzata); al contrario, essa si presenta, direttamente impiantata nel sociale, in un'accezione 'democratica' e orizzontale, che si manifesta, dentro e contro le istituzioni statuali, quasi incarnandosi in un principio politico rivoluzionario.

Lo spazio primario in cui, secondo il filosofo tedesco, si affermano storicamente rapporti intersoggettivi 'umani' è quindi da identificarsi con la dimensione familiare borghese. Questa istituzione, perduto gradualmente il carattere di unità socio-economica fondamentale della società medievale, diviene, con l'avvento dell'economia capitalistica, uno spazio sociale solo apparentemente residuale. Proprio in quest'ambiente, infatti, iniziano a svilupparsi relazioni interpersonali basate apertamente sulla ricerca disinteressata di legami affettivi: la famiglia viene a fondarsi – come sottolineano Cohen e Arato – su «una duratura comunità di sentimenti (*lasting emotional community*) tra i partner»<sup>61</sup>. Nasce così la sfera intima della società civile moderna. Secondo Habermas, la funzione educativo-sentimentale di questa nuova dimensione privata contribuisce in modo diretto alla formazione di una sfera sociale effettivamente pubblica. È infatti proprio all'interno di questo luogo ristretto che si attiva quel processo di soggettivazione psicologica che rende la singola individualità consapevole della propria specifica unicità, auto-comprendendosi quindi come personalità libera e indipendente.<sup>62</sup> Tuttavia, lo stesso filosofo tedesco ci mette in guardia sulla non totale 'autosufficienza sociale' di questa area intra-familiare. Quest'ultima diviene davvero il luogo dell'emancipazione psicologica, ma proprio in virtù della sua corrispondente emancipazione economica. Habermas specifica infatti che «[...] il dominio della pura umanità [...] sta in una relazione di dipendenza con la sfera del lavoro e dello scambio di merci; la coscienza dell'indipendenza può spiegarsi con l'effettiva dipendenza di quell'intimo ambito da quello privato del mercato»<sup>63</sup>. È allora solamente attraverso la comparsa di una dimensione economica privata, che si può effettivamente affermare una sfera personale 'liberata' da questi rapporti necessari. Detto altrimenti, il presupposto sociale per la formazione di questo campo di relazioni riservate si viene storicamente a determinare quando «lo scambio delle merci e il lavoro sociale si emancipano largamente dalle direttive statali»<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 214.

<sup>62</sup> Manteniamo, a questo livello di esposizione, un vocabolario inclusivo e 'neutrale': siamo tuttavia consapevoli che all'origine della famiglia patriarcale borghese solamente la figura del maschio (il padre od il marito) assume il ruolo di agente principale (e dominante) che si comprende in maniera effettivamente autonoma; la figura della donna è, invece, ancora situata in uno spazio residuale ed eteronomo. La gerarchia di genere viene così riconfermata pure nella narrazione habermasiana.

<sup>63</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 63.

<sup>64</sup> Ivi, p. 93.

In una prospettiva teorico-critica, non possiamo astenerci dall'osservare come il fondamento economicamente autonomo di questa sfera intima possa, per alcuni versi, mostrarsi di carattere illusorio e 'ideologico'. Solo un'esigua minoranza sociale, infatti, ponendosi in posizione dominante all'interno delle nuove relazioni economiche mediate dai rapporti di produzione capitalistici, può realmente definirsi come indipendente: la categoria dei detentori diretti dei beni di produzione e di scambio. Soltanto questa classe di proprietari (borghesia) può acquistare un'effettiva autonomia privata. Habermas stesso richiama perciò la nostra attenzione su questa connessione causale, affermando che soltanto «i possessori di merci possono concepirsi come autonomi». Poco più avanti arriva così a specificare: «all'autonomia dei proprietari sul mercato corrisponde un auto-rappresentarsi degli uomini nella famiglia»<sup>65</sup>. Possiamo perciò ribadire la validità euristica dell'analisi habermasiana, riferendone però principalmente il raggio di intervento in direzione di questa limitata categoria sociale: la borghesia capitalistica. Soltanto i membri di questa nuova classe proprietaria (e in particolare il padre di famiglia) possono vivere relazioni sociali che si pongono al di fuori dei «rapporti necessari».

Nell'atmosfera di intimità della famiglia i privati si ritengono indipendenti anche dalla sfera privata della loro attività economica; si ritengono infatti uomini che possono entrare fra loro in rapporti 'puramente umani', la cui forma letteraria diventa in quell'epoca il carteggio. [...] Scrivendo lettere l'individuo si dispiega in tutta la sua soggettività<sup>66</sup>.

Le lettere personali, le discussioni informali, insieme alle altre forme del discorso familiare rappresentano quindi esperimenti di 'individualizzazione psicologica' che si sviluppano all'interno di questa neonata sfera intima borghese. Tali innovative modalità di comunicazione intersoggettiva permettono effettivamente la nascita e l'affermazione di una dimensione sociale allargata, che si colloca oltre i confini ristretti del campo familiare. In altre parole, si può così osservare l'origine e il diffondersi del nuovo universo pubblico letterario composto principalmente da personalità libere ed autonome. Habermas ritiene infatti che la logica comunicativa di questa peculiare dimensione pubblica sia direttamente derivata da quella dell'arena sociale privata. Come scrivono Cohen e Arato:

[...] Habermas believes that the peculiar logic of the new public is continuous with, and constitutes a projection of, the form of interaction of the new intimate sphere of the bourgeois family [...]<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Ivi, p. 63.

<sup>66</sup> Ivi, p. 66.

<sup>67</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 212.

Lo studioso tedesco ci mostra così, attraverso una sequenza storico-processuale, la forte relazione causale tra questo elemento intimo e quello più propriamente collettivo. Riportiamo qui un ampio stralcio di *Storia e critica dell'opinione pubblica* che chiarisce in termini estremamente lucidi tale rapporto:

[...] In un primo momento la sfera del pubblico nasce negli strati più vasti della borghesia come allargamento e insieme completamento della sfera dell'intimità familiare. Salotto e *salon* si trovano sotto lo stesso tetto; e come la privatezza dell'uno si fonda sulla dimensione pubblica dell'altro e la soggettività dell'individuo privato si riferisce sin dall'inizio alla sfera pubblica, così anche nella letteratura diventata *fiction* i due momenti si fondono. Da un lato, il lettore partecipa ripete le relazioni private descritte dalla letteratura [...]. D'altro lato, l'intimità sin dagli inizi mediata dalla letteratura, la soggettività suscettibile di letteratura, diventa in effetti la letteratura di un vasto pubblico di lettori; i privati che si raccolgono in 'pubblico' discutono anche pubblicamente su ciò che hanno letto e lo recuperano nel processo di rischiaramento perseguito comunitariamente<sup>68</sup>.

I nuovi spazi fisici della socialità comune, quali i salotti delle mutate case borghesi, insieme ai più inclusivi saloni dei caffè e dei luoghi letterari, quindi, incentivano la formazione di uno specifico pubblico di privati. Costoro intrattengono effettivamente relazioni sociali non coercitive mediate dalla lettura e dalla discussione collettiva sui nuovi romanzi e racconti letterari. Queste arene (potenzialmente) universali di socializzazione estendono e rafforzano il principio originario dell'intimità familiare, rivelando infatti pubblicamente la soggettività di ciascun individuo alla presenza dell'altro; in tal modo, si contribuisce a collegare il momento della privatezza a quello della pubblicità, traducendo così la conversazione familiare in dialogo sociale. L'unicità innovativa di questi raduni si spiega, inoltre, se evidenziamo il metodo comunicativo che informa usualmente il loro dibattito: quest'ultimo è difatti condotto secondo una logica di «razionalità argomentativa». Ogni individuo, che si pone liberamente all'interno della discussione, ricerca soltanto una comprensione razionale, attraverso un ragionamento aperto e puramente teso alla persuasione reciproca, disinteressandosi così completamente del prestigio e dello status dei propri interlocutori. Questo tipo di discorso letterario allora non potrà che caratterizzarsi per il suo livello di critica radicale. Detto altrimenti, all'interno di questa sfera delle lettere si 'impara' e poi si riproduce un nuovo genere di ragionamento polemico: quello che analizza e discute ogni cosa, ponendola costantemente sotto il vaglio critico della ragione. Il «regno della critica» così descritto da Koselleck ritorna, in un'accezione

<sup>68</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 68.

normativa più solida, nella narrazione habermasiana. Quest'ultima però si differenzia in maniera esplicita da quella di Koselleck perché introduce un ulteriore e più innovativo elemento. Nella dimensione pubblica letteraria habermasiana si presenta infatti una distinzione tra la componente 'canonica' dei raduni fisici dei lettori e degli oratori (caffè, clubs ecc..) e quella effettivamente più 'rivoluzionaria' del grande pubblico borghese, prodotto stesso della diffusione della stampa, dei giornali quotidiani e delle riviste specialistiche. In altre parole, si afferma per la prima volta l'idea di spazio pubblico 'virtuale', non più così 'messo in scena' dalla presenza fisica degli individui, ma piuttosto costituito astrattamente dall'utilizzo delle nuove tecnologie della comunicazione collettiva.

[...] La lettura di romanzi dà corpo a un pubblico che ha ormai ampiamente superato i confini di quelle prime istituzioni che furono i caffè, i *salons*, società conviviali, e che ora è tenuto insieme dall'istanza di mediazione della stampa e della sua critica professionale<sup>69</sup>.

Nasce, quindi, propriamente a questo livello della storia sociale la nozione moderna di opinione pubblica<sup>70</sup>. Tuttavia essa si presenta, nella sua primitiva versione storicamente determinata, come una dimensione collettiva ancora esclusiva; perché si possa effettivamente prendervi parte, infatti, diviene necessario ottemperare due condizioni di 'ingresso' altamente restrittive: proprietà e cultura. Si è già avuto modo di parlare brevemente di questi due singoli aspetti. Il primo è appunto il requisito fondamentale per istituire la sfera intima familiare (borghese) in cui personalità libere possano interagire autonomamente. Il secondo definisce invece il limite di entrata del pubblico dei lettori. La sfera pubblica letteraria è difatti uno spazio sociale altamente selettivo, dove si esprime una società colta e perciò numericamente minoritaria: quella propria della società civile borghese. Tuttavia, è proprio da quest'ultima che inizia ben presto a svilupparsi un discorso critico nei confronti degli organi statuali e delle loro decisioni politiche. In altre parole, tutta l'attività dello Stato diventa oggetto del dibattito pubblico tra uomini liberi e indipendenti. Proprio tale specifica «pubblicità» (completamente assente, al contrario, in Koselleck), promossa da questo pubblico letterario per mezzo di riviste, giornali e performance cittadine definisce l'aspetto più originale della sfera pubblica habermasiana. Quest'ultima promuove un'accusa politica all'autorità sovrana, ponendosi direttamente in contestazione con il modo stesso in cui tale potere si

<sup>69</sup> *Ibidem.*

<sup>70</sup> Perché si possa parlare effettivamente di opinione pubblica moderna bisognerebbe però aggiungere un ulteriore elemento in parte trascurato dalla nostra discussione: la critica politica delle istituzioni statuali e il connesso principio di pubblicità. Introducendo, tuttavia, questa locuzione a questo livello vogliamo sottolineare il suo fondamentale aspetto 'virtuale'. Esso rappresenta davvero il *quid pluris* della comprensione habermasiana della sfera pubblica borghese.

manifesta: il dibattito pubblico dei privati cittadini si trasforma infatti in una prassi polemica da indirizzarsi apertamente nei confronti degli *arcano imperii*. Con la formazione dell'opinione pubblica moderna, potremmo quindi sostenere, rovesciando drasticamente la famosa massima hobbesiana che *non auctoritas ma veritas facit legem*. Habermas ritiene infatti che con l'avvento di questa nuova 'entità collettiva' si possa davvero affermare un nuovo principio di funzionamento del potere:

[...] Nella sfera pubblica borghese – ci dice infatti il filosofo tedesco – si sviluppa una coscienza politica che, in opposizione al potere assoluto, rivendica e articola il concetto di leggi generali e astratte e infine impara ad affermare se stessa, in quanto opinione pubblica, come unica fonte legittima di queste leggi<sup>71</sup>.

La dinamica *top down* hegeliana risulta a questo punto completamente ribaltata; se per Hegel, infatti, una 'buona' opinione pubblica si poteva soltanto realizzare all'interno dell'assemblea legislativa, in Habermas, invece, emerge esplicitamente dalla società civile: essa si forma nelle libere discussioni dei club e dei circoli, ma soprattutto nelle critiche delle riviste specializzate e in quelle dei giornali quotidiani, che informano costantemente l'agenda politica dell'istituzione parlamentare. Quest'ultima, divenuta sede della rappresentanza universale, diviene così quell'organo istituzionale che garantisce ufficialmente la connessione tra legge ed opinione pubblica: si afferma così l'idea dello Stato di diritto. Con esso sembra davvero concretizzarsi il progetto rivoluzionario dell'abolizione totale del potere politico. Come si legge in *Storia e critica dell'opinione pubblica*:

[...] Il dominio della legge tende alla dissoluzione del dominio in genere [...]. L'idea borghese dello Stato di diritto, cioè il vincolare tutta l'attività statale a un sistema di norme il più compatto possibile, norme legittimate dall'opinione pubblica, tende già a un'eliminazione dello Stato come strumento di dominio in generale. Gli atti di sovranità sono apocrifi in sé per sé.

Poco più avanti Habermas chiarisce ancora meglio questo punto:

[...] L'opinione pubblica, secondo le sue proprie finalità, non vuole essere un limite di potere o un potere, e neppure l'origine di tutti i poteri. Nel suo centro dovrebbe piuttosto mutarsi il carattere del potere esecutivo, del dominio stesso. Il 'dominio' della sfera pubblica è, secondo l'idea che le è propria, un ordinamento in cui si dissolve la sovranità generale [...]<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Ivi, p. 71.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 102-103.

Tuttavia, proprio la formulazione radicale di questo principio di pubblicità sembra di fatto andare incontro ad alcune insormontabili contraddizioni: nella misura in cui si presenta in contrasto manifesto con ogni fonte di potere, sembra rendere impossibile la coesistenza tra i due momenti della sfera pubblica e dello Stato moderno. Come suggeriscono Cohen e Arato, il modello habermasiano della sfera pubblica letteraria, non appena 'politicizzato', non punta alla partecipazione nella dimensione statutale, ma aspira direttamente «all'abolizione del potere dello Stato e del potere politico *tout court*, e alla sua sostituzione con un sistema chiuso di norme giuridiche»<sup>73</sup>. Questa traduzione normativa si scontra perciò esplicitamente con la concezione dualistica Stato-società civile che si è andata fino adesso difendendo. Questo specifico Stato di diritto sembra nuovamente ricadere nella dimensione sociale, sancendo così la definitiva cessazione di ogni ipotesi di differenziazione funzionale. Habermas pare infatti non capire che il 'pubblico', come completa abolizione del potere statutale, implica paradossalmente proprio una dolorosa rinuncia ad ogni tentativo di limitazione di quel potere medesimo: la possibile instaurazione di 'contro-poteri' a livello sociale (corpi intermedi), che esercitino un'opposizione democratica alla nuova dimensione legittima del sistema giuridico, sembra, di fatto, assolutamente negata. La pubblicità, declinata in termini così estremi, pare perciò significare la totale distruzione di ogni forma di potere collettivo al di fuori dell'arena istituzionale.

È possibile inoltre rintracciare una seconda e più problematica incongruenza, se analizziamo la sociologia della sfera pubblica originaria: quest'ultima è di fatto il dominio esclusivo dell'opinione pubblica borghese. Conferire al processo decisionale statutale l'innovativa caratteristica della pubblicità implica una potenziale apertura verso la partecipazione politica di tutta la società. L'affermazione della sfera pubblica politica promette un accesso universale alla dimensione deliberativa, accesso negato però immediatamente dall'attributo di borghese ad essa conferito: soltanto un'esigua minoranza sociale, la classe borghese proprietaria e acculturata, può effettivamente prendere parte alla moderna categoria di opinione pubblica. Solo la classe borghese può infatti esprimere una propria rappresentanza politica al livello parlamentare. Habermas scrive:

[...] La sfera pubblica borghese si regge e cade con il principio del libero accesso per tutti. Una sfera pubblica dalla quale fossero esclusi *eo ipso* determinati gruppi, non solo sarebbe imperfetta, ma non sarebbe più neanche una dimensione pubblica<sup>74</sup>.

Detto altrimenti, lo spazio pubblico borghese risponde a una dinamica potenzialmente autodistruttiva: per esistere deve infatti potersi fondare

<sup>73</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 223.

<sup>74</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 106.

sul presupposto dell'universale accessibilità, ma questo stesso principio, per avverarsi concretamente, costringe la nuova arena pubblica ad aprirsi all'esercito numericamente maggioritario dei suoi effettivi detrattori, coloro che non possiedono né cultura né proprietà. Come osservano Cohen e Arato, è la stessa norma della pubblicità a «rendere i confini della sfera pubblica permeabili a temi e a persone che rappresentano gli interessi degli esclusi»: «The public sphere was an ideology, but because it contained a utopian promise, it was more than mere ideology»<sup>75</sup>.

Sebbene la sfera pubblica borghese possa rappresentarsi con qualche tratto ideologico, ha tuttavia mantenuto in parte la sua promessa utopica, permettendo progressivamente l'immissione al suo interno della maggioranza dei cittadini non proprietari.

<sup>75</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 227.

## CAPITOLO 3

### LA SOCIETÀ CIVILE NELLA TEORIA POLITICA CONTEMPORANEA

[...] l'opinione pubblica che regna oggi è di una tale stupidità che una manipolazione ben attuata potrebbe portarla a rinunciare persino al proprio potere[...]<sup>1</sup>.

#### 1. *Le sue trasformazioni strutturali*

Durante il corso della prima metà del Novecento si è assistito alla 'mutazione genetica' della sfera pubblica politica. Due complementari fenomeni strutturali possono qui richiamarsi per la presentazione di questo processo di trasformazione sociale: il primo riguarda proprio l'affermarsi di una rinnovata composizione sociologica dello stesso corpo legislativo; il secondo attiene invece direttamente al differente profilo culturale dell'opinione pubblica, compromesso inesorabilmente, nel suo attributo critico, con l'avvento dei mezzi di comunicazione di massa.

Nella misura in cui settori sociali non-borghesi irrompono all'interno del livello statale, partecipando attivamente alla vita politica parlamentare attraverso i loro giornali e i loro partiti, il principio di pubblicità, 'forgiato' dalla cultura filosofica borghese, ritorce la sua stessa carica polemica proprio contro questa classe. Quest'ultima ha infatti elaborato una concezione teorica delle relazioni pubbliche completamente separata dalla dimensione collettiva delle relazioni private: i rapporti di scambio delle merci e del lavoro sociale, istituiti dal diritto di proprietà, definiscono storicamente l'ambito di sviluppo della sfera economica capitalistica. Quest'ultima, nella visione ideologica liberale, non comprende la logica di intervento dell'autorità statale. Si può quindi effettivamente affermare la distinzione tra una società privata, abitata dalle nuove relazioni economiche di produzione, e un'altra più propriamente politica, designata, invece, dai meccanismi di interazione comunicativa del pubblico dei privati: la sfera pubblica borghese, appunto. Nel momento in cui questo spazio viene però 'occupato' dai numerosi e agguerriti gruppi di non-proprietari, non potrà, di conseguenza, che trasformarsi in qualcosa di profondamente diverso: la messa in discussione del suo impianto strutturale e, soprattutto, la progressiva erosione del criterio liberale di ripartizione tra affari pubblici e affari privati saranno gli og-

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia: e altri scritti di dottrina e storia dello Stato*, Marco editore, Lungo di Cosenza 1999, p. 17.

getti centrali della nuova contestazione. In *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Habermas scrive:

C'era però da aspettarsi [...] che questa sfera pubblica, conseguentemente alla sua peculiare dialettica, potesse essere occupata da gruppi privi di qualsiasi interesse al mantenimento della società come sfera privata, per il fatto di non disporre di proprietà e perciò stesso di una base di autonomia privata.

Se essi, come pubblico allargato e sostituendo quello borghese, avanzano fino a diventare il soggetto della sfera pubblica, la struttura di quest'ultima dovrà mutare radicalmente. Non appena la massa di non-proprietari innalza le regole generali dei rapporti sociali a tema del suo ragionamento pubblico, la riproduzione della vita sociale come tale diventa un affare generale e non più soltanto la sua forma di appropriazione privata. La sfera pubblica, rivoluzionata in senso democratico, [...] diventa perciò fondamentalmente una sfera della pubblica deliberazione e decisione sulla dirigenza e amministrazione di tutti i processi necessari alla riproduzione della società<sup>2</sup>.

Con l'irruzione delle masse nello spazio politico dello Stato liberale, si assiste quindi alla definitiva scomparsa di una sfera pubblica selettiva; la conseguenza più diretta sarà così proprio la graduale ibridazione del processo di differenziazione funzionale tra lo Stato borghese e la società civile corrispondente: in altre parole, il 'confine ideologico' tra l'ambito pubblico-statale e quello privato-sociale comincia davvero a vacillare, provocando in tal modo, come effetto principale, proprio la tendenziale compenetrazione di queste due differenti sfere. Si possono grossomodo notare due peculiari fenomeni sociali, contrapposti ma complementari, che si presentano contemporaneamente a questo grado di sviluppo delle forze storiche. Da un lato, si può misurare un processo di statalizzazione del sociale dall'accresciuto numero delle funzioni statuali esercitate nei campi di riproduzione della vita materiale: si presenta così un nuovo tipo di intervento politico che spazia dall'ambito dell'erogazione nazionale dei servizi assistenziali, educativi e pensionistici fino a quello della pianificazione economica. Detto altrimenti, l'amministrazione pubblica estende ormai il suo raggio di azione a settori della vita collettiva prima considerati, invece, come privati. Si afferma quindi una nuova figura di soggetto pubblico giuridico; dallo Stato 'minimo' liberale, mero fiduciario delle 'funzioni di ordine', si constata l'emersione di una rinnovata e più pervasiva formazione legale: lo Stato sociale, in quanto fornitore delle nuove prestazioni essenziali e depositario dei corrispondenti diritti 'sostanziali'. Dall'altro lato, si osserva, al contrario, un complementare fenomeno di socializzazione dello Stato: alla partecipazione diretta di quest'ultimo alla vita pub-

<sup>2</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 153.

blica allargata equivale, infatti, un derivante processo di trasferimento di alcune sue competenze fondamentali alle nuove aggregazioni collettive organizzate. In altri termini, con l'ingresso delle associazioni degli interessi privati nell'arena politica parlamentare (partiti) e nella mutata arena economica (sindacati) si rileva un passaggio di determinate funzioni 'pubblicistiche' dal livello statale a quello delle imprese, degli enti e degli istituti di diritto privato. Habermas ha così potuto precisamente parlare di rapporto dialettico tra la dinamica di progressiva statalizzazione del sociale e quella sempre più marcata di socializzazione dello Stato: la commistione tendenziale di questi due ambiti specifici conduce direttamente al declino di ogni ipotesi di separazione strutturale tra l'apparato statale e la società non politica. Risorge, in altre parole, una sfera sociale 'ripolitizzata' che non può configurarsi, da alcuna prospettiva giuridica o sociologica, né come spazio pubblico democratizzato né tanto meno come spazio privato liberalizzato. L'autore di *Storia e critica dell'opinione pubblica* è in effetti poco ambiguo in proposito:

In questo terreno intermedio l'ambito statalizzato della società e quello socializzato dello Stato si compenetrano senza la mediazione dei privati impegnati nel dibattito pubblico e il pubblico è esonerato da questo compito per mezzo di altre istituzioni: da un lato con associazioni in cui gli interessi privati organizzati collettivamente cercano di assumere immediatamente un volto politico, dall'altro tramite i partiti che, conosciuti con gli organi del pubblico potere, si pongono quasi *al di sopra* della sfera pubblica, di cui un tempo erano strumenti. Il processo dell'esercizio e dell'equilibrio del potere politicamente rilevante si svolge direttamente fra le amministrazioni private, le associazioni, i partiti e la pubblica amministrazione [...]<sup>3</sup>.

Detto altrimenti, con l'intreccio inestricabile della logica di regolazione statale con quella sociale la sfera pubblica politica perde definitivamente i suoi tratti originari; la sede parlamentare smarrisce così sostanzialmente il suo peculiare compito di discussione e di approvazione delle decisioni comuni. Questa mutata assemblea legislativa demanda la sua caratterizzante funzione di rappresentanza universale (della nazione) alle nuove organizzazioni di massa (partiti). Quest'ultime sostengono in modo efficace soltanto quei particolari e limitati interessi collettivi di cui sono effettivamente portatrici: il singolo deputato decide così secondo la disciplina della propria parte politica. Egli riceve concretamente una sorta di mandato imperativo da parte del partito in cui milita. La sede legislativa si trasforma perciò in un luogo di mero scambio strategico tra scelte politiche già pianificate altrove: quest'ultime influenzano direttamente il medesimo esito finale del dibattito pubblico parlamentare. Come se non bastasse, inoltre,

<sup>3</sup> Ivi, p. 211.

l'istituzione legislativa delega direttamente, e sempre più spesso, la stessa attività di formazione e selezione degli atti normativi generali agli apparati amministrativi del nuovo Stato burocratico: la contrattazione politica degli interessi collettivi avviene così in massima parte al livello non pubblicamente controllabile delle molteplici e differenti arene 'extraparlamentari'. «A un indebolimento della posizione del parlamento corrisponde un rafforzamento degli organi che consentono la trasmissione dallo Stato alla società (amministrazioni) e, viceversa, dalla società allo Stato (associazioni e partiti)»<sup>4</sup>. Si può così effettivamente rilevare un processo di totale trasformazione della stessa dimensione pubblica borghese: quest'ultima infatti, privata totalmente delle sue attribuzioni caratteristiche, «è adesso rimessa al patronato delle amministrazioni, delle associazioni, dei partiti, o, in altro modo, è inserita nel processo di integrazione di Stato e società»<sup>5</sup>.

Il secondo schema di modificazione radicale riguarda lo status critico dell'universo complessivo dell'opinione pubblica borghese. Anche quest'ultima è, infatti, entrata progressivamente in crisi con l'avvento dei moderni sistemi produttivi affermatasi nella prima metà del Novecento; ma è soprattutto con l'introduzione delle nuove tecnologie della comunicazione di massa – radio, cinema e televisione – che si sono determinati i maggiori cambiamenti strutturali. La selettiva sfera pubblica letteraria viene così totalmente sostituita dal più esteso mercato dei beni dell'industria culturale, 'comprati' e a-criticamente utilizzati dal macro-pubblico dei consumatori. Il livello intellettuale dei gruppi culturalmente critici dipendeva infatti, in primo luogo, dalle differenti letture che venivano compiute nel ritiro della sfera privata domestica: il rapporto 'unico' tra il soggetto ricevente (lettore) e l'oggetto 'trasmettitore' del messaggio (libro) si manteneva, in questo ambito, centrale. In altre parole, il lettore necessitava e conservava un modo privato (e solitario) di appropriazione del contenuto della parola stampata; l'esistenza di questa sfera intima letteraria garantiva così al singolo individuo un processo cognitivo, *attivo e autonomo*, di formazione personale delle proprie idee critiche. La sfera pubblica letteraria derivata era quindi effettivamente il luogo sociale, in cui tali riflessioni soggettive, maturate nella 'faticosa solitudine' del mondo intimo familiare, venivano collettivamente e razionalmente dibattute. La radio, il cinema, ma soprattutto lo strumento televisivo, al contrario, distruggono esplicitamente entrambi questi spazi di produzione culturale autonoma: da un lato, eliminano direttamente l'attività individuale della lettura nella sfera riservata; dall'altro, rendono apertamente superfluo il successivo momento della discussione pubblica. Sotto il primo profilo infatti, la televisione, occupando in maniera pervasiva sia la dimensione familiare sia quella dei bar e dei circoli sociali, introduce effettivamente una modalità collettiva di apprendimento cognitivo: adesso diventa così possibile 'ascoltare' e 've-

<sup>4</sup> Ivi, p. 235.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

dere' in uno spazio immediatamente pubblico (salotti televisivi, saloni dei bar e sale cinematografiche), dove la comprensione psicologica individuale viene totalmente negata alla radice; queste proiezioni collettive si svolgono, infatti, immerse in un 'clima sociale' che incentiva concretamente il conformismo dei gusti e quello dei comportamenti. Sotto il secondo profilo, bisogna, inoltre, notare come la medesima dinamica del processo comunicativo si trasformi radicalmente. Il comportamento del pubblico televisivo si estrinseca in maniera completamente differente rispetto al «pubblico dei letterati» sotto due specifici aspetti: il primo attiene infatti alla passiva modalità di assorbimento del messaggio audiovisivo diversamente dalla ricezione attiva della notizia stampata; il secondo riguarda, invece, proprio l'assenza di appositi meccanismi di trasmissione dell'informazione di ritorno (mancanza di processi di feedback), in virtù dell'intrinseca obbedienza dello strumento televisivo alla legge ferrea del «*don't talk back*»<sup>6</sup>. Il dibattito successivo alla visione così diviene o un elemento accessorio e superfluo oppure un momento ufficializzato e forzato: se si presenta infatti oggettivamente difficile discutere con spirito critico su cose appena viste e udite in tale 'atmosfera sociale', risulta allora poi necessario istituzionalizzare spazi dedicati alla 'tavola rotonda' per stimolare così forzatamente la riflessione critica collettiva. L'opinione pubblica (borghese), da soggetto politicamente critico delle istituzioni sociali esistenti, si trasforma così di nuovo in attore potenzialmente manipolato e manipolabile: la dinamica di informazione pubblica *bottom up* viene ancora una volta interamente rovesciata. Habermas può, a ragione, parlare di crollo della sfera pubblica letteraria e, di conseguenza, di decadimento degli spazi sociali dedicati alla diffusione di un'autentica opinione pubblica politica:

[...] l'area di risonanza di un ceto colto educato all'uso pubblico della ragione è compromessa; il pubblico è diviso fra minoranze di specialisti che discutono in modo non-pubblico e la grande massa dei consumatori che recepiscono pubblicamente; in tal modo va perduta in generale la forma specifica di comunicazione del pubblico<sup>7</sup>.

Si può quindi rilevare, arrivati a questo punto della trattazione, il parziale fallimento di due delle principali promesse normative legate alla nascita ed allo sviluppo della sfera pubblica politica. Da un lato, si constata infatti il declino del processo di differenziazione sociale tra Stato e società non-politica iniziato proprio con l'affermazione di uno spazio collettivo autonomo: la società civile (borghese). Dall'altro, strettamente connessa alla prima tendenza, si nota invece la fine di ogni reale opportunità di interazione comunicativa non coercitiva: il principio di pubblicità della dimensione politica (borghese). Alla luce di quanto si è fino a qui potu-

<sup>6</sup> Ivi, p. 204.

<sup>7</sup> Ivi, p. 209.

to osservare, diviene allora essenziale interrogarsi sulla potenziale realizzazione di una nuova utopia politica, che rimetta al centro della vita comune dell'attuale società di massa proprio gli ideali normativi della pubblicità e della democratizzazione. In altre parole, ci si domanda, da un lato, se sia ancora lecito immaginare una società esistente, dove ogni effettivo processo decisionale venga pubblicamente controllato e discusso; ci si chiede inoltre, dall'altro, se sia nuovamente possibile ipotizzare una moltiplicazione del metodo democratico in tutti gli spazi collettivi della vita sociale. Cohen e Arato, rivisitando più estesamente Habermas, ci offrono alcune importanti, seppur non definitive, soluzioni. La prima, ancora parziale, attiene al progetto normativo di ricostruzione democratica del potere pubblico dello Stato. Focalizzandosi esclusivamente su questo aspetto, si rischia però di dimenticarsi del processo di de-differenziazione («de-differentiation») funzionale che attraversa la società contemporanea. La seconda, invece, migliorando in completezza teorica, parte proprio dall'analisi del pluralismo sociale. Quest'ultimo si presenta infatti indissolubilmente legato al destino comune delle nostre democrazie; riconoscere il suo reale significato normativo vuole dire, se lo decliniamo in termini democratici radicali, promuovere un'utopia politica che riaffermi la distinzione strutturale tra il livello statale e quello civile.

L'autore di *Storia e critica dell'opinione pubblica*, secondo Cohen e Arato, si impegna principalmente nell'elaborazione del primo progetto, quello riguardante la ricostruzione della sfera pubblica politica. Per Habermas è ancora possibile ricostruire un principio di pubblicità che manifesti la sua valenza critica all'interno di una dimensione politica nuovamente basata su criteri di comunicazione razionale. In tal modo però, il filosofo francofortese sembra davvero sottovalutare il ritorno della fusione tra livello politico e sociale, che viene invece effettivamente promosso proprio dalla stessa logica di intervento dello Stato sociale. L'amministrazione pubblica ha talmente allargato il suo raggio di azione da occupare totalmente settori collettivi prima destinati all'interazione sociale autonoma (statalizzazione del sociale). Habermas sembra così preoccuparsi innanzitutto di istituire un processo statale di democratizzazione, che coinvolga direttamente questa nuova, e allargata, dimensione sociale 'ripolitizzata'. Nel contesto giuridico del nuovo Stato 'interventista', ci suggeriscono ancora gli autori di *Civil society and political theory*, ciò che viene a mancare è il riconoscimento costituzionale dell'importanza dei *c.d.* diritti civili (libertà negative): quelli che si misurano in base al grado di libertà dall'interferenza statale. Tali diritti liberali, nelle carte costituzionali del nuovo Stato re-distributivo, si trasformano esplicitamente in diritti 'sostanziali' di partecipazione. Nella misura in cui l'autorità politica interviene direttamente nei differenti settori sociali, erogando prestazioni materiali al complesso dei singoli cittadini, riduce in maniera irreversibile la possibilità di un libero esercizio di quelle stesse libertà civili. Queste ultime sono infatti stravolte nel loro significato originario, passando effettivamente da

diritti negativi in opposizione al dominio dello Stato a diritti positivi di partecipazione mediante il supporto dello Stato.

While negative rights as 'liberties' (*Freiheitsrechte*) are preserved in welfare-state constitutions, they must now be seen as rights of participation (*Teilnehmerrechte*), which will be interpreted in terms of positive social rights (*Sozialrechte*) to State activities rather than forms of self-defense and self-differentiation with respect to the State<sup>8</sup>.

Cohen e Arato ritengono che Habermas abbia, almeno apparentemente, rinunciato alla riaffermazione contestuale dei due differenti cataloghi dei diritti fondamentali: quelli negativi (civili) da un lato, quelli positivi (sociali) dall'altro. Il potere diffuso nella società, manifestato dall'agire collettivo dei corpi sociali intermedi, pare, ancora una volta, radicalmente negato. Ciò che Habermas sembra avere in mente è, perciò, la semplice realizzazione di un'istituzione politica democratica che pianifichi e controlli, dall'alto, tutti i processi di interazione sociale ed economica che si manifestano all'interno del suo territorio. L'unico modo per contrastare questo «Stato controllore» appare quindi quello di confidare nella formazione di un'opinione pubblica autonoma che ponga costantemente sotto accusa le sue specifiche procedure decisionali.

The only thing Habermas adds to this clearly statist and authoritarian model is the desideratum that the State as unified planning and control organ of all social processes is itself to be subordinated in the unified State-society to processes of the "public opinion and will formation of the citizens". This democratic statism is then supposed to make negative rights of individuals and groups superfluous<sup>9</sup>.

Negando il contenuto delle libertà negative vengono, però, meno le stesse condizioni per la possibile creazione di un'opinione pubblica critica e indipendente. Se non si riporta al suo significato politico originario il diritto di informazione, quello di associazione e di assemblea (e di tutti gli altri diritti civili), si rischia di trasformare la stessa libertà politica dei cittadini in un guscio vuoto e formale. La dinamica storico-processuale della formazione e delle istituzionalizzazione dei diritti fondamentali ha effettivamente dimostrato la loro preminenza logica e normativa; la sfera pubblica borghese, impiantata sul catalogo dei diritti civili, ha difatti consentito la traduzione di una promessa ideologica in realtà politica: uno spazio pubblico, concepito universalmente ma abitato da pochi, si è così evoluto in terreno sociale più esteso, attraversato dalle istanze politiche della maggioranza dei cittadini.

<sup>8</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 250.

<sup>9</sup> Ivi, p. 251.

In una fase storica dominata dallo Stato burocratico di massa, il primo antidoto legale alla sua oppressiva onnipotenza sembra proprio essere il riconoscimento pubblico dei molteplici e diffusi 'poteri collettivi' che si mantengono ad un livello 'intra' ed 'extra-istituzionale'. Nella misura in cui lo spazio politico della società contemporanea viene occupato dalle forze sociali organizzate (socializzazione dello Stato), non è più sufficiente affermare l'ideale utopico della sfera pubblica politica popolata dall'universo dei privati e paritari cittadini. Non esiste infatti alcun modo efficace per garantire alla totalità di questi ultimi il medesimo esercizio dei diritti formali e materiali. I corpi collettivi intermedi possono allora davvero diventare la sede pubblica più adatta dove poter sviluppare l'intero ventaglio delle libertà civili e sociali. In un certo senso, è effettivamente all'interno, e attraverso, di essi che è possibile osservare la traduzione sostanziale delle libertà negative individuali in diritti di partecipazione sociale: dentro queste specifiche associazioni è infatti pensabile ricostruire relazioni comunicative autonome non coercitive; spazi di discussione collettiva, basati su criteri di argomentazione razionale, possono effettivamente ricomparire. Ma perché tale situazione ideale possa davvero concretizzarsi, ci ricorda ancora una volta Habermas, è necessario che l'autorità pubblica approvi una normazione costituzionale e legislativa che garantisca una pari dignità sociale a tutti i singoli e differenti cittadini: questa legislazione deve così poter universalmente assicurare «la partecipazione ai servizi sociali e agli istituti della sfera politica»<sup>10</sup>. Il filosofo francofortese quindi, una volta chiarita la funzione costituzionale dello Stato sociale, ammette e, quasi, valorizza la sostituzione del «pubblico dei privati» col «pubblico dei privati organizzati» all'interno delle stesse istituzioni politiche fondamentali. Solamente il secondo pubblico può «partecipare effettivamente, nelle condizioni attuali, a un processo di pubblica comunicazione attraverso i canali interni dei partiti e delle associazioni [...]»<sup>11</sup>. Poiché esso riconosce la portata normativa e politica del pluralismo sociale all'interno del sistema democratico, secondo Cohen e Arato, è possibile dare una seconda e alternativa lettura del lavoro habermasiano. Se con la presentazione della prima soluzione teorica il filosofo tedesco ridefinisce di fatto un ritorno ad un modello di società-Stato unificata, seppur di natura democratica, con la costruzione di questo secondo schema concettuale viene invece apertamente ripresa l'idea della mediazione sociale e della limitazione del potere politico dello Stato: gli interessi diffusi organizzati (corpi intermedi della società) possono così svolgere un fondamentale ruolo pubblico, promovendo, da un lato, le specifiche istanze di base e, dall'altro, cooperando attivamente con la stessa amministrazione dello Stato.

<sup>10</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 273.

<sup>11</sup> Ivi, p. 274.

Habermas does also note and affirm a competing model within jurisprudence oriented toward the welfare State. In this model, the function of mediation between social interests and State decisions does not disappear in the welfare State; only its public character is abandoned. The private-public organizations that assume this role, arising in part from the private sphere (social associations and organizations) and in part from the public sphere (parties), cooperate with the administration of the State [...]<sup>12</sup>.

Accettando la funzione pubblicistica delle organizzazioni private collettive, bisogna però assicurarsi che agiscano democraticamente e, soprattutto, risultino pubblicamente controllabili. Si possono allora individuare almeno tre differenti parametri, attraverso i quali favorire e poi poter giudicare la qualità democratica di un sistema sociale pluralistico: in primo luogo, si deve promuovere il metodo democratico all'interno di queste stesse associazioni; poi secondariamente, vanno ufficializzate chiare e inequivocabili procedure democratiche che stabilizzino le loro reciproche relazioni nell'agone pubblico; infine, va pubblicizzato lo stesso rapporto politico che ciascun interesse civile organizzato intrattiene singolarmente con le specifiche istituzioni statuali.

Sulla pubblicità non si fondano più soltanto gli organi dello Stato, ma tutte le istituzioni che agiscono pubblicisticamente nella sfera pubblica politica, poiché il processo di trasformazione del potere sociale in potere politico esige critiche e controllo quanto e più del legittimo esercizio del potere politico sulla società. Il concetto di sfera pubblica istituzionalizzata così nella democrazia di massa dello Stato sociale [...] consiste nella realizzazione (limitata al pluralismo degli interessi privati organizzati) dell'esercizio del potere sociale e politico sotto il controllo reciproco di organizzazioni rivali, fondate sulla dimensione pubblica sia nella loro intima struttura che nel rapporto con lo Stato o fra loro<sup>13</sup>.

Cohen e Arato ripropongono, ancora una volta, un'interpretazione dualistica del rapporto strutturale tra Stato e società civile: rileggendo criticamente *Storia e critica dell'opinione pubblica* è possibile esporre pure una «versione habermasiana» dell'antinomia fondamentale tra concezione della società monista e quella pluralista<sup>14</sup>. Da un lato, viene presentata

<sup>12</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 251.

<sup>13</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 250. Il filosofo tedesco fa qui esplicito riferimento soltanto al processo di pubblicizzazione. Quest'ultimo può, però, essere tranquillamente considerato sinonimo di quello di democratizzazione.

<sup>14</sup> Habermas, a onore del vero, non presenta le due concezioni teoriche come alternative e competitive; egli le definisce, invece, come due elementi complementari all'interno di un unico progetto di ricostruzione democratica della sfera pub-

una versione aggiornata del modello ideale 'Stato-società unificato' (*unified State-society*): qui il potere politico non viene affatto 'spalmato' su più centri decisionali, che siano sparsi nel sociale; esso viene, al contrario, direttamente concentrato nelle mani di una singola autorità statale. Siamo così, in altre parole, ancora in presenza di un potere pubblico, seppur democratico, di natura sostanzialmente monocentrica: una tale società (statale) democratica può infatti non essere pluralista, nella misura in cui 'irradia' ed esercita il proprio dominio da un unico centro di potere decisionale (come una società pluralista, d'altra parte, può non essere democratica). Dall'altro, viene invece riproposto un modello di società pluralistico (*pluralistic model*), fondato però su nuovi aneliti normativi: ora si auspica fortemente la democratizzazione delle stesse associazioni ed organizzazioni esistenti (corpi intermedi). Quest'ultime, operando al loro interno in maniera pubblica e democratica, possono effettivamente costituire 'piccoli pubblici' critici che rifondino così la base per una nuova opinione pubblica politica, autonoma ed indipendente. Una società democratica, che voglia conservare la moderna distinzione strutturale tra Stato e società civile, deve quindi saper apertamente favorire la più totale moltiplicazione dei poteri pubblici al livello sociale non istituzionale: in questo modo, infatti, non potranno facilmente riproporsi utopie politiche di natura 'neotalizzante' o 'uni-dimensionale'. L'assenza di un unico centro di potere politico, che possa effettivamente ridurre *ad unum* la pluralità della realtà sociale, costituisce quindi il portato normativo più interessante della proposta teorica pluralista. Una società democratica, per mantenere vitale e intatta la separazione funzionale tra le differenti sfere della vita civile, deve perciò pure potersi definire essenzialmente policentrica<sup>15</sup>.

## 2. *Lo statuto empirico della sfera sociale ed il suo agire costitutivo*

I nostri sforzi teorici si sono finora indirizzati verso il tentativo di produrre una comprensione normativa della società civile. Lo abbiamo fatto ricostruendo in maniera selettiva la storia del concetto di società civile ed

blica politica: il primo tenta così di democratizzare il processo di *statalizzazione del sociale*; il secondo, al contrario, cerca di rendere pubblicamente verificabile il processo di *socializzazione dello Stato*. Cohen e Arato ritengono invece che i due modelli siano sostanzialmente antagonisti. Istituire un unico centro di potere politico significa, in altre parole, negare effettivamente proprio il riconoscimento pubblico di quei 'poteri collettivi' molteplici che promuovono una dinamica sociale complessiva di «checks and balances». Sono quindi attori organizzati che esercitano consapevolmente un contropotere politico a livello diffuso.

<sup>15</sup> Per un approfondimento della differenza concettuale tra la struttura di una società democratica e quella di una società pluralista si veda, in modo particolare, il saggio, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, pp. 29-55, in N. Bobbio, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, cit.

evidenziando i valori e i principi ideali che dovrebbero pienamente informare la sua versione democratica e moderna: pluralità, pubblicità, privacy e legalità. Attraverso la lettura di Hegel, Gramsci, Bobbio e del primo Habermas si è tentato di dimostrare l'effettiva validità euristica di tale paradigma normativo. Questo approccio speculativo, tuttavia, risulta decisamente insufficiente, dal punto di vista della comprensione analitica, se non lo incrociamo con la prospettiva empirica dell'indagine sociologica.

Dopo aver esaminato l'evoluzione storica del concetto nella modernità con *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1961), Habermas stesso ha ritenuto di dover osservare la categoria della società civile sotto la luce critica delle scienze sociali. In *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), il filosofo francofortese arriva a definire lo statuto 'empirico' della nozione di sfera sociale. Adattando alla teoria democratica l'approccio sistemico di Luhmann<sup>16</sup>, Habermas tenta una sintesi dei principali risultati della letteratura filosofica con quelli della disciplina sociologica. Come spiegano Cohen e Arato in *Civil society and political theory*, il pensatore francofortese vuole adesso confrontare le ricerche di natura speculativa con i modelli descrittivi di spiegazione; in modo particolare, vuole trasformare il concetto politico-normativo di spazio sociale in un'effettiva realtà analitico-empirica. Solo al vaglio critico della ragione scientifico-esplicativa diviene così nuovamente possibile fondare una concezione moderna di società civile.

[...] Modern social science has adopted a polemical attitude toward the categories of traditional political philosophy, it is in this context that we find some of the best arguments against contemporary applications of the concept of civil society. Thus, a confrontation with the

<sup>16</sup> Si confronti, in modo particolare, la rielaborazione sistemica sviluppata da Habermas con il testo di N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982. Per «funzionalismo sistemico» si può intendere un vero e proprio paradigma scientifico che utilizza la «teoria generale dei sistemi» (nata attorno al 1950 dall'attività teorica del biologo von Bertalanffy, viene poi tradotta e utilizzata da molte discipline della scienza sociale nordamericana) per fondare sull'idea di complessità societale una dottrina dell'evoluzione umana e, in definitiva, una interpretazione generale del mondo. Da questo punto di vista quindi, Luhmann non si considera propriamente appartenente alla tradizione empirista delle scienze sociali. Egli, in altre parole, costruisce consapevolmente la sua sociologia sulla base di presupposti epistemologici che negano la possibilità e l'utilità di una scienza 'empirica' della politica. «Ciò che si può e si deve chiedere ad una teoria politica, secondo Luhmann, non è di consentire misurazioni e quantificazioni, e neppure rigorose spiegazioni o previsioni (nomologico-deduttive) di fatti empirici. Una teoria politica assolve ai suoi compiti, ed è socialmente utile, non quando consente la diretta soluzione di problemi empirici (ciò che è impossibile), ma quando suggerisce criteri per decidere quali sono i problemi che meritano di essere studiati, impostati e avviati a soluzione» (D. Zolo, *Complessità e democrazia*, Giappichelli Editore, Torino 1987, p. 62). A nostro modo di vedere, Luhmann ci consiglia soltanto di assumere alcuni specifici contenuti di ricerca del suo approccio sociologico per studiare ed approfondire la problematica della società civile moderna.

results of social science represents an important test for those seeking to save or revive the classical concept. It is our belief that this test can be sustained only if the confrontation involves a theoretical reconstruction in light of contemporary developments addressed by systematic social theory<sup>17</sup>.

Interpretando in modo innovativo la prospettiva sistemica di Luhmann, si può quindi registrare la differenziazione funzionale dell'elemento sociale sia dalla dimensione statale sia da quella economica<sup>18</sup>. Detto altrimenti, si deve tenere fermamente distinta l'arena di azione e di istituzione della società civile da entrambi le altre due arene della vita comune: quella pertinente alla logica del comando politico, da un lato, e quella afferente all'imperativo economico, dall'altro.

Nella società contemporanea si raggiungono, in altre parole, gradi enormemente elevati di complessità sociale: la struttura organizzativa dei gruppi sociali si modifica nel tempo secondo una logica di crescente differenziazione funzionale. Quest'ultima si caratterizza infatti per essere un fenomeno tipico della modernità.

L'evoluzione, in altre parole, si manifesta come costante aumento del numero e della varietà dei sottosistemi primari del sistema sociale, ciascuno dei quali svolge funzioni specifiche, è dotato di strutture organizzative differenziate e obbedisce a criteri di funzionamento largamente indipendenti dai criteri di funzionamento degli altri sottosistemi sociali<sup>19</sup>.

Questo processo di specializzazione funzionale coinvolge, inoltre, in maniera irreversibile pure il sistema politico democratico. Quest'ultimo può così essere compreso e studiato alla stregua di qualsiasi altro sottosistema sociale, che svolge autonomamente un proprio specifico compito di regolazione e riproduzione.

<sup>17</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 300.

<sup>18</sup> Cfr. N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, cit., pp. 229-254. L'idea di autonomia dell'ambito di intervento della società civile rispetto a quelli informati, rispettivamente, dalla logica politica ed economica, ha una lunga trattazione nella letteratura delle scienze sociali. Basti qui ricordare, da una prospettiva sociologica, l'apporto di Parsons, teorico della nozione di *societal community* come luogo di esercizio dell'influenza e della persuasione; mentre, da una prospettiva di teoria politica, si veda sia l'elaborazione di Walzer, in *The idea of civil society*, presente nella sua raccolta di saggi, *Toward a global civil society* (1995), sia quella habermasiana (compiutamente) sviluppata in *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992). Gli stessi Cohen e Arato insieme a Iris Marion Young di *Inclusion and democracy*, condividono apertamente questa impostazione tricotomica della teoria sociale.

<sup>19</sup> N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, cit., pp. 255-270.

Il sistema politico moderno – lo Stato liberaldemocratico rappresentativo – si caratterizza, rispetto alle forme politiche del passato, per il suo elevato grado di differenziazione funzionale fondato sulla separazione dei ruoli politici (rappresentanza, voto generale e segreto, divieto del mandato imperativo, etc.), sullo specialismo delle competenze e sull'autonomia rispetto ad altri sottosistemi, come l'economia, il sapere, l'amore, la vita privata<sup>20</sup>.

Una teoria democratica contemporanea, che creda davvero al rinnovamento della sua vitalità esplicativa e della sua forza normativa, non può affatto esimersi dal fare i conti con i risultati più importanti delle ricerche delle scienze sociali. Attingendo direttamente all'approccio interpretativo dei livelli sistemici, Habermas, nel corso degli anni Settanta, arriva perciò a elaborare una teoria sociologica specificamente dualistica; il tutto sociale viene così espressamente suddiviso in due peculiari sottodimensioni organizzative<sup>21</sup>: da una parte, viene definito l'ambito di intervento dell'area dei sottosistemi, economico e politico, informati dalle loro rispettive logiche imperative; dall'altra, viene invece individuato l'ambito di interazione autonoma del mondo di vita (*Lebenswelt*). L'elemento caratterizzante, in via principale, la distinzione tra sistemi e mondo vitale attiene direttamente alla logica di comportamento che si attiva in ciascuna delle singole arene.

In altre parole, ogni ambito sociale si differenzia dall'altro in base al suo determinato dispositivo di integrazione (di natura simbolico-cognitiva); quest'ultimo definisce, innanzitutto, l'azione e l'aspettativa specifica dei singoli partecipanti coinvolti in ciascun campo sistemico; in ognuno di essi, tale principio-guida esercita la funzione di coordinamento e di regolazione. Così, nei due differenti sottosistemi sociali osserviamo la presenza e il lavoro operativo di due meccanismi tipici; essi fungono da strumento di mediazione (*medium*) delle relazioni intercorrenti tra i singoli attori

<sup>20</sup> D. Zolo, *Complessità e democrazia*, cit., p. 64.

<sup>21</sup> Giddens (*Reason without revolution? Habermas' Theorie des Kommunikativen Handelns*, in R. Bernstein (a cura di), *Habermas and modernity*, Polity Press, Cambridge 1985) ci fa intelligentemente notare come lo statuto scientifico di questa elaborazione dualistica del reale non sia del tutto chiaro. Secondo il sociologo inglese, infatti, Habermas oscillerebbe tra un'interpretazione metodologica (ci sono due approcci cognitivi per comprendere le dinamiche della società) ed una ontologica (la realtà sociale è composta effettivamente dalla dimensione dei sottosistemi, da un lato, e da quella del mondo vitale, dall'altro) della teoria dualistica. Consapevoli dell'impossibilità di dirimere definitivamente questo dilemma, crediamo che si debba prediligere la seconda interpretazione, ricordandosi però che la distinzione tra metodo di comprensione del reale e reale stesso non è sempre così netta. Per un ulteriore approfondimento del dibattito si veda: S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Bari 2002; in particolare la sezione intitolata *Storia della critica*, pp. 165-193.

in gioco. Nella sfera politica tale compito è svolto dal «potere»<sup>22</sup>, mentre nella sottodimensione economica tale funzione è esercitata dal «denaro». Gli attori del primo sottosistema agiscono quindi sulla base di uno specifico codice burocratico-amministrativo; mentre i protagonisti del secondo sulla base del calcolo strumentale dell'utilità economica. La particolarità del mondo vitale è, al contrario, direttamente determinata proprio dall'assenza di un peculiare congegno imperativo. All'interno di esso, le persone interagiscono sulla base della prassi discorsiva promanante dal linguaggio ordinario; la comune pratica linguistica pone infatti tutti i suoi 'parlanti' in una relazione di natura comunicativa<sup>23</sup>. In altri termini, gli individui stabiliscono, attraverso di essa, legami intersoggettivi orientati all'intesa. «Nel suo insieme, il mondo di vita forma una rete di azioni comunicative»<sup>24</sup>. La Young in *Inclusion and democracy*, accogliendo l'interpretazione dualistica della teoria sociale, espone in maniera estremamente chiara i diversi meccanismi di funzionamento che distinguono l'universo del mondo sociale da quello dei sottosistemi.

State, economy and civil society correspond to three distinct ways of co-ordinating action, the first through the medium of authorized power, the second through the medium of money, and the third through communicative interaction. [...] Both State and economy are

<sup>22</sup> 'La funzione specifica del sistema politico moderno è la generalizzazione del potere mediante codici di legittimazione della comunicazione politica e mediante l'uso di strategie comunicative che selezionano i temi della discussione politica e li mutano rapidamente nel tempo.' (D. Zolo, *Complessità e democrazia*, cit., p. 64).

<sup>23</sup> Approfondiremo meglio più avanti la prassi discorsiva dell'agire comunicativo con le sue specifiche proprietà; qui basti ricordare come essa sia intrinsecamente legata al mondo vitale delle relazioni sociali. È interessante notare come la contrapposizione tra agire comunicativo ed agire strumentale sia quasi sempre presente, benché a diversi gradi di approfondimento, nell'intera trattazione saggistica habermasiana. Risale, infatti, proprio alla fine degli anni Sessanta (*Conoscenza e interesse*, 1968; *Teoria della società o tecnologia sociale*, 1971) la definizione della distinzione tra la modalità dell'agire strumentale (*lavoro*) e quella comunicativa (*interazione*). La prima è la prassi costitutiva delle relazioni oggettive del mondo del lavoro, mentre la seconda è legata alla dimensione della riproduzione sociale, simbolica e culturale. Un'interpretazione dualistica del reale (*lavoro e interazione* → sistemi e mondo di vita) si può quindi rintracciare in Habermas fin dalle opere del suo primo periodo di produzione teorica.

<sup>24</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 420-421. Non diciamo totalmente il vero: il linguaggio ordinario non rappresenta infatti l'unico ed autonomo strumento di integrazione sociale. Pure il diritto positivo svolge infatti una funzione determinante; quest'ultimo rappresenta, in un certo senso, la condizione di possibilità per l'affermazione dei processi di intesa intersoggettiva. Senza di esso, il linguaggio ordinario non potrebbe circolare all'interno di tutto il corpo sociale. Habermas può così affermare: «le strutture di riconoscimento dell'agire orientato all'intesa si trasferiscono – attraverso il medium del diritto – dal piano delle interazioni semplici a quello delle relazioni anonime e astratte tra persone che non si conoscono» (ivi, p. 456). Per adesso manteniamo, però, questo minore livello di complessità.

systemic inasmuch as they bring together disparate people, places, and particular goals in action networks mediated by authorized power or money, where the particular actors are constrained by imperatives of each to accomplish their particular goals within the system. They are systemic also inasmuch as each tends to extend its influence or effects, bureaucratizing or commodifying human needs and relationships ever more deeply.

Habermas designates as “lifeworld” those activities and institutions which are structured primarily through communicative interactions rather than systemic imperatives in relation to which actors reason instrumentally and strategically. Civil society corresponds to associative activities of the lifeworld<sup>25</sup>.

La Young, come Habermas, Cohen e Arato, pone, quindi, esplicitamente la dimensione associativa e istituzionale della società civile all'interno della sfera del mondo di vita. Ma come si struttura e che cosa fa parte del *mondo vitale* corrispondente alla costellazione storico-sociale moderna? Prima di tutto, si deve introdurre una formulazione più precisa del concetto. Petrucciani, nel suo lavoro introduttivo su Habermas, definisce come ambito specifico del mondo di vita la «sfera della *riproduzione simbolica* della realtà sociale»<sup>26</sup>. Il *lifeworld*, tratteggiato dall'elaborazione habermasiana, si lega perciò espressamente al piano dell'integrazione sociale e culturale. Nella sua versione moderna e 'razionalizzata' diviene il luogo favorito della critica e dello scambio comunicativo non coercitivo. Come si presenta la sua morfologia interna? Per facilitare una migliore comprensione analitica, Habermas la suddivide schematicamente in due distinti sotto-livelli, che sono però indissolubilmente correlati e, tra loro, interagenti:

- Componente *linguistico/culturale*: si riferisce alla riserva di tradizioni, al patrimonio simbolico di valori e di principi, nonché all'universo di significati, implicitamente presenti al livello di un determinato sviluppo delle forze storico-sociali. Questo esteso retroterra cognitivo è totalmente radicato nella semantica e nelle strutture del linguaggio ordinario, la cui più importante funzione è, d'altra parte, proprio quella della veicolazione del messaggio culturale. Gli individui sociali comunicano infatti attraverso il medium linguistico, che rappresenta così il terreno più appropriato delle pratiche discorsive quotidiane. I contenuti, sia normativi sia cognitivi, e gli esiti della discussione appartengono quindi immediatamente alla dimensione costitutiva delle relazioni umane.

<sup>25</sup> I. M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., pp. 158-159.

<sup>26</sup> S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., pp. 110-111.

- Componente *istituzionale*: si suddivide nei tre compartimenti strutturali della cultura, dell'integrazione sociale e della personalità. Questi tre aspetti della vita collettiva possono essere descritti come quelle peculiari dimensioni istituzionali che necessitano, nella società differenziata moderna, di un processo di agire comunicativo per riprodurre autonomamente le loro specifiche strutture costitutive. La personalità (vita familiare), l'ambito culturale (sistema delle scienze) e quello sociale (associazioni e società civile) si riproducono infatti attraverso specifici codici linguistici, ognuno dei quali intrinsecamente derivato dalla modalità di interazione comunicativa (agire orientato all'intesa)<sup>27</sup>.

Questo stadio di trattazione analitica del concetto di *lifeworld* risulta, però, ancora insufficiente ai fini del nostro lavoro di ricerca. Il programma teorico-normativo della nuova società civile si deve infatti apertamente incontrare con la dimensione razionalizzata del mondo di vita. Solamente un compiuto processo di modernizzazione del *lifeworld* consente il passaggio effettivo da una società civile tradizionale ad una autenticamente moderna. Il concreto svilupparsi di questa dinamica culturale coinvolge entrambi gli elementi strutturali di cui è composto il mondo di vita<sup>28</sup>. Si può individuare innanzitutto un processo di razionalizzazione della componente linguistico/culturale; questo fenomeno comporta una diversificazione selettiva del sapere cognitivo, estetico e morale di una comunità

<sup>27</sup> Per una ricostruzione più approfondita del concetto di «mondo vitale» si veda in modo particolare: Cohen e Arato, *Civil society and political theory*, cit., in particolare il capitolo: *Civil society, lifeworld, and the differentiation of society*, pp. 423-432. Molto utile per avere una rappresentazione grafica del *lifeworld* è la fig. 1 a p. 428. Si veda inoltre: S. Petrucciani, *Introduzione ad Habermas*, cit., in particolare, il capitolo: *Sistema e mondo della vita*, pp. 110-114; W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, in particolare il capitolo: *Teoria dell'agire comunicativo*, pp. 74-80 e Habermas, *Fatti e norme*, cit., in particolare il capitolo: *Trascendenza dall'interno: la neutralizzazione del rischio di dissenso operata dal mondo di vita e dalle istituzioni arcaiche*, pp. 26-38. Per una lettura diretta della costruzione concettuale habermasiana si veda infine il suo *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. II.

<sup>28</sup> Seguendo l'interpretazione che Cohen e Arato danno della razionalizzazione del mondo di vita (*Civil society and political theory*, cit., in particolare, il capitolo: *Beyond traditional civil society*, pp. 433-442), abbiamo creduto che fosse migliore, per la sua comprensione analitica, un metodo esplicativo di suddivisione 'bidimensionale'. Abbiamo così presentato separatamente la trasformazione della sfera linguistico/culturale da un lato, e quella istituzionale dall'altro. Non è però possibile concepire il *lifeworld*, e sarebbe un grave errore metodologico farlo, come composto separatamente da queste due componenti strutturali. L'aspetto simbolico-culturale, per il suo carattere fluido e sostanzialmente indefinibile, rappresenta infatti proprio quell'elemento soggiacente e unificante l'intero mondo di vita. Esso, come sostrato linguistico/culturale, informa di sé tutte le molteplici istituzioni sociali del *lifeworld* e diviene, esso stesso, nella moderna società differenziata, una sua specifica componente istituzionale.

sociale tradizionale. In altre parole, tale forma di modernizzazione si esprime attraverso la formazione di peculiari raggruppamenti culturali, attorno ai quali si sviluppano le differenti branche della conoscenza sociale: classe cognitivo-strumentale (sistema della tecniche e delle scienze), classe estetico-espressiva (arti figurative e letterarie), classe pratico-morale (religioni, etiche pubbliche e private). Questa prima configurazione della specializzazione intellettuale<sup>29</sup>, che si sostanzia soprattutto nella moltiplicazione e nella istituzionalizzazione delle diverse componenti del livello linguistico/culturale, funge da terreno di coltura effettivo per la contestuale trasformazione delle tre componenti strutturali del mondo di vita. In altre parole, il sostrato linguistico di una società moderna può davvero essere concretamente rappresentato come quella rete di risorse simboliche e culturali necessaria alla formazione delle istituzioni sociali razionalizzate. Quest'ultime (cultura, integrazione sociale e personalità) subiscono così un duplice processo di modernizzazione: una sorta di 'differenziazione sociologica' tra le singole componenti istituzionali del mondo di vita (si può, ad esempio, osservare la nascita delle accademie, associazioni civiche e famiglia moderna), da un lato, ed una loro risultante dinamica di razionalizzazione interna, dall'altro. Se con il primo fenomeno osserviamo il passaggio fondamentale da un livello di vita tradizionale ad uno moderno, con il secondo sviluppo ci troviamo pienamente impiantati in un camminamento interno alla modernità. Ai fini del nostro discorso speculativo interessa sottolineare alcuni esiti empirici prodotti da quest'ultimo. Così, per quanto attiene al primo profilo istituzionale del mondo di vita (contesto della cultura), si può effettivamente accertare come si modifichi la sua funzione sociale con l'affermarsi della dinamica di razionalizzazione interna. La cultura della modernità, mostrandosi permanentemente nella luce della revisione critica delle proprie tradizioni, sia rispetto a se stesse (auto-riflessione) sia rispetto alle altre, 'fluidifica' incessantemente i suoi contenuti specifici, trasformandoli così in saperi riflessivi e problematici. Di conseguenza, viene a trasfigurarsi pure il suo stesso compito principale: da risorsa simbolica convenzionale, immediatamente disponibile per i processi di integrazione comunitaria, diviene un potenziale simbolico, selettivamente utilizzabile attraverso l'apprendimento, per la critica radicale della realtà sociale e dei suoi principi fondativi. Detto altrimenti, in questa dinamica evolutiva, le istituzioni sociali si emancipano dai loro

<sup>29</sup> Questa prima modificazione attiene allo status esterno della dimensione culturale: essa segue la storia della differenziazione funzionale della conoscenza umana nel passaggio dalla società tradizionale a quella moderna. Qui, il compito prioritario della cultura è, in gran parte, ancora quello di promozione dell'integrazione sociale al livello convenzionale. Una seconda trasformazione del significato della cultura coinvolge invece direttamente proprio il suo status istituzionale interno. Come vedremo tra poco, la funzione principale della nuova cultura 'autoriflessiva' e post-tradizionale, in un moderno *lifeworld* razionalizzato, diviene quella di coagulare il suo intrinseco potenziale critico.

stessi valori tradizionali con il rinnovamento continuo dei loro contenuti ideali e con l'espansione ulteriore delle loro conoscenze culturali: il risultato più importante, che si presenta a questo livello di sviluppo cognitivo, è, quindi, davvero l'emersione di una relazione critica e 'auto-riflessiva' con ogni singola tradizione storica. Per quanto riguarda, invece, il profilo istituzionale dell'integrazione sociale si assiste, similmente a quanto accaduto nella sfera culturale, alla mutazione totale delle procedure legittimanti l'assetto sociale nel suo complesso. Ad una vita comunitaria, immersa nel sistema delle norme tradizionali (Durkheim ha giustamente parlato di ordine legittimo di natura sacrale), in cui, per dirla con Habermas, si presenta un'immediata «disponibilità all'obbedienza attraverso *sia* costrizione fattuale *sia* validità legittima»<sup>30</sup>, se ne sostituisce un'altra, in cui questi due aspetti (fatti e norme) si scindono inesorabilmente, rivelandosi così in una relazione altamente problematica<sup>31</sup>. La nuova società differenziata richiede una forma alternativa di legittimazione, che sintetizzi in maniera efficace i due momenti contrapposti della fattualità e della validità: si possono allora considerare i «procedimenti formali della statuizione»<sup>32</sup> giuridica come una specifica, seppur ancora inadeguata, risposta a questa questione. Le norme giuridiche moderne, infatti, se, da un lato, sono intrinsecamente collegate ai poteri coercitivi dello Stato (fattualità), dall'altro, abbisognano, per essere obbedite, di un motivo ideale che le giustifichi a livello normativo (validità). Le disposizioni dei codici legali sono allora contemporaneamente da considerarsi come «leggi della coercizione e leggi della libertà»<sup>33</sup>. Il nuovo diritto positivo incorpora poten-

<sup>30</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., 37.

<sup>31</sup> La dicotomia tra vita empirica (fattualità) e dimensione normativa (validità) è uno dei temi più importanti dell'elaborazione habermasiana. Attraverso di essa è infatti possibile cogliere pure il passaggio tra istituzioni sociali arcaiche, dove tale contrapposizione ancora non si presenta distintamente perché qui i due livelli coincidono (mondo di vita tradizionale), e quelle moderne, dove invece questa problematica diviene centrale: una società moderna razionalmente regolata si basa proprio su un equilibrato rapporto tra queste due dimensioni.

<sup>32</sup> S. Petrucciani, *Introduzione ad Habermas*, cit., p. 112. Si fa comunemente risalire alla positivizzazione giuridica delle norme sociali, insieme al grado di maggiore complessità funzionale intervenuto nella vita comunitaria umana, l'inizio della scissione tra sistema della morale e sistema del diritto. Nel tentativo di dirimere questa dicotomia costitutiva della condizione moderna, una certa tradizione filosofica (neopositivismo giuridico, Kelsen) appiattisce totalmente sulle procedure formali di deliberazione giuridica la loro stessa validità normativa e, di conseguenza, la legittimità dell'ordinamento politico nel suo complesso. Detto altrimenti, una norma giuridica è valida nella misura in cui risulti il prodotto di una procedura formale correttamente seguita; il contenuto condiviso che essa deve (dovrebbe) esprimere rimane così apertamente al di fuori da questo orizzonte giuridico. Si è perciò giustamente parlato di interpretazione formalistica del diritto. Habermas, con l'introduzione dell'etica comunicativa, tenterà di riequilibrare i due poli, fattualità e validità, di questa dicotomia.

<sup>33</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 39.

zialmente, in altre parole, il doppio aspetto della validità del vivere collettivo: la validità che si può definire come fattuale (validità sociale), da un lato, e quella, invece, che si caratterizza per possedere uno statuto ideale (legittimità). La prima è direttamente determinata dalla capacità delle norme giuridiche di imporsi in modo coercitivo nella realtà, «dunque dal grado della loro accettazione fattuale nella cerchia dei consociati giuridici». La seconda si commisura, invece, «sulla riscattabilità discorsiva della loro pretesa normativa di validità, e dunque dipende in ultima analisi dal fatto che esse si siano formate attraverso un procedimento legislativo razionale [...]»<sup>34</sup>. Il diritto positivo diviene quindi un elemento necessario per la regolazione e la riproduzione della stessa struttura sociale moderna. Se guardiamo allo sviluppo storico da un punto di vista macroscopico, si potrà altresì registrare, nel passaggio alla modernità, la scissione irreversibile tra la sfera della moralità e quella della legalità. Nella vita pubblica rinnovata, il piano dell'immanenza (principio della sovranità popolare) si sostituisce così esplicitamente alla fondazione trascendente dell'ordine sociale (legittimazione divina). In altre parole, in una società largamente secolarizzata, gli «ordinamenti normativi possono (e devono) conservarsi senza fare appello a garanzie meta sociali»<sup>35</sup>. Per quanto riguarda, infine, il profilo istituzionale della personalità, si può rilevare una modificazione interna, che si inserisce in maniera coerente nella direzione percorsa dalle altre due istituzioni. Potremmo allora collocare la nuova struttura cognitiva dell'io all'interno di un processo sociale di formazione fluidificante dell'identità. Quest'ultima risulta perciò direttamente legata alle molteplici e differenti esperienze di vita della singola individualità concreta. In altri termini, la moderna soggettività subisce e accompagna le trasformazioni strutturali occorse sia nel campo dell'integrazione sociale sia in quello dell'integrazione culturale: la sfera della personalità, quella dell'integrazione sociale e culturale possono così essere altrimenti osservate attraverso il gioco della loro reciproca interazione dinamica. In primo luogo, deve essere allora rilevata la modernizzazione del rapporto tra personalità e società: essa si manifesta nell'estensione del margine di libertà e di contingenza, di cui l'individuo dispone, per intessere relazioni interpersonali. Nella moderna società differenziata, infatti, non esistono più ruoli od identificazioni predefinite; il pluralismo sociale, che in essa si presenta come caratteristica costitutiva, favorisce così una continua ibridazione delle singole identità; ogni individuo, collegandosi ad una pluralità di categorie e gruppi differenti, risulta il centro di intersezione di appartenenze multiple<sup>36</sup>. Se guardiamo, in secondo luogo, al nuovo rap-

<sup>34</sup> Ivi, p. 40.

<sup>35</sup> Ivi, p. 35.

<sup>36</sup> Senza riferirsi direttamente alle tesi di Bauman sulla liquidità delle relazioni sociali nella società moderna (*Liquid modernity*, 2000), ci interessa, invece, sottolineare in questa sede la problematica dell'identificazione collettiva: bisogna allora

porto strutturale che si instaura tra personalità e cultura, possiamo, invece, comprendere come il rinnovamento dei saperi tradizionali diventi sempre più dipendente dalla disponibilità alla critica e dalla capacità creativa dei singoli individui: le singole soggettività possono, infatti, disporre meglio di una molteplicità di strumenti cognitivi e culturali con i quali rivedere apertamente i dettami e gli assunti della cultura tradizionale. Approfondendo, infine, l'interazione istituzionale tra la nuova dimensione culturale e quella societale, possiamo effettivamente auspicare il superamento della funzione ideologica della prima nei confronti della seconda: «le immagini del mondo (cultura) non fungono più da immediate legittimazioni dei sistemi istituzionali nei quali si compie l'integrazione sociale (società)»<sup>37</sup>. Nel complesso, quindi, la razionalizzazione del mondo vitale rende davvero possibile lo sviluppo di una società civile post-tradizionale, coordinata intrinsecamente da una logica linguistica comunicativa, ed abitata espressamente da organizzazioni e corpi collettivi 'riflessivi', che si devono conformare attivamente ai principi universalistici della pubblicità e della solidarietà sociale.

Il passaggio fondamentale da una struttura legale convenzionale ad una post-convenzionale può, inoltre, essere letto anche da una diversa prospettiva disciplinare. Habermas ricorre, infatti, alle analisi di alcune ricerche scientifiche del campo della psicologia cognitiva per documentare in maniera più efficace e approfondita l'evoluzione, nella moderna società differenziata, verso una coscienza morale (e legale) post-tradizionale. Kohlberg, uno psicologo americano dedicatosi interamente nel corso della suo lavoro accademico all'evoluzione della personalità morale, individua tre macro-stadi cognitivi dello sviluppo psicologico individuale: moralità pre-convenzionale, convenzionale e post-convenzionale. Ciascuno di essi presenta due sotto-livelli specifici che corrispondono in maniera diretta ai differenti stadi della vita biologica umana: ci sono allora diversi gradi di consapevolezza morale a seconda della specifica fase di età individuale<sup>38</sup>. Trasportando la schematizzazione di Kohlberg nel campo della teoria

distinguere tra un approccio 'essenzialista' ed uno relazionale. Il primo considera un gruppo sociale come un'entità definita da una serie di attributi essenziali, che costituiscono così la sua immodificabile identità. Il paradigma 'relazionale' concepisce, invece, un gruppo come un collettivo di individualità che intessono una molteplicità di relazioni interpersonali sia con gli associati al gruppo sia con i non associati. Così elaborata, l'identità collettiva di un determinato gruppo muta con il mutare delle relazioni sociali intessute dai suoi membri con coloro che non sono 'affiliati' a tale 'categoria' di persone. Per un approfondimento del concetto di identità relazionale, cfr. I. M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., pp. 87-92, in particolare: *Social difference is not identity*.

<sup>37</sup> S. Petrucciani, *Introduzione ad Habermas*, cit., p. 111. Si legga in modo particolare la sezione, *Sistema e mondo della vita*, pp. 110-114. Inoltre, per un ulteriore approfondimento della tematica della razionalizzazione del mondo di vita: cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo (vol. II)*, cit., pp. 730-748.

<sup>38</sup> Kohlberg, a onore del vero, riprende la costruzione dello sviluppo tridimensionale della psicologia morale dalle analisi sulla struttura morale della personali-

sociale, Habermas individua tre distinti macro-livelli di struttura legale, ciascuno dei quali associabile ad una particolare fase evolutiva della comunità umana: ad un primo stadio di carattere preconvenzionale, se ne sostituisce un secondo di natura convenzionale ed infine, un terzo, quello più specificamente moderno, di segno post-convenzionale. E' proprio quest'ultimo stadio che definisce l'orizzonte culturale più adeguato per l'affermazione di una società civile post-tradizionale. Tale livello strutturale si riferisce, infatti, a quei sistemi prescrittivi della legalità e della moralità che, smarrendo definitivamente la validità conformante dell'atto coercitivo sul piano convenzionale, necessitano di una giustificazione normativa da un punto di vista 'discorsivamente' universalistico. Come si potrà facilmente intuire, tutte le disposizioni morali e giuridiche della nuova società post-convenzionale potranno (e dovranno) essere messe continuamente in discussione dall'insieme delle singolarità, coinvolte nei particolari processi della loro statuizione. Dicendo altrimenti, accogliere e favorire strutture post-convenzionali di argomentazione discorsiva significa aprire potenzialmente la via a processi di apprendimento cognitivo e normativo che si conducano in due connesse ma differenti direzioni: da un lato, tale rinnovata comprensione si traduce nell'accusa ragionata delle tradizioni culturali degli stadi evolutivi precedenti (autoriflessione); dall'altro lato, la possibilità dell'apprendimento cognitivo si sostanzia, invece, nella produzione di un potenziale critico da utilizzare selettivamente contro le stesse istituzioni della dimensione pubblica post-convenzionale. In una situazione sociale così altamente 'fluidificata', se guardiamo, per esempio, alla sfera fondamentale della realtà politica, l'assemblea legislativa, dovremmo allora auspicare la crescita del livello qualitativo della sua discussione critica: si deve, in altre parole, incoraggiare l'ideale comunicativo della sua «dialogizzazione»<sup>39</sup> interna. Perciò, soltanto una prassi di comunicazione 'argomentativa' dovrebbe effettivamente informare la procedura principale della deliberazione politica<sup>40</sup>. Il principio pubblico deliberativo dovrebbe altresì ispirare pure tutti

tà elaborate dallo svizzero Piaget. Lo psicologo americano complessifica, però, in maniera decisiva il suo schema, aggiungendovi, infatti, altre tre dimensioni (cfr L. Kohlberg, C. Levine, A. Hower, *Moral stages: a current formulation and a response to critics*, Harper & Row, San Francisco 1983). Per la trasformazione della struttura morale individuale in quella sociale si veda, in modo particolare, la sezione, *Moral development and ego identity*, in J. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon press, Boston 1979.

<sup>39</sup> S. Petrucciani, *Introduzione ad Habermas*, cit., pp. 111. Secondo Petrucciani, processo di *dialogizzazione* significa dispiegare concretamente i potenziali di razionalità critica e comunicativa di una determinata istituzione.

<sup>40</sup> Dire che i processi della deliberazione legislativa devono effettivamente conformarsi alla pratica dell'agire comunicativo rischia di apparire una proposizione ridondante o, quanto meno, tautologica: il circuito ufficiale del potere politico (si veda in particolare il paragrafo, *Potere comunicativo e produzione giuridica legittima*, in J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., 180-201) prevede infatti una costruzione

i processi comunicativi interni al mondo di vita razionalizzato. Cohen e Arato, accogliendo positivamente, in *Civil society and political theory*, la dinamica evolutiva della modernizzazione habermasiana, sostengono con forza il ruolo centrale dell'agire discorsivo nell'ambito del *lifeworld*. I due filosofi americani ritengono, infatti, che solamente una pratica linguistica comunicativa possa determinare una società civile autenticamente democratica.

[...] The concept of communicative action is thus central – scrivono - to that of the rationalization of the lifeworld and to our concept of a post-traditional civil society. Communicative action involves a linguistically mediated, intersubjective process through which actors establish their interpersonal relations, question and reinterpret norms, and coordinate their interaction by negotiating definitions of the situation and coming to an agreement<sup>41</sup>.

Prima di volgere lo sguardo in maniera più approfondita alle peculiari proprietà di tale prassi sociale, è bene evidenziare brevemente alcuni passaggi teorici fondamentali della stessa trattazione di Habermas. Quest'ultimo, malgrado accolga sostanzialmente l'impostazione normativa dell'approccio critico della Scuola di Francoforte, nel corso degli anni Settanta rielabora in modo originale il suo metodo di indagine analitica<sup>42</sup>. L'obiettivo del filosofo (e sociologo) tedesco è, infatti, sempre quello di pervenire alla determinazione teorica dei nuovi 'potenziali critici' della

discorsiva della norma giuridica. Il parlamento rappresentativo è formalmente l'organo istituzionale preposto alla deliberazione normativa, a cui si arriva attraverso la discussione tra rappresentati privi del vincolo di mandato: di fatto però, la formazione della decisione politica, come abbiamo già visto, segue altre e più tortuose vie. Quello che ci interessa sottolineare in questa sede è, allora, proprio l'individuazione di specifiche procedure correttive che limitino in modo efficace questi oscuri e invisibili processi di statuizione legislativa.

<sup>41</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 435.

<sup>42</sup> Ci riferiamo, in modo particolare, all'elaborazione teorica della Scuola (di impostazione culturale sostanzialmente neo-marxista) prodotta nel suo secondo (Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, 1947) e nel suo terzo periodo di attività (anni Cinquanta e Sessanta: Marcuse e Adorno). Senza volerci addentrare in un velleitario tentativo di ricostruzione analitica del suo percorso teorico, basti qui semplicemente ricordare la principale linea direttiva che ha informato la sua indagine speculativa: un'analisi sociale e culturale tendente a smascherare le contraddizioni del vivere collettivo contemporaneo. In tal modo, l'elaborazione della teoria critica si pone allora come un progetto normativo di emancipazione umana, che si situa proprio all'interno della moderna società capitalistica. «The self-clarification of the struggles and wishes of the age» (N. Fraser, *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, University of Minnesota press, Minneapolis 1991, p. 113). Per una ricostruzione critica della ricerca filosofica e sociale della tradizione francofortese, cfr. D. Kellner, *Critical theory, marxism and modernity*, Baltimore and Cambridge, UK 1989.

società contemporanea: questi ultimi sono, infatti, adesso concepibili come potenzialità intrinseche alla stessa struttura del dialogo intersoggettivo; tale approdo concettuale è, in altre parole, il risultato più importante della cosiddetta «svolta linguistica» nella sua produzione interpretativa del reale. Al di là dell'effettiva rottura di natura epistemologica, i temi e gli ideali normativi della nuova trattazione habermasiana rimangono sostanzialmente identici a quelli della speculazione intellettuale del periodo di lavoro precedente. L'interesse del pensatore francofortese si dirige adesso all'indirizzo dell'analisi della prassi linguistica, nella quale Habermas ravvisa potenziali polemici di uno spazio sociale 'illuminato'. Detto altrimenti, il progetto normativo della sfera pubblica borghese, descritto nella sua parabola involutiva in *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), viene riproposto con rinnovata forza ideale da una differente prospettiva disciplinare, che persegue l'ambizione di ricollocare un'opinione pubblica nuovamente critica all'interno del vivere civile della moderna società di massa. Si può, allora, giustamente sostenere come fa Privitera in *Sfera pubblica e democratizzazione* che «l'ideale di una sfera pubblica critica, tradotto nel linguaggio sociologico della teoria dell'agire comunicativo, viene ora espresso con il modello normativo di una comunicazione libera dal dominio»<sup>43</sup>.

In che cosa si sostanzia e dove si colloca questa comunicazione non coercitiva? Secondo Habermas, essa rappresenta effettivamente la forma dell'agire costitutivo della sfera sociale moderna. In quest'ultima si manifesta in modo predominante una pratica linguistica orientata all'intesa. L'intero complesso del mondo di vita si può configurare come quella specifica dimensione dell'esistenza collettiva totalmente ricostruibile sulla base dell'interazione discorsiva intersoggettiva. Le componenti istituzionali del *lifeworld* (personalità, integrazione sociale e produzione culturale) sono riproducibili esclusivamente attraverso la mediazione simbolica del vettore linguistico.

Io non dico che gli uomini desiderano agire comunicativamente, – scrive Habermas – ma che essi sono *obbligati* a farlo. Quando i genitori educano i loro figli, quando le generazioni viventi si appropriano del sapere tramandato da quelle precedenti, quando individui e gruppi cooperano, cioè vogliono vivere in pace senza ricorrere ad uno strumento dispendioso come l'uso della forza, devono agire comunicativamente<sup>44</sup>.

Secondo Habermas, ogni linguaggio ordinario, parlato dalle differenti comunità sociali, possiede la medesima struttura formale, che è universal-

<sup>43</sup> W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., p. 74.

<sup>44</sup> J. Habermas, *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia 1992, p. 113, cit. in W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., p. 74.

mente fondata su determinate pretese di validità<sup>45</sup>. Un'espressione enunciativa supera il vaglio della validità discorsiva nella misura in cui raggiunge un riconoscimento intersoggettivo. Si possono allora individuare almeno tre distinte pretese di validità comunicativa: una di *verità*, una seconda di *sincerità/veridicità* e, infine, una terza di *giustizia/correttezza normativa*<sup>46</sup>. La prima si riferisce al contenuto euristico della proposizione; la seconda esprime le intenzioni veritiere del parlante, alle quali poi l'ascoltatore potrà credere o meno; infine, la terza si traduce in un'espressione corretta in riferimento a norme e valori ideali, sui quali il parlante e l'ascoltatore potranno trovarsi più o meno d'accordo.

Ogni parlante di qualsiasi lingua acquisisce una competenza comunicativa che gli permette di comunicare avanzando nei confronti dell'ascoltatore la pretesa implicita che ciò che egli dice sia, a seconda dei contesti discorsivi, vero giusto o sincero. L'ascoltatore, rispondendo in termini positivi o negativi alla pretesa di validità contenuta nella comunicazione del parlante, segnala a quest'ultimo se si è verificata un'intesa intersoggettiva o se egli non accetta la pretesa che sia stato detto qualcosa di vero, di giusto o di sincero<sup>47</sup>.

Secondo Habermas, soltanto all'interno di un mondo di vita autenticamente razionalizzato si possono concepire e realmente rappresentare quegli spazi sociali comunicativi che, operando attraverso la logica sempre ripetibile della discussione argomentativa, accertino con successo la validità di norme (di varia natura) universalmente accettabili. Queste specifiche arene, promovendo un discorso collettivo rinnovabile nei suoi potenziali

<sup>45</sup> Habermas è profondamente interessato al tema della ricostruzione scientifica dei presupposti universali della comunicazione discorsiva: secondo il filosofo tedesco, infatti, tutti i partecipanti ad una discussione devono poter condividere determinate regole di fondo per intendersi e per, poi, raggiungere intese o accordi. Viene allora chiamata *pragmatica formale* proprio quel particolare approccio semiotico che studia i meccanismi specifici delle interazioni discorsive intersoggettive. Questi meccanismi si identificano infatti con quelle regole pragmatiche connaturate all'instaurazione di un atto linguistico dialogico (escludendo perciò la pratica monologica). Per un approfondimento di questa tematica, cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., in particolare, il capitolo intitolato: *Le pretese di validità e i presupposti inevitabili dell'intesa linguistica*, pp. 79-84 e J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., in particolare: *The object domain of discourse ethics* pp. 347-360.

<sup>46</sup> Habermas, per la verità, presenta uno schema delle pretese di validità distinto in quattro parti. Alla validità associata alla verità, sincerità e correttezza normativa aggiunge infatti quella della *comprensibilità*. Noi, seguendo invece l'impostazione di Privitera, abbiamo considerato questa dimensione come una sorta di «meta-pretesa», in quanto considerabile come la specifica condizione per lo sviluppo delle tre differenti validità (cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 80 e W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., p. 75).

<sup>47</sup> W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., p. 75.

critici, possono così rifondare, in una società democratica e pluralista, le nuove sfere pubbliche contemporanee. In modo particolare, i movimenti sociali, sviluppatisi a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, in risposta alla crisi della rappresentanza partitica, possono effettivamente esercitare una pluralità di funzioni critiche fondamentali. Tali differenti attori collettivi, manifestando (e rappresentando) una complessità di interessi e di istanze sociali diversificate, possono svolgere almeno un doppio ruolo di attività politica: da un lato, quello di produzione delle nuove tematiche di rilevanza pubblica, da indirizzare direttamente al sistema politico istituzionale (*input*); dall'altro lato invece, quello di controllo e di verifica degli esiti effettivi dello stesso processo decisionale di quest'ultimo (*output*). Il programma normativo di *Storia e critica dell'opinione pubblica* può quindi essere riproposto sulla base di nuove e differenti prospettive disciplinari. Accogliendo infatti le novità della «svolta linguistica» habermasiana nel campo della teoria giuridica e democratica, si può riaffermare, alla luce di questa specifica rottura paradigmatica, la recuperata vitalità e la mutata interpretazione dei c.d. diritti della comunicazione: libertà di opinione e di stampa, di associazione, di assemblea e di movimento. Questi ultimi possono perciò essere effettivamente considerati come una preliminare condizione di possibilità per la crescita e l'espansione di una moderna opinione pubblica democratica e pluralistica. Essi, infatti, dispongono e contemporaneamente garantiscono la più ampia diffusione dei discorsi politici, istituzionalizzando gli spazi della discussione pubblica all'interno della stessa dimensione sociale. Tali diritti comunicativi, in altre parole, costituiscono l'istituzione chiave della società civile moderna: la sfera pubblica.

### 3. *Il lato 'oscuro' della società civile*

Ai fini del nostro percorso analitico, non possiamo permetterci di tralasciare alcune interpretazioni negative e critiche del moderno concetto di società civile. Esse possono essere utili a problematizzare il nostro discorso normativo. Sarebbe sbagliato, oltre che profondamente ingenuo, infatti, ridurre la sfera sociale a luogo esclusivo di eticità politica e di consenso razionale. Essa è anche, e, talvolta, soprattutto l'arena hegeliana del conflitto particolaristico e del dissenso di identità non fluidificabili. La pratica comunicativa intersoggettiva rischia così di apparire un modello insufficiente: la società civile non è riconducibile esclusivamente ad un agire orientato all'intesa; essa è pure lo spazio di specifiche relazioni strategiche e di inevitabili dinamiche coercitive. Secondo alcuni, essa non prenderebbe assolutamente luogo né da una deliberazione discorsiva né tanto meno da un accordo razionale prodotto dal consenso; sarebbe, bensì, un piano istituzionale continuamente aperto allo scontro ed alla lotta collettiva: conflitti irriducibili, concezioni del mondo contestate ed esclusioni sociali rappresenterebbero così il suo orizzonte costitutivo.

[...] The very constitution of the public sphere took place, not solely from rational discourse and consensus, but “from a field of conflict, contested meanings, and exclusion”<sup>48</sup>.

Detto altrimenti, la società civile e, con essa, il suo derivato più diretto, la sfera pubblica moderna sembrano così configurarsi come ‘campi di battaglia’ tra forze sociali irriducibilmente antagoniste. Gli attori collettivi presenti in esse, allora, non possono che impostare piani specifici di comportamento strategico, incentrati sul raggiungimento di rapporti di forza favorevoli e finalizzati alla conquista del potere e dell’influenza per la propria parte di appartenenza. Inquadrandola da questo specifico angolo visuale, si può ben comprendere in che modo sia valutabile come insufficiente un’indagine della dimensione del vivere civile che si riferisca esclusivamente al campo delle strutture significanti della comunicazione discorsiva. La realtà sociale va letta, dunque, anche, e soprattutto, sotto la lente di ingrandimento di quelle discipline che studiano i suoi rapporti di forza, i suoi sviluppi strategici e le sue tattiche, non solamente attraverso quelle scienze che analizzano le sue strutture linguistiche.

Foucault, in modo particolare, costruisce un modello interpretativo del reale che predilige lo studio delle «dinamiche di guerra e di battaglia», piuttosto che le osservazioni dell’universo dei segni e della lingua. Per il filosofo francese, la società e la storia sono costruzioni bellicose che non si determinano al livello dell’ordine del linguaggio: in esse sono, perciò, apertamente preminenti i singoli rapporti di potere e non le relazioni di senso prodotte dall’agire orientato all’intesa. Considerando la struttura della comunicazione linguistica (semiotica) come una figura disciplinare completamente inservibile per la comprensione intelligibile del livello sociale, Foucault sembra davvero attaccare frontalmente l’impostazione epistemologica habermasiana: gli scontri, i conflitti e le lotte collettive, che costituiscono le sue trame più profonde, non possono essere affatto afferrabili attraverso i presupposti universali della pragmatica formale. Per Foucault, la scienza che studia la prassi sociale mediata dal linguaggio è totalmente e strumentalmente indirizzata a neutralizzare proprio le istanze critiche più radicali della società democratica moderna.

[...] la “semiologia” è un modo di schivarne il carattere violento, sanguinoso, mortale, schiacciandola sulla forma pacificata, e platonica, del linguaggio e del dialogo<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> G. Eley, *Nation, publics, and political cultures: placing Habermas in the Nineteenth Century*, in C. Calhoun (a cura di), *Habermas and the public sphere*, MIT press, Cambridge 1992, p. 307; cit. in B. Flyvbjerg, *Habermas and Foucault: thinkers for civil society?*, *The British Journal of Sociology*, 49, 2 (June 1998), pp. 211-233.

<sup>49</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., p. 9.

Foucault arriva così a negare esplicitamente la verità del discorso comunicativo habermasiano e l'idealizzazione delle sue specifiche pretese di validità. L'insieme delle proposizioni, considerabili come «vere» all'interno di una determinata società, non sono assolutamente il frutto di una procedura formale di validazione cognitiva fondata sul binomio tradizionale scienza/ideologia; esse sono piuttosto il prodotto, storicamente non lineare e pubblicamente non visibile, del rapporto inestricabile tra conoscenza e potere: i criteri scientifici ed i metodi logici mediante i quali gli enunciati veri di una specifica costellazione sociale sono separati da quelli falsi, vengono infatti direttamente determinati dalle dinamiche di potere che si sviluppano al suo interno e che informano primariamente proprio i circuiti ufficiali della sua produzione culturale. La verità è di «questo mondo» e, per questo motivo, è totalmente immersa nelle sue relazioni di dominazione. I «discorsi veri» di una società sono, in altre parole, finalizzati alla riproduzione delle sue intrinseche strutture di potere.

[...] in any society there are manifold relations of power which permeate, characterise and constitute the social body, and these relations of power cannot themselves be established, consolidated nor implemented without the production, accumulation, circulation and functioning of a discourse. There can be no possible exercise of power without a certain economy of discourses of truth which operates through and on the basis of this association. We are subjected to the production or truth through power and we cannot exercise power except through the production of truth<sup>50</sup>.

Ogni società, sembra poi aggiungere il filosofo francese, è così provvista del suo regime di verità, istituzionalizzato pubblicamente sotto una sua propria particolare configurazione che si identifica con specifici discorsi «specialistici»:

[...] i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero<sup>51</sup>.

In altri termini, la conoscenza è 'legata a sistemi di potere che la producono e la sostengono, e ad effetti di potere ch'essa induce e che la riproducono'.<sup>52</sup> L'intero sapere sociale di un'associazione umana e le sue stesse informazioni trasmissibili sono perciò parte integrante del sistema

<sup>50</sup> M. Foucault, *Power, right, truth*, in R. Goodin, P. Pettit, *Contemporary political philosophy. An anthology*, Blackwell Publishers, Oxford 1997, p. 543.

<sup>51</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., p. 25.

<sup>52</sup> Ivi, p. 27.

di formazione e di mantenimento dei suoi rapporti di dominio. Si può così osservare all'interno di un universo sociale storicamente determinato la spontanea costituzione di una classe di dominanti e di un'altra di dominati. La prima è formata da coloro che possono decidere, attraverso la costruzione di parziali e arbitrarie griglie interpretative, quali forme e contenuti del sapere sociale siano da considerarsi 'scientificamente' veri o meritevoli di essere pubblicamente conosciuti; la seconda è composta, invece, da quanti subiscono tale particolare processo di formazione della verità, mancando totalmente di un proprio vocabolario politico alternativo.

Structures of power, exploitation, and domination build easily on experienced social and cultural differentiation. By relying on perceived difference, some people exclude others from material benefits or are able to exploit their labour for their own benefit. A more benign form of domination can occur when the language or practices of a large majority simply overwhelm those of smaller minorities<sup>53</sup>.

Ad un primo livello di approssimazione, possiamo allora parlare di relazione di dominazione ogni volta che determinate persone o gruppi sociali possono influenzare unilateralmente i presupposti culturali dei modi di pensare e dei modi di agire di altre persone o gruppi sociali: o direttamente attraverso la disposizione di precetti coercitivi («mi è imposto di fare così») oppure indirettamente attraverso la prescrizione di sanzioni penali nei confronti dei comportamenti devianti («se agisco in questo modo, sarò punito»). Possiamo quindi ben vedere in che modo, secondo l'impostazione critica foucaultiana, ciascun sistema della conoscenza umana sia intrinsecamente politico (=lotte non dichiarate per il potere). I processi della riproduzione simbolica della società (*lifeworld*) sono infatti profondamente innervati dalle linee della divisione gerarchica, dalle dinamiche dell'esclusione sociale e da quelle della discriminazione culturale: la lotta per un diverso sapere diventa allora direttamente la lotta per un diversa distribuzione del potere e viceversa.

Tra i vari saperi disciplinari che organizzano e controllano l'ordine societale complessivo un posto di eccezione spetta da sempre alla storia. Quest'ultima esercita infatti un'eminente funzione politica: quella di narrare nel tempo presente che cosa e come possa essere conosciuto il passato, oscurando contemporaneamente ciò che di esso non dovrà mai essere saputo. Il racconto storico ufficiale è perciò, insieme alla prassi linguistica, un potente e 'fizioso' meccanismo di costruzione simbolica del reale.

[...] in storia, vi si chiede di sapere un certo numero di cose, e di non sapere le altre – o piuttosto un certo numero di cose costituiscono il sapere nel suo contenuto e nelle sue norme.

<sup>53</sup> I. M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., p. 256.

Ancora più chiaramente possiamo leggere poco più avanti:

[...] Di tutto quel che avviene, tu non capirai, non percepirai se non quel che è reso intelligibile da ciò che è stato accuratamente prelevato nel passato; e che, a dir il vero, non è stato prelevato che per rendere inintelligibile il resto<sup>54</sup>.

Il filosofo francese sembra qui direttamente implicare l'arbitrarietà e la parzialità di qualsiasi sapere istituzionalizzato. Ogni branca della comprensione sociale rappresenta infatti un prodotto umano artefatto e artificiale, legato indissolubilmente ad un sistema di potere storicamente determinato che perpetra, anche e soprattutto simbolicamente, le sue strutture di dominio. Di conseguenza, il tessuto linguistico/culturale della società moderna diviene esso stesso, diversamente da quanto inteso da Habermas, un luogo di costrizione e di oppressione individuale, fisica e psicologica. Il mondo di vita 'razionalizzato' è, in altri termini, integralmente attraversato da nuovi ed emergenti dispositivi disciplinari. Questi ultimi, secondo Foucault, sono meccanismi reali di micropotere che si affermano specificamente con la modernità e, soprattutto, con la sua struttura giuridica (egualitaria) generale.

[...] The general juridical form that guaranteed a system of rights that were egalitarian in principle was supported by tiny, everyday, physical mechanisms, by all those systems of micropower that are essentially nonegalitarian, and asymmetric that we call disciplines. [...] the disciplines provide, at the base, a guarantee of the submission of forces and bodies. *The real, corporeal disciplines constituted the foundation of the formal, juridical liberties* (Our emphasis)<sup>55</sup>.

Questi micropoteri moderni si possono mostrare sotto vari tipi e nature: economici, demografici, politici, religiosi, culturali, e così via. Nella società differenziata queste norme e procedure si presentano spalmate su tutto l'universo sociale. Anche per questa ragione, non è più possibile concepire un raggruppamento organizzato ben identificato come il loro più esclusivo depositario<sup>56</sup>. Il comando sociale, in altre parole, situandosi ed informando i vari livelli della vita civile, non solo si distribuisce in maniera asimmetrica tra diversi attori collettivi, ma diventa esso stesso quasi

<sup>54</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., pp. 56-57.

<sup>55</sup> M. Foucault, *Discipline and punish*, Pantheon, New York 1977, p. 222, cit. in J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 258.

<sup>56</sup> Ci riferiamo in modo particolare alle tesi più ortodosse dell'impostazione marxista: secondo queste posizioni, una classe sociale, quella dei capitalisti, si presenta come l'effettiva fonte della dominazione umana. Essa stessa è infatti l'esclusiva e diretta proprietaria degli strumenti del potere economico e politico: i mezzi della produzione capitalistica.

un'intangibile astrazione: si materializza in ogni luogo, ma non si riesce a catturare in nessun luogo. Pur non condividendo totalmente la prospettiva critica sviluppata da Hardt e Negri in *Impero* (2002), possiamo però concordare con loro, sull'analisi della nuova morfologia del potere nella fase politica contemporanea, quando scrive:

[...] nello spazio liscio dell'Impero non c'è un *luogo* del potere – il potere è, a un tempo, ovunque e in nessun luogo<sup>57</sup>.

Accogliendo questa interpretazione, bisogna però stare attenti a non negare la realtà e la materialità di questo preciso dominio: esso esiste concretamente, perché gli individui sono oggi sempre più capillarmente controllati e diretti, ma risulta difficoltoso affrontare adeguatamente i suoi aspetti più pervasivi. Apparati di comando e di divisione gerarchica si possono infatti presentare, non soltanto all'interno dei sottosistemi funzionali, ma pure come elementi governanti le stesse istituzioni della società civile: famiglia, scuola, università, chiesa, associazioni civili e culturali e così via. Le micro e macro-strutture sociali organizzate incorporano, in altre parole, i meccanismi di inclusione/esclusione di una determinata società. Questi molteplici congegni di comando, informanti le molteplici istituzioni collettive, regolano così determinate porzioni del terreno sociale, producendo specifiche relazioni di conformità e obbedienza<sup>58</sup>. Secondo Foucault, la società civile moderna va intesa come una forma di socialità dominata da questa fitta rete di dispositivi e congegni, riproducenti e regolanti i suoi usi, i suoi costumi e le sue pratiche produttive. Ancora più radicalmente del pensatore francese, Negri arriva ad ipotizzare un'effettiva trasformazione nella contemporaneità di questa stessa società disciplinare in «società del controllo». Se la prima è istituita da norme coercitive esteriori che dispongono la vita individuale e collettiva di ogni soggettività, la seconda rappresenta invece un suo successivo e più potente raffinamento: all'interno di essa i comportamenti che producono integrazione ed esclusione sociale vengono sempre più interiorizzati dai soggetti stessi.

La società del controllo può quindi essere definita – scrivono Negri e Hardt - come una intensificazione e generalizzazione dei dispositivi

<sup>57</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 181.

<sup>58</sup> Ci riferiamo qui innanzitutto alle cosiddette istituzioni disciplinari: prigione, fabbrica, manicomio, ospedale, scuola, università, e così via. Esse hanno infatti regole e codici interni di comportamento che stabiliscono la 'giusta' condotta, sanzionando immediatamente quelle devianti. Sono, in altre parole, istituzioni pubbliche, impiantate nella società civile, che producono soggettività sociali, istituzionali e controllabili (il criminale, l'operaio, il malato, lo studente ecc.), riducendo direttamente gli spazi di libertà e di creatività umana. Per un approfondimento del concetto di società disciplinare cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire: la nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

normalizzatori della disciplina che agiscono all'interno delle nostre comuni pratiche quotidiane; a differenza della disciplina, però, questo controllo si estende ben oltre i luoghi strutturati dalle istituzioni sociali, mediante una rete flessibile e fluttuante<sup>59</sup>.

Bisogna, in altri termini, intendere la nozione di controllo come un sistema di governo della popolazione che si assicura e si riproduce primariamente attraverso dispositivi plasmanti collettivamente il lavoro, l'immaginario, la vita. La figura concettuale che forse può più adeguatamente rappresentare l'essenza di questo comando diviene quindi quella del rapporto: più precisamente, il potere della società del controllo può così essere espresso nella forma del rapporto sociale interiorizzato. Il comando è, cioè, un concetto relazionale<sup>60</sup>: esso esiste nella misura in cui esistono soggettività subordinanti e soggettività subordinate; si incarna, in altre parole, in un sistema costitutivamente duale. E' perciò una categoria immanente alla relazione intersoggettiva che di volta in volta può essere riempita di differenti contenuti e colta attraverso differenti diadi di dominanti/dominati. Un singolo individuo si può presentare contemporaneamente come 'dominante' in un'arena particolare e 'dominato' in un'altra: ciò che rimane è appunto l'esistenza stessa di relazioni di potere. Ma una volta che si è appurata l'effettualità onnicomprensiva del rappor-

<sup>59</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 39. Diviene qui pertinente presentare brevemente, introducendo il concetto di società del controllo, il tipo di potere, cui Negri fa esplicito riferimento, che si esercita in essa: il potere *biopolitico*. Negri riprende questa categoria, elaborata primariamente da Foucault in *La volontà di sapere* (1978), e la completa con nuove attribuzioni per presentarla come il fondamento ultimo e più potente del nuovo ordine imperiale. Per Negri, la biopolitica è una forma di potere che impone 'un comando effettivo sull'intera vita della popolazione' (ivi, p. 39): oggi, quindi, l'intera vita umana diviene oggetto di potere. Ogni funzione vitale della popolazione comprende in sé e riattiva volontariamente dinamiche di potere e di coercizione. *Biopotere* è allora quel dispositivo di comando attraverso cui la politica tende a governare l'insieme dei viventi che si costituiscono in popolazione.

<sup>60</sup> Ci sentiamo profondamente in debito con Mario Tronti di *Operai e capitale* (1966) per la comprensione del concetto di potere come rapporto. Il fondatore dell'operaismo ha, per primo, operato una cesura fondamentale nell'interpretazione dell'idea di *capitale*: il filosofo operaista ha infatti inteso la categoria di comando capitalistico come rapporto sociale (di sfruttamento) e non più come sostanza fissa. All'interno di questa linea di pensiero si è poi inserito Toni Negri che ha traslato in modo molto efficace questa relazione di potere dentro la concezione di sovranità politica moderna. Il filosofo di *Impero* rifiuta pertanto il concetto sostanzialista di sovranità; scrive infatti: «[...] la sovranità non è una sostanza autonoma ma piuttosto una *relazione* tra sovrano e suddito. Il potere sovrano non è mai assoluto. Tende costantemente al consolidamento e alla riproduzione della sua egemonia sul suddito. Così, chi obbedisce non è meno essenziale alla funzionalità, e all'idea stessa di sovranità, di chi comanda. Non vi è, quindi, una origine esclusiva della sovranità così come pretenderebbe la teoria sostanzialista» (A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, cit., p. 55).

to di comando, come riconoscerne poi la sostanza comune? In che modo si può qualificare la sua intima natura? Il ruolo principale di questo tipo di sovranità è, secondo questa interpretazione critica, quello del controllo e dell'amministrazione della totalità dell'esistenza umana, cui vengono ridotti gli spazi di libertà e di autonomia (sia individuale che collettiva), per renderla completamente malleabile e adeguata alle logiche produttivistiche degli imperativi sistemici. Di fronte a questa visione pessimistica e neo-totalitaria dei rapporti sociali contemporanei non sembrano apparire alternative di emancipazione umana: come progettare una possibile via di fuga e di resistenza? Possiamo, per adesso, limitarci a fornire una prima e certamente non esaustiva risposta<sup>61</sup>. Foucault ritiene infatti che si debba mettere in pratica un attacco di natura culturale che possa rimettere al centro dell'agenda politica il tema della libertà e dell'autonomia umana in tutte le sue forme ed espressioni. Dicendo altrimenti, si devono sapere e potere contrastare i dispositivi del comando e della coercizione, che pervadono le numerose sfere della vita collettiva contemporanea, aggredendo radicalmente per mezzo di una lotta 'intellettuale' proprio tutti i processi della soggettivazione istituzionale.

[...] cioè a mezzo d'un attacco 'culturale': soppressione dei tabù, delle limitazioni e delle divisioni sessuali; pratica dell'esistenza comunitaria; disinibizione nei confronti della droga; rottura di tutte le interdizioni e di tutte le chiusure attraverso cui si ricostruisce e si riproduce l'individualità umana<sup>62</sup>.

Per adesso, accantoniamo la dimensione propositiva del discorso foucaultiano per concentrarci primariamente sulla sua *pars destruens*.

<sup>61</sup> La questione della resistenza e della critica dei rapporti di dominazione è effettivamente un nodo problematico di non facile soluzione all'interno della trattazione foucaultiana. Se consideriamo l'intero complesso sociale totalmente dominato da rapporti di potere, logiche di esclusione e di emarginazione non diviene infatti più possibile individuare i 'semi' delle istanze e delle lotte di liberazione umana. Ma la questione diventa ancora più complessa e, quasi, insolubile se accogliamo pienamente l'identificazione foucaultiana tra conoscenza e potere. Se tutti i saperi ed i valori morali prodotti dalla società organizzata sono esclusivamente costruzioni artificiali e manipolative, allora non possono nemmeno esistere criteri universali di giudizio normativo che giustifichino possibili resistenze generalizzate. Come pensare teorie di critica delle forme dominanti del controllo sociale se esse stesse sono potenzialmente intrise delle tecniche di potere che affermano di voler abbattere? In altre parole, la prospettiva foucaultiana corre un rischio: quello di un relativismo senza via di uscita. La critica del potere foucaultiana non ha infatti alcun punto di riferimento normativamente dimostrabile all'interno della società (cfr. A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. it. di M. T. Sciacca, Edizioni Dedalo, Bari 2002; in particolare, si veda la sezione dal titolo: *L'analisi storica del discorso in Foucault. I paradossi di un approccio semiologico alla storia del sapere*, pp. 167-217).

<sup>62</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., p. 59.

Confrontiamo qui Habermas e la sua «prospettiva comunicativa» con la critica della modernità e della società civile presente nell'interpretazione 'negativa' di Foucault. Il pensatore francese nega alla radice la condizione preliminare per lo svolgimento del processo di modernizzazione: poiché i dispositivi di produzione della verità ed i loro propri strumenti informativi sono inestricabilmente associati alle relazioni gerarchiche del dominio sociale, risulta impossibile fondare processi di comunicazione intersoggettiva non coercitiva. La narrazione habermasiana dell'evoluzione sociale risulta, quindi, analiticamente inverosimile e normativamente inammissibile. Habermas concepisce la razionalizzazione del *lifeworld* come una dinamica di emancipazione umana dalla logica strumentale dei sottosistemi funzionali, che si attua principalmente attraverso la modalità dell'agire comunicativo. Escludendo la libertà e l'indipendenza di questa modalità, Foucault arriva a negare l'esistenza stessa di un mondo vitale 'habermasianamente' razionalizzato. Con un'impostazione che richiama quella weberiana, il pensatore francese considera il manifestarsi della moderna differenziazione funzionale come un ulteriore e sempre più irreversibile processo di «disciplinamento» e di riduzione delle sfere della libertà umana. Detto altrimenti, il teorico francese concepisce la modernizzazione sociale come la genesi e l'affermazione di un complesso di tecnologie disciplinari, finalizzate alla normalizzazione della società ed alla neutralizzazione dei suoi conflitti più radicali: disciplinamento e controllo sociale significano, in altri termini, il più totale e pieno sostegno dell'idea di razionalizzazione tecnica. Quest'ultima, intesa come progressiva trasformazione degli spazi della comunicazione e dell'autonomia sociale in sistemi d'azione meramente strumentali (razionali rispetto allo scopo) diviene la principale forma di progresso che si è storicamente realizzata. Foucault riconduce quindi «la nascita della moderna società disciplinare, come Weber, ad un processo di convergenza storica di tecniche di razionalizzazione che si accordano l'una con l'altra in un'affinità elettiva»<sup>63</sup>. L'analisi del potere foucaultiana analizza la crescente reificazione della realtà empirica.

La filosofia politica di Habermas e quella di Foucault offrono letture opposte e inconciliabili della genesi e dell'evoluzione della modernità. Negata,

<sup>63</sup> A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, cit., p. 43. Honneth, grazie all'apporto di altri studiosi dei processi della razionalizzazione tecnica (J. O'Neil, *The disciplinary society: from Weber to Foucault*, 1987) 'riscopre' la vicinanza dell'analisi del potere in Foucault alla teoria di M. Weber. Entrambi condividono infatti l'enfasi sul moderno processo del «disciplinamento sociale». Quest'ultimo viene qui considerato come la chiave di lettura attraverso cui comprendere e prevedere il mutamento delle forme di condotta di vita della società umana. Dicendo altrimenti, le tecniche e le procedure disciplinari dell'organizzazione sociale precedono e determinano le specifiche forme delle relazioni umane di ogni periodo storico: ad una particolare tecnica disciplinare sarà conseguentemente associata una particolare condotta sociale.

infatti, alla radice la comunicazione non coercitiva, vengono apertamente sconfessati pure gli elementi più caratterizzanti della rappresentazione habermasiana dell'arena sociale: l'intesa e l'accordo. Quest'ultimi, rivisitati dalla prospettiva foucaultiana, si presentano esclusivamente come esiti di procedure discorsive idealizzanti (e mistificatorie) che nascondono formalmente l'effettiva natura manipolativa degli stessi processi dell'interazione dialogica. Conferendo alla pratica comunicativa un carattere fondamentalmente oppressivo, si contesta l'idea habermasiana del consenso razionale quale autentico fondamento della società civile moderna. Quest'ultima non si costituisce spontaneamente mediante la pratica dell'agire discorsivo; al contrario, si configura come lo spazio del dissenso e dello scontro sociale. «Guerra» e «concordia» sono le due figure concettuali attraverso le quali rispettivamente Foucault e Habermas intendono la dimensione dell'universo sociale. Per Flyvbjerg, la contrapposizione principale tra la sfera sociale di Habermas e quella di Foucault è basata sulla tensione costitutiva tra consenso e conflitto<sup>64</sup>. Se il pensatore tedesco incoraggia la costruzione di una società civile, distinta dalla due dimensioni sistemiche, fondata su un agire intersoggettivo orientato all'intesa, il filosofo francese nega, invece, lo statuto autonomo di tale sfera, che viene piuttosto ricondotta al campo dello scontro sociale tra forze collettive complessivamente antagoniste. Secondo Foucault, la società civile può concretamente essere rappresentata come luogo di esercizio di rapporti di potere 'innati' (economici, sociali ed ideologici), che si formano spontaneamente prima della sua medesima costituzione giuridica.

Nella società civile – scrive Foucault – vi è una formazione spontanea del potere, un potere che *precede* l'istituzione del potere tramite la delega, quindi prima della definizione giuridica del potere sovrano. [...] la struttura giuridica del potere arriva sempre dopo, a posteriori. “L'uomo e la sua natura, dunque, i suoi piedi, le sue mani, il suo linguaggio, gli altri, la comunicazione, la società, il potere costituiscono un insieme sociale che è caratteristico della società civile”<sup>65</sup>.

Accogliendo, almeno parzialmente, il 'lato oscuro' della dimensione sociale foucaultiana, è possibile 'complessificare' l'interpretazione habermasiana. La società civile non può più essere intesa esclusivamente quale spazio collettivo dell'agire comunicativo e della determinazione del consenso razionale, perché essa è pure, e talvolta principalmente, la sfera del conflitto sociale e delle relazioni strategiche di dominio. Alla prassi discorsiva intersoggettiva bisogna, quindi, aggiungere la pratica strategi-

<sup>64</sup> B. Flyvbjerg, *Habermas and Foucault: thinkers for civil society?*, cit., pp.

<sup>65</sup> C. Marazzi, *Socialismo del capitale*, in AA VV, *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma 2008, p. 158. La parte virgolettata viene ripresa da M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 250.

ca e strumentale così come la dimensione dello scontro collettivo: anche quest'ultime appartengono a pieno titolo, inquadrandole in una rivisitata prospettiva habermasiana, all'agire costitutivo della società civile moderna. La sociologia dualistica sviluppata da Habermas prevede infatti due specifici livelli di organizzazione sociale: il primo (sistema) è regolato da meccanismi imperativi di integrazione (denaro e potere), il secondo (mondo di vita) è, invece, coordinato dalla prassi linguistica comunicativa. In questa realtà sociale differenziata, lo stesso filosofo francofortese ravvisa gravi pericoli di commistione tra la logica integrativa, che informa la prima dimensione, e quella non coercitiva, che organizza la seconda. Detto altrimenti, i due distinti sottosistemi, economico e politico, hanno un'irriducibile tendenza a colonizzare internamente la sfera del mondo vitale. Da una parte, il sistema economico mira ad espandere la propria logica di funzionamento, 'monetizzando' incessantemente le relazioni sociali che si sviluppano nei differenti settori del *lifeworld*. Dall'altra, invece, le istituzioni specializzate del sistema politico tendono a deprivere, attraverso il proprio codice operativo burocratico-amministrativo, la stessa autosufficienza della vita sociale (auto)organizzata.

Di fronte agli attacchi perpetrati dagli attori politici ed economici nei confronti delle sfere del mondo vitale, non rimane che impostare efficaci ed incisivi schemi di intervento reattivo, anche avvalendosi dei sistemi di azione operanti con logica strategica, convenzionali o meno. I soggetti sociali, investiti dagli imperativi coercitivi del mercato e del dominio politico, devono sapervi rispondere, resistendo ad ogni intromissione illecita del loro spazio vitale, utilizzando consapevolmente pure i loro stessi metodi di condotta. I protagonisti della società civile 'aggregata' devono poter immediatamente reagire, contrattaccando colpo su colpo con un proprio piano di battaglia, che preveda sia l'esercizio di azioni strumentali, impiantate sul calcolo economico, sia l'elaborazione di azioni strategiche, incentrate sulla conquista di quote di potere politico<sup>66</sup>. Talvolta, tuttavia, questa stessa metodologia di intervento di natura tradizionale può risultare assolutamente insufficiente e, perfino, controproducente per il perseguimento dei propri obiettivi. Uno studioso dei nuovi movimenti sociali come Tarrow ha evidenziato le carenze del

<sup>66</sup> Sia i sindacati che i partiti politici sono organizzazioni che si sono storicamente sviluppate all'interno della società civile per difendere i propri interessi dalle logiche della dominazione politica ed economica. Conformandosi progressivamente ai sistemi di azione delle sfere economica e politica hanno poi, però, finito per entrarvi pienamente a far parte: attualmente, quindi, sia le organizzazioni sindacali che quelle partitiche sono due attori essenziali di tali dimensioni sistemiche. Così come fecero in passato i partiti politici e le organizzazioni dei lavoratori, è possibile al giorno d'oggi ipotizzare, anche per i protagonisti della società civile contemporanea, simili dinamiche di sviluppo. Si pensi, solo a titolo di esempio, all'evoluzione dei movimenti ecologisti, trasformati nel corso degli anni Ottanta, adottando pratiche d'azione strumentali e strategiche, in partiti politici.

paradigma convenzionale dell'azione collettiva nel determinare gli esiti politici sperati<sup>67</sup>. Gli attori più innovativi della società civile, appiattendosi troppo sulla dimensione 'classica' (e conosciuta) del confronto sociale, rischiano di sviluppare dinamiche di conflitto inadeguate, che, alla lunga, possono condurre all'eclissi definitiva del loro ciclo di lotta: all'esautorazione delle loro iniziali aspirazioni normative, al riflusso nei loro tassi di partecipazione sociale e, infine, all'istituzionalizzazione totale delle loro associazioni di base. Al fine di evitare tali fenomeni degenerativi diventa necessario e auspicabile mettere in pratica un ventaglio più esteso di azioni offensive quali quelle di carattere non convenzionale; a titolo esemplificativo, valga qui la pena rammentare questo breve e non esaustivo elenco: disobbedienza civile, sciopero selvaggio, street parade finalizzate al blocco della circolazione metropolitana, ecc. Misurandosi di volta in volta con la specifica prova dei fatti sociali, la società civile deve sapersi dimostrare politicamente più intelligente ed eticamente più responsabile dei suoi temibili avversari. Attaccato nei suoi centri nevralgici dai dispositivi e dai protagonisti delle arene sistemiche, un particolare segmento della società civile potrà rivelare la sua intera carica resistenziale, e, ancor di più, sviluppare tutti i suoi specifici potenziali trasformativi, se sarà in grado di costruire nel corso del tempo un coerente progetto politico, disponendo in maniera efficace ed innovativa dei molteplici livelli della lotta sociale. Ribellandosi costantemente alle logiche dell'azione funzionale, i soggetti collettivi, radicati al di fuori dei circuiti istituzionali, possono davvero tramutarsi in importanti vettori del cambiamento sociale e culturale. In *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Negri scrive:

Non vi è nulla di più potente della ribellione di un innocente, nulla di più smisurato del contrattacco della serenità etica e della misura razionale<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Cfr. S. Tarrow, *Power in Movement. Social movements and contentious politics*, cit.; in particolare si vedano le sezioni: *The repertoire of contention*, pp. 20-21, *The dynamics of movement*, pp. 23-24 e *Cycles of contention*, pp. 24-25, nei quali si descrive le ragioni del passaggio da repertori 'convenzionali' di azione ad altri 'non-convenzionali.' «Because social movements seldom neither possess selective incentives or constraints over followers, nor are bound by institutional routines, leadership has a creative function in selecting forms of collective action. Leaders invent, adapt, and combine various forms of contention to gain support from people who might otherwise stay at home. [...] For people whose lives are mired in drudgery and desperation, the offer of an exciting, risky, and possibly beneficial campaign of collective action may be a gain» (S. Tarrow, *Power in Movement. Social movements and contentious politics*, cit., pp. 20-21). Vedere, inoltre, il capitolo: *Acting contentiously*, pp. 91-106, e la terza parte del volume: *The dynamics of movement*, pp. 91-106, dove vengono esposte le fasi del ciclo di lotta di un movimento.

<sup>68</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 153.

Sotto questa peculiare luce prospettica, la stessa teoria dualistica di Habermas può acquisire una nuova e più incisiva forza esplicativa. Incrociano la rappresentazione sociologica bidimensionale con il ventaglio delle logiche d'azione dei protagonisti della società civile, si può correggere il suo schema di spiegazione concettuale: una società civile moderna e differenziata può effettivamente promuovere la propria alterità e difendere la propria autonomia soltanto se riesce ad utilizzare efficacemente molteplici e alternative condotte di comportamento<sup>69</sup>. L'agire comunicativo è, infatti, la logica d'azione più appropriata per costruire concretamente una società civile razionalizzata; l'agire strategico/strumentale è, invece, quella logica di intervento da utilizzare più adeguatamente nei momenti di maggiore pressione sistemica.

Rendendo più problematico e complesso il quadro dei rapporti intersoggettivi che si stabiliscono all'interno dell'universo sociale, non si deve trascurare, come alcuni pensatori moderni continuamente ci ricordano, la sua centrale dimensione conflittuale: quest'ultima è infatti legata indissolubilmente al piano vitale della sfera sociale. Seppure da prospettive politiche e speculative antagoniste, autori quali Hegel, Marx, Foucault e Negri arrivano ad elaborare un'idea di società civile totalmente impiantata sulla dinamica conflittuale. «Il principio dissociativo» rappresenta, da sempre, uno degli elementi costituzionali alla dinamica del vivere civile: la pratica conflittuale precede logicamente il momento costitutivo dell'istituzione statale (*Hegel*); assicura, inoltre, la più radicale trasformazione della storia sociale (*Marx*); e può, infine, presentarsi come lo strumento più adeguato per le istanze più radicali di liberazione umana dai rapporti di dominazione (*Foucault, Negri*). In altri termini, la sfera sociale non può mai essere concepita senza la dimensione della lotta, che rappresenta una delle sue più importanti componenti costitutive. Il conflitto, come aspetto intrinseco della società civile, è, al pari dell'agire comunicativo, il motore costituente della vicenda umana.

La società civile è il motore della storia perché l'equilibrio spontaneo e stabile che fonda la società civile è tale in virtù di forze disgreganti, squilibranti, configgenti (come il conflitto tra interessi economici e in-

<sup>69</sup> Bisogna, in primo luogo, distinguere tra *logiche d'azione e repertorio di azione* della società civile. In questa sezione, siamo interessati al primo ambito. Così, possiamo suddividere, seguendo in parte l'interpretazione di Cohen e Arato (*Dualistic social theory and contemporary social movements*, in *Civil society*, cit., pp. 523-532), la logica sottostante l'azione della società civile in due categorie: una prima *comunicativa*, una seconda *strategico/strumentale*. La prima è finalizzata alla ricerca del consenso razionale; può essere, quindi, considerata l'atto intersoggettivo più propriamente 'umano', in quanto indirizzato a stabilire relazioni di accordo e di armonia. La seconda ha, invece, una finalità specificamente strumentale: essa viene, infatti, posta in essere per perseguire obiettivi particolari. 'All'umanità' del rapporto comunicativo si sostituisce, quindi, una sorta di 'cosificazione' della stessa relazione intersoggettiva.

teressi sociali) che condannano la società civile continuamente a rinnovarsi. «Il principio di associazione dissociativo, insomma, è anche un principio di trasformazione storica. Ciò che determina l'unità del tessuto sociale è, al contempo, ciò che costituisce il principio della trasformazione storica e della costante lacerazione del tessuto sociale»<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> C. Marazzi, *Socialismo del capitale*, cit., p. 158. La parte virgolettata è ripresa da M. Foucault, *La nascita della biopolitica*, cit., p. 252.

## CAPITOLO 4

### CONFLITTO E CONSENSO NELLA SOCIETÀ CIVILE

[...] Per conflitto, intendiamo una relazione di opposizione tra attori che si riferiscono al controllo di una medesima posta. Perché vi sia conflitto sociale occorre, in primo luogo, che sia definito un campo condiviso, con attori che si percepiscono come diversi, ma al tempo stesso legati dal riferimento ad interessi e valori cui entrambi attribuiscono importanza; dal riferimento, cioè, a 'poste in gioco che sono tenute in gran conto e desiderate da due o più antagonisti'<sup>1</sup>.

[...] if there is anything problematic for democratic theory about conflict this is not its containment, but attempts to deny it<sup>2</sup>.

#### 1. *La conflittualità democratica*

In questa sezione ci proponiamo di indagare le forme contemporanee in cui si esprime il conflitto sociale. Il nostro scopo è quello di comprendere quale possa essere il loro contributo per la rivitalizzazione delle istituzioni democratiche. L'ipotesi da cui partiamo è che la modalità conflittuale dell'azione sociale sia la forma di agire politico più idonea a perseguire questo compito. Le pratiche conflittuali sono, infatti, potenzialmente capaci di rompere i vecchi assetti istituzionali, innovando e promuovendo istanze radicali di cambiamento.

Nella teoria politica contemporanea, il concetto di conflitto sociale si è andato declinando in almeno due differenti e, per certi versi, contrapposte direzioni. L'agire orientato al conflitto può informare due figure essenziali (e costitutive) della società democratica moderna: la competizione e la partecipazione. Se lo associamo all'idea di competizione tra interessi sociali organizzati,<sup>3</sup> si può avvicinare all'interpretazione politica di deri-

<sup>1</sup> Parte virgolettata ripresa da A. Touraine, *The workers' movement*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1987, p. 102, cit. in D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997, p. 29.

<sup>2</sup> F. Cunningham, *Theories of democracy: a critical introduction*, Routledge, New York 2002, p. 185.

<sup>3</sup> A onore del vero, conflitto e competizione si presentano come due figure analitiche distinte e, quasi, alternative nelle interpretazioni più diffuse della letteratura sociologica. Mentre l'azione conflittuale è finalizzata direttamente a danneggiare l'avversario, l'azione competitiva, invece, non comporta necessariamente l'espli-

vazione liberale. Un elevato grado di conflittualità democratica<sup>4</sup> tra differenti settori della società, portatori di interessi e di visioni del mondo contrapposte, rappresenta infatti la miglior garanzia per l'instaurazione e la crescita di una realtà sociale altamente pluralistica. Le 'parti' diventano così gli attori fondamentali del gioco democratico: 'l'anima liberale palpitava a loro favore, o quantomeno aderisce a un'idea di libertà che assegna un ruolo importante alle 'parti' organizzate nella società'<sup>5</sup>.

Studiando i movimenti di sviluppo della democrazia americana (*Democrazia in America*, 1835-1840), Tocqueville comprese profondamente l'importanza del pluralismo organizzativo del suo tessuto sociale: una 'buona' società democratica può, infatti, essere descritta come quel luogo in cui si presenta una composita (e relativamente conflittuale) struttura collettiva orizzontale. Organizzazioni degli interessi più svariati, gruppi di pressione politica, associazioni professionali, culturali e ricreative compongono l'universo complessivo della democrazia pluralistica. Sartori, prendendo spunto proprio dalle riflessioni di Tocqueville sulla realtà americana, arriva a formulare una definizione molto precisa del tipo ideale di 'democrazia sociale':

L'insieme delle democrazie primarie – piccole comunità e associazioni volontarie concrete – che innervano e alimentano la democrazia a livello di base, a livello di *società civile*. In questo riferimento una dizione pregnante è quella di 'società multi-gruppo', strutturata in gruppi volontari che si auto-governano. Qui, dunque, democrazia sociale sta per la *infrastruttura di micro-democrazie* che fa da supporto alla macro-democrazia d'insieme, alla sovrastruttura politica<sup>6</sup>.

I corpi intermedi della società funzionano, quindi, in una certa tradizione filosofica, come specifici spazi pubblici 'che si auto-governano' democraticamente per poter meglio sviluppare ed esercitare il ventaglio delle libertà umane: civili, politiche e sociali. Reinterpretando il principio

cita interazione con gli altri partecipanti. Cfr. L. Gallino, *Conflitto*, in *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino 1978, pp. 156-161; più estesamente cfr. G. Simmel, *Conflict and the web of group affiliations* (1955). Qui crediamo, al contrario, ad una loro possibile ibridazione teorico-concettuale. In altre parole, pensiamo che possano affermarsi attori collettivi che sviluppino un repertorio di azioni comprendente contemporaneamente la pratica conflittuale e quella competitiva: all'interno della società civile democratica queste due differenti pratiche si possono addirittura 'fondere', generando nuovi tipi di azione non convenzionale.

<sup>4</sup> Per adesso atteniamoci ad una prima ed un po' approssimativa definizione. Si può intendere per conflittualità democratica quella classe di pratiche di intervento politico che, pur presentandosi in forme innovative e radicali, promuovono i diritti fondamentali e rispettano le principali regole del gioco democratico.

<sup>5</sup> L. Graziano, *Lobbying, pluralismo e democrazia*, NIS, Roma 1995, p. 141; cit. in M. Cotta, D. della Porta, L. Morlino, *Scienza politica*, cit., p. 200.

<sup>6</sup> G. Sartori, *Democrazia. Cosa è?*, Rizzoli, Milano 1993, pp. 13-14. Corsivo mio.

liberale della competizione politica, è possibile rivendicare il più aperto processo di riconoscimento sociale delle molteplici forme di vita e delle differenti concezioni del mondo che abitano l'orizzonte complessivo della società civile. Ammettere il più inclusivo sviluppo del pluralismo degli ideali e degli interessi significa assicurare la formazione di quei 'potenziali conflittuali' della società, che più efficacemente contribuiscono a determinare le dinamiche del mutamento sociale e normativo delle istituzioni democratiche contemporanee.

Dall'altro, declinando diversamente il principio di conflittualità in direzione di una partecipazione politica diffusa, si può esplicitamente legarlo alle concezioni democratiche di natura repubblicana<sup>7</sup>. Partecipazione dei nuovi movimenti collettivi significa prevedere un loro più concreto intervento sui più diversi livelli decisionali e, soprattutto, una loro più attiva influenza nella vita pubblica della società democratica. Incoraggiare una vivace azione politica dei differenti e, talvolta, antagonisti gruppi sociali esprime il riconoscimento più totale della fecondità democratica delle istanze conflittuali che informano la stessa dimensione della vita collettiva. Una partecipazione numerosa, pluralistica e, soprattutto, conflittuale contribuisce ad aumentare il livello di democratizzazione delle istituzioni politiche contemporanee: in primo luogo, essa approfondisce il loro 'tasso di inclusività sociale', indirizzando le più disparate domande collettive all'interno dei loro circuiti rappresentativi (*input*); in secondo luogo, concorre a rafforzare il controllo e la trasparenza sugli esiti politici successivi (*output*). Si può anzi ipotizzare che maggiore sarà la quantità di persone coinvolte nelle numerose situazioni di attività politica, più elevata sarà ritenuta la qualità democratica di un'istituzione sociale. Come scrive Pasquino:

[...] quando il livello di partecipazione politica è elevato, con tutti i settori sociali che si organizzano, votano, esprimono le loro preferenze ed, eventualmente, protestano, allora i decisori saranno molto più attenti nella selezione delle politiche e, consapevoli degli effetti che quelle politiche possono avere sulla società, si comporteranno più responsabilmente in modo da rappresentare e da tradurre al meglio le preferenze sociali, come le hanno ricevute e capite, in decisioni, per usare la terminologia di Easton, in 'assegnazioni imperative di valori' per quella società. Insomma, la partecipazione politica ha conseguenze, conta; e conta di più quando è elevata, intensa, anche se ne derivano conflitti, e costante. Una società partecipante si merita la politica che ottiene e, con tutta probabilità, ottiene una politica di buona qualità<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Qui intendiamo innanzitutto la partecipazione politica come quell'insieme di pratiche sociali esercitate dai nuovi movimenti collettivi, e non ovviamente nel significato istituzionale di partecipazione al procedimento elettorale.

<sup>8</sup> G. Pasquino, *Nuovo corso di scienza politica*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 87.

Un alto tasso di partecipazione politica, soprattutto di carattere 'non-convenzionale', può effettivamente indicare quale sia il grado di inclusività raggiunto da una determinata democrazia costituzionale. Un'ampia quota di cittadini coinvolta nelle dinamiche della lotta politica contribuisce ad ampliare le basi democratiche dello stesso sistema istituzionale e, soprattutto, a sviluppare più efficaci meccanismi di integrazione sociale. Accogliendo i suoi due differenti e, quasi, contrapposti volti, possiamo figurativamente immaginare il conflitto politico come una sorta di Giano bifronte: sia un elevato indice di competitività e pluralismo sia un alto grado di partecipazione politica sono, a parer nostro, due componenti essenziali per approfondire la qualità democratica delle moderne strutture sociali. La competizione degli interessi senza un'estesa partecipazione dei cittadini può, infatti, rappresentare un serio pericolo per la trasparenza del processo decisionale così come per la stessa generalità dei suoi esiti finali: in altre parole, la 'cosa pubblica' può effettivamente trasformarsi in 'cosa privata'. La partecipazione senza competizione può, d'altra parte, tramutarsi in «una esasperazione attivistica del partecipare»,<sup>9</sup> che può generare talvolta conseguenze politiche di natura non democratica. Nella migliore delle ipotesi infatti, un eccessivo ed univoco «partecipazionismo» può effettivamente bloccare proprio le strutture dell'interazione comunicativa, ossia di quei congegni discorsivi dialogici che costituiscono la base essenziale di qualsiasi ideale politico deliberativo. Nella peggiore, d'altra parte, un alto livello di partecipazione (ma dovremmo, in questo caso, parlare di mobilitazione<sup>10</sup>) può, alla lunga, condurre ad esiti istituzionali di carattere autoritario<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> G. Sartori, *Democrazia. Cosa è?*, cit., p. 81.

<sup>10</sup> La mobilitazione è, nel linguaggio della teoria politica, cosa diversa rispetto alla partecipazione. Per semplificare: la prima vuol dire, infatti, coinvolgimento diretto (generalmente passivo) dei cittadini ad eventi pubblici (manifestazioni, parate e perfino azioni dirette) di alto significato simbolico e sociale; la seconda implica, invece, impegno politico consapevole ed attivo dei cittadini nelle associazioni della società civile: questa assunzione di responsabilità è dunque associata ad una previa attività decisionale ed alla ricerca del consenso tra tutti i partecipanti. La formazione del consenso sulle decisioni significa perciò sia pluralismo interno alle organizzazioni che ricerca dell'accordo tra le stesse organizzazioni. La diversa combinazione di 'quote' di mobilitazione e di 'quote' di partecipazione può pure essere potenzialmente utilizzata in indagini analitiche per definire la natura di un regime politico. «Nei sistemi liberaldemocratici la mobilitazione è generalmente bassa se non assente, mentre la partecipazione, regolamentata e in gran parte delegata, è forte soltanto a intervalli, in occasione delle scadenze elettorali. All'opposto, nei sistemi totalitari e, in vari modi e misure anche in quelli autoritari, ad essere del tutto assente è la partecipazione, mentre, attivata dall'alto, la mobilitazione è virtualmente continua» (P. Ceri, *Considerazioni conclusive: democrazia diretta e pluralismo*, in P. Ceri (a c. di), *La democrazia dei movimenti. Come decidono i nglobal*, Rubbettino, Napoli 2003, p. 202).

<sup>11</sup> Cfr. M. Tarchi, *La rivoluzione legale*, cit. Si veda, in particolare i capitoli, *La mobilitazione della società civile*, pp. 145-207, e, *La frammentazione della società politica*, pp. 207-261. Sebbene Tarchi si riferisca soprattutto alle fasi di crisi democra-

Un'elevata competizione pluralistica ed una diffusa partecipazione sociale devono quindi essere difese e valorizzate, in quanto configurabili concretamente proprio come quelle due specifiche 'possibilità immanenti', necessarie alla crescita di una 'buona' società democratica. Quest'ultima va così effettivamente intesa come quel particolare spazio politico continuamente aperto ai processi di apprendimento normativo ed al mutamento sociale.

Riannodando i fili della nostra discussione, possiamo adesso meglio comprendere il ruolo centrale che il conflitto sociale può realmente giocare all'interno delle istituzioni politiche contemporanee. Generalmente, le condotte conflittuali sono considerate modi di agire pericolosi, corrosivi e, quindi, potenzialmente distruttivi dell'ordine democratico; per questa ragione, la maggior parte delle elaborazioni teoriche sull'argomento si sono spese fin dall'inizio nel tentativo di contenerli, risolverli od addirittura negarli. Ma esiste anche una differente ed alternativa tradizione all'interno delle stesse scienze sociali: quest'ultima, diversamente dall'interpretazione corrente, giudica l'agire conflittuale addirittura come il «vero pilastro della società democratica»<sup>12</sup>. Secondo questi teorici, la pratica della lotta e dello scontro può concretamente svolgere due importanti funzioni nella società di mercato: sia quella di innovazione strutturale che quella di integrazione sociale.

tica che derivano da situazioni di 'sovraccarico di domande' e di eccessivo particolarismo degli interessi, possiamo, a maggior ragione, accogliere le sue conclusioni, riferendole pure a situazioni sociali in cui si verificano fenomeni di elevata mobilitazione politica in assenza di competizione pluralistica. Dalla nostra prospettiva normativa, che si presenta come un tentativo di promozione di un rinnovato ideale di pratica partecipativa, non possiamo inoltre che rifiutare le tesi elitiste e conservatrici di S. P. Huntington, che rimettono in discussione proprio i processi di inclusione politica democratica. Il teorico americano ritiene infatti che alti tassi di partecipazione politica possano definitivamente congestionare le istituzioni democratiche. Secondo Huntington, la crisi della democrazia è imputabile proprio ad un eccesso di democrazia: «la democrazia va curata limitando la democrazia» (F. Bonichi, *Elite e democrazia in George L. Field e John Higley*, Working Papers, Ciuspo, Firenze 1999, p. 33). Siamo convinti, al contrario, che la salute di un regime democratico si misuri proprio affidandosi ad un elevato tasso di partecipazione politica e di competizione pluralistica. Ma ciò non ci può assolutamente bastare: ancora più importante sarà poi definire *quale tipo* di partecipazione e competizione rinsaldino e approfondiscano le strutture democratiche delle nostre «società aperte». Per le posizioni conservatrici cfr. M. J. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanuki, *The crisis of democracy: Report on the governability of democracy to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York 1975; trad. it., *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità della democrazia alla Commissione Trilaterale*, Angeli, Milano 1977.

<sup>12</sup> A. Hirschman, *Social conflicts as pillars of democratic market society*, in *Political Theory*, Vol. 22, No. 2 (May 1994), pp. 203-218, p. 206. In questa 'contro-tradizione' di teoria sociale e politica Hirschman annovera (oltre a se stesso): G. Simmel (*Conflict and the web of group affiliations*, 1955), Coser (*The functions of social conflict*, 1956), Dahrendorf (*Class and class conflict in industrial society*, 1957), Gauchet (*Tocqueville, l'Amérique et nous*, 1980) e Dubiel (*Konsens oder Konflikt*, 1991). Dal canto nostro, non possiamo assolutamente dimenticare di inserire in questo elenco: Touraine (*La produzione della società*, 1975).

Una diffusa e costante conflittualità definisce il vettore principale delle dinamiche di trasformazione istituzionale. Queste ultime sono infatti il prodotto più diretto di situazioni di crisi sistemica e societale: nei periodi storici critici, in cui la dimensione temporale sembra effettivamente accelerare, emergono nuovi attori collettivi apparentemente imprevedibili, che si presentano come i protagonisti più attivi delle istanze generali di cambiamento. Traducendo parzialmente nel nostro lessico politico lo schema concettuale che Alberoni ha costruito per l'interpretazione della dialettica tra «movimento e istituzione»<sup>13</sup>, possiamo allora fornire una spiegazione più esaustiva dei processi di trasformazione radicale: ogni volta che si osserva una fase di mutamento strutturale, si sviluppano, a livello sociale, movimenti collettivi che mettono in discussione specifici ambiti dell'architettura istituzionale della società. Il fine principale di questi attori emergenti è propriamente quello di fondare, su differenti basi relazionali e normative, nuove ed alternative istituzioni comuni (economiche, religiose, culturali o politiche). L'originarsi di un movimento collettivo si associa, per Alberoni, ad una temporanea condizione sociale, in cui si manifesta un'intensa ed irripetibile esperienza intersoggettiva generalizzata, che egli definisce *stato nascente*: la formazione di un innovativo legame di solidarietà collettiva tra un gruppo relativamente ampio di persone, che si mobilitano, determinando un punto di rottura e di discontinuità istituzionale, per alterare le relazioni sociali esistenti. Tutti i movimenti sociali presentano quindi, in modo più o meno marcato, questa serie di 'proprietà' che noi riunifichiamo sotto la locuzione di stato nascente.

[...] col suo inizio si interrompono le caratteristiche delle relazioni sociali istituzionali e le forme della vita quotidiana e il sotto sistema sociale che ne è coinvolto entra in un nuovo Stato con proprietà particolari. Ad un certo punto lo stato nascente cessa ed il sistema socia-

<sup>13</sup> F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna 1981. Il sociologo emiliano espone in modo originale una particolare dinamica dei rapporti sociali. La società umana è percorsa da due differenti e alternativi stati di relazioni intersoggettive, due alternativi stati del sociale: uno di *movimento*, l'altro di *istituzione*. Il primo è dominato da una condizione di temporanea 'fluidità' dei rapporti sociali; uno stato di ambivalenza e di crisi, in cui si presenta una frattura tra un gruppo appena formato di individualità e l'ordine istituzionale vigente. Il secondo è, invece, identificato con la situazione sociale ordinaria, in cui effettivamente si presentano, ad un determinato livello dello sviluppo storico, le relazioni 'normali' di solidarietà di un'organizzazione collettiva. La realtà umana si comprende allora, secondo Alberoni, proprio attraverso questa interazione dinamica tra il momento di movimento e quello istituzionale. Lo stato di 'movimento' è perciò pure definibile come quella temporanea situazione di alterazione dei rapporti (sociali) ordinari, che, determinando una rottura nella struttura legale della comunità esistente, instaura nuove relazioni comuni e rifonda una nuova quotidianità istituzionale.

le ritorna nell'ambito della vita quotidiana e delle forme istituzionali, però, dopo aver subito una *trasformazione*<sup>14</sup>.

La comparsa dello stato nascente rappresenta perciò «una *modalità specifica della trasformazione sociale*»<sup>15</sup>. Una volta che un'articolazione collettiva entra in un ciclo di movimento, la maggioranza dei suoi attivisti viene attraversata da forti cariche motivazionali esplicitamente associate a radicali aspirazioni ideali, miranti a ricostruire nuovi rapporti di solidarietà istituzionale. Il movimento collettivo può allora essere concepito, a seconda dei differenti e particolari contesti in cui si presenta, come la nascita improvvisa e imprevedibile di una innovativa comunità culturale, religiosa o politica, che vuole direttamente rifondare una nuova e condivisa socialità.

La fase costituente tipica del movimento nella dimensione di stato nascente si realizza nella creazione di un nuovo sentire comune, a cui corrisponde uno specifico campo di solidarietà e una tendenziale commistione fra sfera pubblica e sfera privata<sup>16</sup>.

Pervenendo ad un maggiore livello di astrazione, possiamo adesso fissare meglio la dinamica di sviluppo del movimento sociale; secondo Alberoni, essa si identifica totalmente col «processo storico che ha inizio con lo stato nascente e che termina con la ricostituzione del momento quotidiano istituzionale»<sup>17</sup>. Tutti questi studi di natura sociologica ci suggeriscono quindi chiaramente come la pratica conflittuale eserciti una fondamentale funzione di innovazione strutturale. I conflitti collettivi possiedono, a parer nostro, un ruolo chiave proprio nella promozione di modificazioni radicali dell'ordine costituito. Essi rappresentano davvero un potente fattore di rinnovamento istituzionale; per questa ragione, una loro diffusa e

<sup>14</sup> F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, cit., p. 36.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Alberoni stesso si dimostra cosciente della molteplicità delle dinamiche del cambiamento sociale; non può esistere un monopolio esclusivo, e affermare ciò sarebbe analiticamente scorretto, dei movimenti collettivi. Il sociologo dello *stato nascente*, poco più oltre, può perciò aggiungere: «La comparsa dello stato nascente non esaurisce tutte le forme della trasformazione sociale: la società può trasformarsi attraverso decisioni organizzative, ad opera del mercato, o a causa di processi collettivi di aggregato» (*Movimento e istituzione*, p. 36).

<sup>16</sup> S. Becucci, *Disobbedienti e centri sociali fra democrazia diretta e rappresentanza*, in P. Ceri (a cura di), *La democrazia dei movimenti. Come decidono i nglobal*, cit., 76.

<sup>17</sup> F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, cit., p. 374. Abbiamo evidenziato, in questa sezione, la prospettiva di Alberoni perché crediamo che essa spieghi meglio delle altre la situazione originaria in cui si sviluppa un movimento sociale: il suo stato nascente, appunto. Un'intuizione di carattere 'socio-psicologico' che è valida anche ai nostri giorni. Esprimiamo, invece, molti dubbi analitici sulle restanti parti della sua elaborazione.

capillare presenza può concretamente spiegare il grado di maggiore o minore vitalità raggiunto da una determinata società democratica.

Il movimento sociale nasce nella società e, attraverso il *conflitto*, ne produce la trasformazione. Anzi, soltanto in una società vitale possono nascere movimenti collettivi che, a loro volta, sono il miglior indicatore della vitalità di ciascuna società<sup>18</sup>.

Il concetto di «vivacità democratica» ci viene inoltre ulteriormente suggerito e, quindi, confermato dalla stessa prospettiva analitica di Hirschman; quest'ultimo considera infatti il livello di conflittualità come un parametro adeguato per valutare il tasso di vitalità e di apertura al mutamento di una specifica comunità societale. Per di più, una società che ha a che fare abitualmente con dinamiche di ostilità sociale, impara pure a 'gestirle' efficacemente ed a incanalare in maniera propositiva la loro intrinseca potenza distruttiva.

The secret of the vitality of pluralist market society and of its ability to renew itself may lie [...] in the eruption of problems and crises. The society thus produces a steady diet of conflicts that need to be addressed and that the society learns to manage<sup>19</sup>.

Lo svecchiamento dell'architettura istituzionale si configura semplicemente come uno dei possibili compiti che una costante e diffusa pratica conflittuale può svolgere all'interno di comunità libere e democratiche. Possiamo segnalare, inoltre, anche una sua seconda ed importante funzione: un'estesa ed elevata conflittualità contribuisce infatti,

<sup>18</sup> G. Pasquino, *Nuovo corso di scienza politica*, cit., p. 104. Pasquino ci presenta quattro differenti ed alternativi approcci teorici sui movimenti sociali, ognuno dei quali può essere schematicamente associato ad un singolo autore: Smelser-ipotesi funzionalista; Alberoni-stato nascente; Touraine-teoria strutturale dell'azione sociale; e Tilly-teoria del medio raggio. Pur non condividendo totalmente questa classificazione, possiamo tuttavia concordare su alcune specifiche caratteristiche che questi approcci teorici associano ai movimenti sociali: se si eccettua l'interpretazione totalmente negativa di Smelser, i paradigmi di Alberoni, di Touraine e, in parte, dello stesso Tilly, riconoscono infatti ai movimenti collettivi un'importante funzione di rinnovamento sociale. Per una diversa ricostruzione cfr. D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, cit., pp. 13-27. Anche della Porta e Diani presentano una classificazione basata su quattro differenti paradigmi esplicativi; questi ultimi, però, coincidono solo in parte con i modelli teorici ricostruiti da Pasquino e sono: I) Comportamento collettivo come produttore di mutamento culturale (*approccio interazionista*); II) Mobilitazione collettiva come azione razionale (*approccio della mobilitazione delle risorse*); III) Protesta e sistema politico (*approccio del processo politico*); IV) Nuovi movimenti per nuovi conflitti (*approccio dei nuovi movimenti sociali*). Qui prediligiamo questa seconda tipologia.

<sup>19</sup> A. Hirschman, *Social conflicts as pillars of democratic market society*, cit., p. 212.

in modo quasi paradossale, a stimolare direttamente i processi di integrazione sociale.

Social conflicts produce themselves the valuable ties that hold democratic societies together and provide them with the strength and cohesion they need<sup>20</sup>.

Le interpretazioni sociologiche dei recenti fautori della pratica conflittuale possono essere interpretate come un'altra chiara risposta critica alla categoria habermasiana dell'agire comunicativo – una risposta forse più incisiva rispetto alle riflessioni di Foucault. Il tema dell'integrazione sociale si riferisce alla questione del consenso necessario al mantenimento di una determinata comunità politica. Il raggiungimento di un certo grado di cooperazione sociale rimanda direttamente al problema del consenso e della legittimazione istituzionale: le collettività umane abbisognano infatti di un significativo livello di collaborazione per riprodurre e stabilizzare le loro proprie strutture interne di potere e di funzionamento. Ma come si può tenere insieme una complessa società differenziata? Gli analisti del conflitto sociale esprimono innanzitutto un netto e totale rifiuto verso le posizioni filosofiche neocontrattualiste: non si deve infatti immaginare un momento primario di accordo generale come l'atto originario del vivere comune<sup>21</sup>. Secondo questi studiosi, non si può determinare alcun consenso 'aprioristico' sui valori fondamentali delle istituzioni democratiche. La collettività politica non si fonda sull'idea di 'contratto preventivo'. In che modo si sviluppa allora una sorta di 'collante' che possa unire parti sociali irriducibilmente ostili? Secondo questi studiosi, è proprio la lotta conflittuale che fa nascere quei termini di intesa di cui una democrazia, in un certo grado, abbisogna per salvaguardare se stessa e le proprie articolazioni istituzionali. Bisogna qui ribadire il lato oscuro e profondamente materialistico della realtà sociale. Secondo Dubiel, il bene comune è «esso stesso il processo di una riconciliazione pratica degli interessi dei vari...aggregati, o gruppi che compongono uno Stato»<sup>22</sup>; in altre parole, le differenti parti sociali si tengono insieme perché praticano una dura e serrata lotta politica e non perché concordano sui fondamenti normativi dell'ordinamento politico generale: «Il consenso morale di uno Stato libero non è qualcosa di misteriosamente a priori o sopra alla politica: è l'attività della stessa politica»<sup>23</sup>. Hirschman, ancora più energicamente,

<sup>20</sup> B. Flyvbjerg, *Habermas and Foucault: thinkers for civil society?*, cit., p. 228.

<sup>21</sup> Il riferimento non può qui che andare direttamente alle posizioni teoriche espresse da J. Rawls in *A Theory of Justice* (1971), uno dei più importanti saggi filosofico-politici del Novecento: in esso viene infatti ripresentata, in modo rigoroso e innovativo, l'idea di un nuovo contratto sociale.

<sup>22</sup> Dubiel, *Konsens oder Konflikt*, p. 24; cit. in A. Hirschman, *Social conflicts as pillars of democratic market society*, cit., p. 209.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

arriva a configurare la democrazia come quel terreno pubblico in cui si materializza uno scontro deciso tra forze antagonistiche, che percepiscono però l'impossibilità reale di muoversi nello spazio sociale con una logica di comportamento solipsistica:

[...] democracy has generally come into existence not because people wanted this form of government or because they had achieved a wide consensus on 'basic values' but because various groups had been at each other's throat for a long time and finally came to recognize their mutual inability to gain dominance and the need for some accommodation<sup>24</sup>.

Sembra qui che si possa quasi totalmente rovesciare il famoso aforisma clausewitziano sul rapporto intercorrente tra guerra e politica (*Della Guerra*, 1832): l'attività bellica viene infatti descritta da von Clausewitz come la continuazione della politica con altri mezzi. Foucault e Negri, al contrario, ci propongono provocatoriamente una sua formulazione capovolta, definendo appunto l'attività politica come la continuazione della guerra con altri mezzi.

Se nella tradizione moderna la guerra era definita come la continuazione della politica con altri mezzi, oggi sembra essersi rovesciato l'aforisma: la guerra è la fondazione della politica, è il modo essenziale in cui le politiche si formano. Già Foucault aveva proposto questa inversione<sup>25</sup>.

Quindi, l'attività politica contemporanea può pure essere rappresentata, se accogliamo parzialmente alcune di queste suggestioni, come un agire profondamente agonistico ed irriducibilmente 'bellicoso'.

Quale tipo di conflittualità opera concretamente come vettore di innovazione strutturale e come strumento di integrazione sociale? Non tutte le forme dello scontro sociale svolgono infatti funzioni propositive; si deve pertanto limitare all'interno della nostra analisi il raggio di validità euristica delle dinamiche conflittuali. Bisogna, in altri termini, indagare più da vicino l'interazione effettiva che si crea tra un tipo specifico di società e le sue contese più significative: il nostro studio non potrà infatti che riferirsi espressamente alle moderne società libere e democra-

<sup>24</sup> A. Hirschman, *Social conflicts as pillars of democratic market society*, cit., p. 209.

<sup>25</sup> A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, cit., pp. 149-150. «Se il potere è proprio il dispiegamento d'un rapporto di forze, [...] non andrebbe analizzato innanzitutto in termini di lotta, di scontri e di guerra? [...] il potere è la guerra, la guerra continuata con altri mezzi; si rovescerebbe così l'affermazione di Clausewitz, dicendo che la politica è la guerra continuata con altri mezzi» (M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., p. 175).

tiche. In queste comunità sociali pluralistiche, in cui vengono garantite la libertà di parola e di associazione (i c.d. diritti della comunicazione), i conflitti tipici emergono nella figura peculiare del «cross-cutting cleavage»: la maggioranza della popolazione è attraversata da appartenenze multiple e da interessi trasversali, che condizionano direttamente le loro visioni del mondo ed i loro punti di vista politici<sup>26</sup>. Potremmo allora sostenere - con Negri e Hardt - che la realtà sociale «non gravita su un solo conflitto centrale, ma si organizza attraverso una rete flessibile di micro-conflitti»; le antinomie della società contemporanea sono, in altre parole, «elusive, proliferano ovunque e non sono localizzabili: le contraddizioni sono dappertutto»<sup>27</sup>. Una particolare individualità non considera più se stessa come affiliata ad una separata ed esclusiva identità collettiva; essa piuttosto riconosce e dispone di molteplici ed intersecanti legami sociali, che rendono fluidi e sempre aperti i suoi processi di socializzazione e di apprendimento normativo. Non più solamente l'appartenenza di classe definisce quindi la caratteristica principale della condizione umana, ma anche l'etnia, la religione, il genere ed altre particolari affiliazioni culturali. Quali conseguenze ha allora questa 'metamorfosi strutturale' sul piano dell'agire conflittuale? Secondo Hirschman, questa evoluzione sociologica non può che produrre effetti benefici sulle forme e sui contenu-

<sup>26</sup> A. Hirschman, *Social conflicts as pillars of democratic market society*, cit., pp. 212-214. A onore del vero, quando parla di *cross-cutting cleavages*, Hirschman si riferisce primariamente ad un tipo specifico di conflittualità: quella cosiddetta 'negoziabile' (*more-or-less*), ossia quella che attiene principalmente alla distribuzione del prodotto sociale tra le varie classi, settori e regioni particolari. Più problematica risulta, invece, per lo stesso Hirschman, la risoluzione dei cosiddetti antagonismi 'indivisibili' o 'non negoziabili' (*either-or-types*), ossia quelle forme conflittuali legate alle identità etniche, religiose e culturali. Pur riconoscendo la validità di questa distinzione, rivendichiamo, almeno in parte, un suo possibile superamento: pensiamo infatti che le stesse appartenenze, in senso lato, 'culturali' vadano rivissitate secondo l'impostazione del 'paradigma relazionale'. Così facendo, ciascuna identità 'indivisibile' può essere efficacemente relativizzata: ogni singola identità si forma direttamente nel rapporto che instaura con le altre identità e viceversa. Essa esiste pertanto nella misura in cui esistono le altre 'differenze' che la valorizzano e che, attraverso di essa, si valorizzano. La nozione contemporanea di identità è, come il 'nuovo' potere, un concetto intrinsecamente relazionale e, perciò, sempre 'in movimento'. L'identità soggettiva va allora vista oggi giorno *come prodotto di un insieme di relazioni*. 'Il soggetto viene definito attraverso la sua relazione all'insieme, il che vuol dire (ci ripetiamo) che il soggetto non ha sussistenza se non nella relazione, e che le qualificazioni giuridiche e politiche gli possono venire solo dal gioco dell'interazione' (A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, cit., p. 111). Il piano sociale si configura dunque come una dimensione conflittuale la cui posta in palio principale diviene pertanto proprio il reciproco riconoscimento delle differenze e delle identità, che possono e devono essere attraversate e ridiscusse. Per una declinazione in senso relazionale e narrativo delle identità culturali, cfr. S. Benhabib *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, cit.

<sup>27</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 190.

ti delle nuove ostilità sociali: esse sono innanzitutto incentivate proprio a ridurre la loro carica distruttiva.

[...] it was plausible that the presence of multiple affiliations would reduce the intensity of conflict that would be characteristic of a society where people are arrayed along a single axis, such as the capital-labor dimension privileged by the Marxists<sup>28</sup>.

Ma il suo principale elemento positivo si materializza espressamente al livello degli esiti non intenzionali. La fluidità di queste identità collettive, sintomatica di una situazione sociale altamente differenziata e fondamentalmente comunicativa, genera infatti direttamente quelle stesse relazioni intersoggettive che rinsaldano il tessuto connettivo del vivere civile. Appartenenze multiple e 'vulnerabili' possono effettivamente produrre il 'collante' di cui una comunità democratica necessita per conservare un sufficiente tasso di legittimità istituzionale. Gli interessi, gli ideali normativi e le concezioni del mondo sono infatti spalmati trasversalmente all'interno della società pluralistica e, soprattutto, sono soggetti alla loro continua rimessa in discussione. Ogni singolo individuo abita e aderisce ad una complessità di universi sociali e culturali che gli impediscono di avere una monolitica visione del bene comune, delle istituzioni pubbliche e di quelle private. Ad esempio, un utile economico che una determinata persona persegue nella sua identità di 'lavoratore' potrebbe concretamente arrecare svantaggi alla sua identità di 'consumatore'. Un tema di bioetica, portato avanti da una comunità religiosa, potrebbe realmente mettere in dubbio i comportamenti sessuali di alcuni dei suoi membri. Una concreta individualità, consapevole della propria appartenenza di genere, potrebbe effettivamente contrastare l'identità del gruppo etnico cui appartiene (e così via...). Non esiste allora alcun punto privilegiato di osservazione da cui poter criticare staticamente le componenti della realtà sociale. Gli interessi materiali, le norme comuni ed i principi ideali sono infatti essi stessi il prodotto di interazioni collettive conflittuali e, allo stesso tempo, comunicative. In una situazione di permanente fluidità relazionale, l'agire orientato al conflitto contribuisce paradossalmente proprio a creare quelle trame intersoggettive trasversali, che costituiscono il fondamento più stabile della comunità democratica. Sono queste le ragioni che suggeriscono come l'idea dell'antagonismo sociale possa funzionare quale importante elemento di integrazione collettiva. Ricapitolando, con l'utilizzo dell'efficace schematizzazione di Hirschman, potremmo allora sintetizzare le principali caratteristiche della moderna conflittualità politica:

<sup>28</sup> A. Hirschman, *Social conflicts as pillars of democratic market society*, cit., p. 213.

1. They occur with considerable frequency and take on a great variety of shapes.
2. They are predominantly of the divisible type and therefore lend themselves to compromise and to the art of bargaining<sup>29</sup>.
3. As a result of these two features, the compromises reached never give rise to the idea or illusion that they represent definitive solutions<sup>30</sup>.

Ciascun compromesso raggiunto è contemporaneamente provvisorio e necessario. Provvisorietà significa appunto cognizione da parte di tutti i protagonisti della potenziale opportunità di rivisitazione degli accordi presi. Necessità esprime, invece, la consapevolezza della fragilità dei punti di vista parziali e singolari, se rapportati alla moderna complessità sociale: in una realtà pubblica attraversata dal pluralismo degli interessi e delle opinioni, ci si deve ineluttabilmente confrontare con 'diversità' in carne ed ossa, che 'costringono' a ripensare le prese di posizione iniziali. L'ordine politico complessivo ed i suoi processi di statuizione giuridica non sono affatto il mero risultato di un gioco 'a somma zero': una piccola parte, per quanto forte possa essere, non vince mai da sola tutta la posta in palio. Al contrario, l'ordinario generale e le sue norme pubbliche sono più verosimilmente inquadabili all'interno di una cornice di intese collettive, che possono poi venire rinegoziate. Differenti e molteplici attori politici arrivano perciò a maturare il 'bisogno' di rapporti di oggettiva reciprocità: se nessun gruppo organizzato riesce totalmente a dominare la pluralità delle situazioni di potere, allora viene necessariamente portato ad avviare la 'stesura' di patti temporanei di carattere più o meno formale. Di conseguenza, tutte le parti sociali<sup>31</sup> possono effettivamente essere incen-

<sup>29</sup> Qui riteniamo che si possa adattare al campo del conflitto e della lotta politica la prospettiva di ricerca del «*muddling through*» che Lindblom aveva concepito per comprendere le decisioni prodotte dalle amministrazioni pubbliche. Le scelte della burocrazia non sono infatti il frutto di una mera esecuzione al di sopra degli interessi e dei principi morali (come pensava Weber con la metafora della 'gabbia d'acciaio'); al contrario, esse stesse sono il risultato di processi di negoziazione casuale e transitoria tra tutti i soggetti coinvolti (dislocati anche in temporalità diverse). La realtà sociale può allora essere pensata come il prodotto di lotte 'infinite' e di 'aggiustamenti' casuali tra interessi organizzati antagonisti. Per un approfondimento della tematica del *muddling through*, v.: C. E. Lindblom, *The science of muddling through*, 'Public Administration Review', 19 (1959), pp. 79-88.

<sup>30</sup> A. Hirschman, *Social conflicts as pillars of democratic market society*, cit., p. 214.

<sup>31</sup> Si deve qui ribadire una nostra proposizione assiomatica, che forse è rimasta parzialmente sottotraccia nelle precedenti argomentazioni: crediamo infatti che l'alta complessità sociale e funzionale, implicata nella società moderna, assicuri concretamente il mantenimento di un diffuso pluralismo delle opinioni e degli interessi; inoltre, e veniamo all'elemento più importante, questa configurazione sociale pluralistica impedisce primariamente proprio la formazione e, poi, il dominio di un unico centro di potere collettivo. Per queste ragioni, pensiamo che l'ordine sociale contemporaneo sia percorso da una dinamica di micro-conflittualità diffusa

tivate a prendere parte ai vari piani del processo decisionale, rispettando complessivamente la maggior parte delle regole del gioco democratico. Ciascun corpo intermedio diviene conscio della parzialità e della transitorietà di ogni accordo raggiunto: questo fatto rappresenta davvero una forte sollecitazione alla partecipazione ed alla competizione diffusa. Tutti gli interessi e le identità organizzate comprendono, in altre parole, che, per ottenere miglioramenti delle loro condizioni originarie, devono poter partecipare e competere attivamente nelle arene pubbliche della vita sociale.

Le parziali e coraggiose 'suggestioni speculative' che abbiamo precedentemente evocato, appoggiando la possibile esistenza di un «Hegel diverso», possono adesso riproporsi con più forza esplicativa, alla luce delle scoperte teoriche prodotte sulla nuova socialità contemporanea. Cohen e Arato offrono, in *Civil society and political theory*, una rilettura critica della dottrina sociale hegeliana: essa sarebbe interpretabile in un'accezione più problematica, incentrata su una formulazione teorica dualistica. Da un lato, si ritrova una sistemazione 'tradizionale', che riconduce il particolarismo della sfera sociale alla dimensione unificante ed universalizzante dello Stato organico; dall'altro è possibile rintracciare, invece, una narrazione 'eterodossa', che assicura alla società civile una maggiore libertà di espressione e una più elevata autonomia di cooperazione. Per afferrare in maniera più coerente la categoria del 'sociale' nella realtà contemporanea si può percorrere e utilizzare questa seconda ed innovativa suggestione. Siamo infatti persuasi che la modernità storica abbia realmente prodotto quei necessari anticorpi, strutturali e culturali, che possono garantire un'esistenza sostanzialmente 'autonoma' alla società civile democratica. In primo luogo, crediamo che il generalizzato processo di differenziazione funzionale consenta un'effettiva riproduzione autopoietica dei vari sotto-sistemi sociali. In altre parole, ogni complesso specializzato conserva e riproduce in modo indipendente il proprio codice pratico-linguistico e le proprie connesse strutture funzionali: 'il politico', 'l'economico', 'lo scientifico', ma anche 'il sociale' si configurano così come sottodimensioni collettive fondamentalmente autosufficienti, anche se necessariamente correlate. Questo fatto concorre ad impedire la riproposizione di progetti di fagocitazione sistemica<sup>32</sup>: dinamiche di riduzione 'uni-dimensionale' del reale sono di fatto contrastate dalla molteplicità irriducibile dei linguaggi, dei comportamenti e delle istituzioni specialistiche. Esercitare il comando

che induce, almeno indirettamente, se non talvolta addirittura volontariamente, al reciproco riconoscimento e poi alla disponibilità di accordi tra le molteplici parti in 'lotta'.

<sup>32</sup> Habermas ci avverte, in realtà, di una pericolosa degenerazione 'sistemica' in corso nelle società differenziate contemporanee: il processo di colonizzazione del *lifeworld* da parte dei sottosistemi funzionali, *in primis* proprio il complesso politico e quello economico. Crediamo, tuttavia, che le pratiche di lotta e di resistenza, messe in atto dagli attori collettivi della società civile, siano sufficientemente adeguate per difendere e proteggere la sua autonomia.

da una singola e parziale prospettiva funzionale diviene perciò, ai nostri giorni, obiettivamente impossibile. In secondo luogo, il riconoscimento del diffuso pluralismo della moderna sfera sociale è un altro fattore che permette, più o meno direttamente, la libera formazione e poi la circolazione di forme di vita differenti: diviene concretamente improbabile concepire la fabbricazione di 'macro-soggettività sociali' che possano occupare interamente ed unilateralmente lo spazio esteso della società civile democratica. Infine, l'elemento più importante al fine di sostenere la tesi della 'quasi autonomia' dell'arena sociale sembra potersi individuare in una ragione di natura culturale: la constatazione della 'post-convenzionalità' delle norme generali e degli apparati conoscitivi contemporanei. Fenomeni universali di riflessione e di comprensione critica connotano in maniera decisiva l'orizzonte culturale della società 'aperta'. Quest'ultima è effettivamente caratterizzata da diffusi processi di apprendimento cognitivo e normativo, che possono porre a verifica le stesse regole e gli stessi istituti democratici. Ogni aggregazione umana storicamente determinata si appoggia infatti su un suo proprio bagaglio ideologico-culturale, che fornisce la necessaria legittimazione simbolica alle sue istituzioni politiche. La peculiarità del 'bagaglio post-convenzionale' consiste nell'inclusione prioritaria di modelli cognitivi e valoriali di carattere pluralistico e differente: la sua specifica dimensione culturale è così permeabile alla varietà dei metodi conoscitivi, al pluralismo delle opinioni, alla molteplicità dei principi e degli ideali. La società democratica va allora rappresentata come uno spazio pubblico potenzialmente aperto alla critica diffusa, al confronto più acceso ed, infine, agli stessi processi di mutamento parziale delle sue articolazioni istituzionali. Essa si presenta come una situazione comunicativa in permanente fluidità sociale; per questa ragione, i principali attori che la popolano devono acquisire una spiccata maturità normativa, introiettando lealmente le due componenti fondamentali del suo universo simbolico: i diritti fondamentali ed il principio democratico<sup>33</sup>. In altri termini, la maggioranza

<sup>33</sup> Esse rappresentano, innanzitutto, due caratterizzanti componenti istituzionali dello Stato liberaldemocratico. Sono, in altri termini, alla base delle carte costituzionali democratiche, e possiedono perciò valore vincolante e natura coercitiva. Ma questo livello di adesione esteriore non può assolutamente essere sufficiente, se vogliamo rifondare un ideale di politica partecipativa. Per perseguire questo obiettivo, dobbiamo altresì collocarle saldamente nell'immaginario simbolico collettivo. Cohen e Arato tentano di perseguire proprio questa finalità. I due filosofi americani individuano così negli elementi dei *diritti fondamentali* da un lato, e del *principio di partecipazione democratica* dall'altro, con cui sintetizzano rispettivamente l'apporto liberale e l'apporto repubblicano alla teoria normativa democratica, il corpo centrale dei suoi valori costituzionali. Cfr. *The reconstruction of civil society*, in J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., pp. 345-605. Una completa e sincera lealtà nei loro confronti da parte dei principali attori politici è forse l'anticorpo culturale più importante per il mantenimento di una società democratica, pluralistica ed aperta. L'ambivalente ruolo delle cosiddette 'opposizioni semi-leali', implicate direttamente nel crollo dei regimi democratici degli anni Venti e Trenta

dei cittadini deve poter condividere pubblicamente i valori basilari della cultura politica democratica. L'inarrestabile processo della differenziazione funzionale, la generale affermazione del pluralismo sociale, la vitale fluidità del contesto culturale post-convenzionale definiscono, insieme al marcato sviluppo delle appartenenze multiple e flessibili, le condizioni di possibilità per la maturazione e per la più corretta espressione di una conflittualità politica di natura democratica<sup>34</sup>.

L'originale rilettura del concetto hegeliano di sfera sociale può acquisire adesso una maggiore pregnanza analitica, se la traduciamo nel vocabolario politico della tarda modernità. L'idea che la società civile possa effettivamente raffigurarsi come uno spazio di irriducibile ostilità 'particolaristica' e, allo stesso tempo, come uno spazio di «ricerca senza limiti dell'integrazione sociale»<sup>35</sup> ritorna prepotentemente di attualità. La realtà contemporanea è caratterizzata da un'elevata conflittualità sociale, promossa dalle molteplici e differenti frazioni che la popolano e che, attraverso la lotta, la trasformano radicalmente. Scrive Flyvbjerg:

Public life is best cultivated, not in an ideal sphere that assumes away power, but 'in many democratic spaces where obstinate differences in power, material status, and hence interest can find expression.' With the plurality that a contemporary concept for civil society must contain, conflict becomes an inevitable part of this concept. Thus civil society does not mean 'civilized' in the sense of well-mannered behaviour. In strong civil societies, distrust and criticism of authoritative action are omnipresent as is resulting political conflict<sup>36</sup>.

I movimenti sociali, intesi come i nuovi corpi intermedi, possono svolgere un'importante funzione di palestra dell'universale, tramutandosi in luoghi di effettiva partecipazione democratica e di concreta realizzazione delle libertà umane. I singoli cittadini, che si attivano all'interno di essi, possono imparare il linguaggio universalistico della nuova conflittualità: da un lato, rivendicando una maggiore estensione ed un più radicale approfondimento dei diritti, sia individuali che collettivi; dall'altro, acquisendo un

(Italia e Germania), è stato infatti giudicato fondamentale ai fini della loro effettiva deriva autoritaria. Cfr. M. Tarchi, *La rivoluzione legale*, cit. Per una formulazione esaustiva della nozione di opposizione semileale cfr J. J. Linz, *The breakdown of democratic regimes: crisis, breakdown and reequilibration*, John Hopkins University Press, Baltimore 1978.

<sup>34</sup> Siamo adesso in grado di delineare in maniera più approfondita i tratti principali di questa categoria. Quest'ultima può essere definita come un contrasto collettivo, tradotto coscientemente in forma politica auto-limitante, che riconosce l'esistenza della pluralità delle forme di vita, delle opinioni e degli interessi; agisce nel pieno rispetto dei diritti fondamentali e del principio di partecipazione democratica, ricercando incessantemente la loro più completa e radicale realizzazione.

<sup>35</sup> Cfr. J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 92.

<sup>36</sup> B. Flyvbjerg, *Habermas and Foucault: thinkers for civil society?*, cit., p. 229.

più rilevante peso pubblico nelle situazioni di deliberazione politica. Declinata in questi termini, la lotta sociale sembra davvero convertirsi nell'idea di libertà democratica. Ci troviamo perciò d'accordo con Flyvbjerg quando afferma che «sopprimere il conflitto è sopprimere la libertà, perché il privilegio di portare avanti un conflitto è parte della libertà»<sup>37</sup>. La società civile post-convenzionale viene, in altre parole, incessantemente attraversata da dinamiche di auto-riforma democratica; e i nuovi movimenti sociali sembrano essere i principali promotori di questo mutamento.

## 2. *Il potere comunicativo della democrazia 'difficile'*

Il confronto con le analisi descrittive della sociologia politica (Luhmann) e con le narrazioni filosofiche dell'ermeneutica del sospetto (Foucault e Negri), è servito ad appurare la validità della nozione di società civile che si è andata delineando in queste pagine. Tradurre tale ideale normativo di società civile in realtà pratica rappresenta, per chi scrive, un atto assolutamente necessario per rivitalizzare il contenuto delle attuali istituzioni democratiche. Stretti tra l'iper-realismo dell'approccio sistemico ed il meta-racconto dell'impostazione foucaultiana, non paiono esserci spazi disponibili per l'edificazione di ipotesi politiche alternative. La prospettiva sistemica, da questo punto di vista, presenta, forse, la sfida più difficile da superare. Luhmann smonta, infatti, ogni illusione sulla possibilità di realizzazione dell'ideale democratico nelle moderne società differenziate.

La nozione classica di democrazia – scrive – rischia oggi di apparire come un innocuo postulato normativo con pretese di universalità, se non proprio come una formula rituale di giustificazione della politica in quanto tale da parte delle oligarchie al potere.<sup>38</sup>

Secondo il sociologo tedesco, la differenziazione funzionale rende problematica proprio una consapevole adesione alle deliberazioni pubbliche del sistema politico: la maggioranza dei cittadini non è infatti sufficientemente informata per incidere effettivamente, nemmeno agendo come 'cane da guardia', sui processi della statuizione giuridica e su quelli della decisione esecutiva. L'obiettivo principale del sistema rappresentativo diventa allora quello della produzione generalizzata di piani strategici di economia del consenso: l'instaurazione di dinamiche istituzionali legittimanti in modo puramente finzionale la vita ed i comportamenti peculiari del complesso politico. Luhmann, in altre parole, sembra porci espressa-

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> N. Luhmann, *Il futuro della democrazia. Delusioni e speranze*, «il Mulino», 4, 1987, pp. 663-688. Cfr. D. Zolo, *La democrazia difficile*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 98.

mente in una condizione di realistica rassegnazione; il politico, ai tempi della società differenziata, va concepito come un'entità chiusa, orientata all'autoconservazione sociale ed alla riproduzione sistemica, incurante ed insofferente di ogni libertà e di ogni procedura democratica.

Il trend evolutivo, nella sua ricostruzione, va verso processi di crescente differenziazione, disarticolazione, autonomizzazione, frammentazione dell'universo politico-sociale: conduce, appunto, a un incessante irreversibile aumento della complessità, fino agli estremi dell'autoreferenza e della circolarità autoriproduttiva di ciascun sottosistema sociale<sup>39</sup>.

Aderendo all'impostazione teorica dell'analisi sistemica, si arriva perciò a ridurre il regno della politica, resosi ermeticamente auto-referenziale<sup>40</sup>, ad una realtà sociale che «ricava da se stessa tutto ciò che serve a legittimarla»<sup>41</sup>. Il sistema politico, sgravato così della sua funzione generale

<sup>39</sup> N. Luhmann, *Potere e codice politico*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 62-99.

<sup>40</sup> I sistemi sociali – Zolo interpreta 'l'ultimo' Luhmann – «sono dei sistemi autoreferenti in quanto sistemi di comunicazione, dotati di senso, i cui elementi sono prodotti e riprodotti in una sequenza circolare o chiusa» (D. Zolo, *Complessità e democrazia*, cit., p. 345).

<sup>41</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 407. Potremmo, e vorremmo, liquidare l'ultimo Luhmann della svolta autopoietica, parafrasando una sagace e sapiente massima popolare: «chi di teoria sistemica ferisce, di teoria sistemica perisce». Al di là della divertente battuta di spirito, il pensatore tedesco pecca, come acutamente ci fa notare Habermas, di un eccesso di 'realismo', frutto di un'adozione spregiudicata della sua metodologia scientifica. La lente d'ingrandimento, con la quale Luhmann va ad osservare il reale, rischia di mistificarne le componenti principali, se non addirittura di distruggerle completamente. La sua pur rigorosa e disarmante analisi sociologica ci porta, infatti, direttamente in una situazione di paralisi logico-deduttiva, che non mostra apparenti vie di uscita. Se immaginiamo la società contemporanea come un insieme disarticolato di sottosistemi funzionali, ciascuno ermeticamente chiuso all'altro, poi non possiamo che riconoscere, innanzitutto, proprio l'impossibilità di comprenderla con un linguaggio comune. In secondo luogo e soprattutto, non riusciamo più a spiegarci le ragioni della sua effettiva integrazione e cooperazione: fenomeni, però, che sono empiricamente percepibili da tutti i suoi componenti, e che permettono la sua, relativamente pacifica, riproduzione sociale. Possiamo forse essere sorpresi da questa conclusione, ma la nostra osservazione è assolutamente coerente con la svolta autopoietica compiuta dalla stessa teoria luhmanniana. Merita perciò riportare qui sotto un ampio stralcio della riflessione habermasiana, che ci illumina chiaramente in proposito: «Se, decentrandosi, la società non fosse più in grado di salvaguardare la propria unità, e dunque non potesse più trarre vantaggio dalla crescita di complessità delle sue singole parti, essa finirebbe per cadere vittima delle proprie (riuscite) differenziazioni parziali. E in effetti sembra proprio che, convertendosi all'autopoiesi, la società s'infilì in questa sorta di vicolo cieco. L'ultimo passo verso l'autonomia i sistemi funzionali lo compiono attraverso proprie semantiche specifiche le quali – al di là dei vantaggi offerti – implicano l'interruzione di ogni diretto scambio d'informazioni con l'ambiente. Da questo momento tutti i sistemi funzionali si creano una loro imma-

di integrazione e di legittimazione, diviene perciò un sottosistema come tutti gli altri, che non può più rivendicare alcuna idea di supremazia sociale. La costruzione scientifica della quale Luhmann si serve per sconfessare apertamente tutte le posizioni speculative di carattere normativo si ritorce paradossalmente proprio contro il suo principale ideatore. L'approccio sistemico, nonostante il suo implicito appello ad un confronto continuo con il principio di realtà, ci conduce, se lo adottiamo integralmente, ad esiti esplicativi irrealistici o, quanto meno, inverosimili. Sistemi autopoieticamente chiusi non possono più condividere, in altre parole, alcun universo comune di grammatiche e di significati: non possono, infatti, essere messi in grado di andare oltre il puro autoriferimento e la propria specialistica e parziale traduzione del complesso sociale; diventano, in altri termini, strutture auto-referenziali, recintate in se stesse<sup>42</sup>. 'Osservazione di sé e osservazione dell'altro ricadono sempre dentro l'osservazione d'un sistema particolare. Non si esce fuori dall'oscurità della reciproca intrasparenza'<sup>43</sup>.

Una totale adesione alla prospettiva autopoietica ci conduce quindi direttamente, secondo Habermas, alla constatazione di un'inevitabile disintegrazione sociale. Non può infatti più esistere alcun vocabolario condiviso, che possa poi superare l'indipendenza reciproca dei vari sottosistemi parziali. La teoria luhmanniana non ci offre, da questo punto di vista, alcuna particolare garanzia:

L'integrazione di una società altamente complessa non è faccenda sbrigabile nelle forme del paternalismo sistemico [...] Sistemi semanticamente chiusi non possono indursi da soli ad inventare quel linguaggio comune che serve a percepire e articolare quanto è urgente e paradigmatico sul piano sociale complessivo<sup>44</sup>.

gine della società. Essi non possiedono un linguaggio comune in cui l'unione della società sia rappresentabile a tutti nella *stessa* maniera. Un'intesa che prescindesse dai codici suonerebbe demodé. Ogni sistema diventa insensibile ai costi che esso genera per gli altri sistemi. Non esiste più nessun luogo dove sia possibile percepire e trattare problemi *complessivamente* rilevanti per la riproduzione sociale» (Ivi, p. 408). Queste conclusioni, pur contenendo alcuni importanti elementi di verità, non possono perciò essere accolte integralmente senza che sia poi negata, in modo anche molto intuitivo, la nostra effettiva esperienza sociale.

<sup>42</sup> Sono perciò, secondo Zolo, sistemi non osservabili dall'esterno: «[...] L'assioma autopoietico della 'chiusura' si esprime dunque nei sistemi sociali come 'chiusura comunicativa' nei confronti dell'ambiente costituito dalle comunicazioni esterne al sistema. Analogamente, l'assioma autopoietico della 'auto-osservazione' si esprime come 'capacità dei sistemi sociali di comunicare su se stessi', descrivendo così l'ambito della propria competenza comunicativa» (D. Zolo, *Complessità e democrazia*, cit., p. 346). È bene qui ribadire però che questa chiusura non è soltanto comunicativa: il sistema, in altre parole, non è solo bloccato all'interazione con il contesto comunicativo esterno; esso è pure 'chiuso' sia dal punto di vista organizzativo, sia da quello cognitivo-informativo.

<sup>43</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 413.

<sup>44</sup> Ivi, p. 418.

Habermas, rileggendo problematicamente la visione teorica autopoietica, pare davvero mostrarci una via di uscita, che ci libera da questa paralizzante situazione di scetticismo gnoseologico<sup>45</sup>. Secondo l'autore di *Fatti e norme*, esiste infatti una 'meta-grammatica' universale, attraverso cui poter tradurre reciprocamente i vari linguaggi specialistici dei sottosistemi funzionali: essa si incarna concretamente nel linguaggio ordinario circolante nel corpo sociale.

Chi ha seguito le discussioni avvenute nell'ambito della filosofia analitica del linguaggio, non sarà certo sorpreso dal fatto che il linguaggio ordinario possa funzionare da 'metalinguaggio ultimo'. Esso rappresenta il medium aperto d'un linguaggio circolante nell'intero corpo sociale, risultando traducibile 'in' e 'da' tutti i codici specialistici<sup>46</sup>.

Le valutazioni critiche dell'elaborazione sociologica luhmanniana rafforzano in modo indubbio la potenza esplicativa e normativa del nostro modello teorico. Il linguaggio quotidiano, utilizzato nelle reti periferiche del mondo di vita così come (almeno in parte) all'interno del complesso parlamentare, rappresenta davvero quel medium pragmatico universale che serve a percepire, e poi chiaramente ad articolare, che cosa è urgente e problematico sul piano sociale complessivo. La constatazione di questo fatto sembra consolidare il rapporto intercorrente tra società civile e sistema politico; quest'ultimo, pur essendo un apparato specializzato che agisce con una sua peculiare logica funzionale, rimane in realtà sempre ancorato alle domande ed alle richieste che si sviluppano all'interno del mondo di vita.

Nello stesso momento in cui persegue determinati scopi collettivi o regola determinati conflitti, la politica ha sempre a che fare con problemi generali d'integrazione. Costituita com'è in maniera giuridicamente conforme, la politica continua a riferirsi ai problemi della totalità sociale anche quand'è funzionalmente specializzata nelle sue modalità operative<sup>47</sup>.

L'esistenza di un comune universo discorsivo, attraverso cui i differenti attori pubblici possono effettivamente intendersi e parlare, permette, quanto meno, una dinamica di parziale comunicazione tra la sfera sociale e quella politica e viceversa.

<sup>45</sup> Per Luhmann – secondo Zolo – infatti, 'ogni ricerca scientifica produce circolarmente la propria epistemologia e al di fuori di questa circolarità autofondante non esiste alcuna istanza che possa dettare dall'esterno, normativamente, regole formali o procedure operative all'indagine scientifica' (D. Zolo, *Complessità e democrazia*, cit., p. 343).

<sup>46</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 414.

<sup>47</sup> Ivi, p. 456.

Tuttavia, il linguaggio ordinario non risulta del tutto sufficiente per svolgere il compito di integrazione intersistemica. La prassi linguistica quotidiana va semplicemente considerata come un importante vettore di trasmissione dei contenuti problematici, individuali e collettivi, che si dirigono dal mondo di vita verso il sistema politico. Il lavoro di reciproca traduzione delle semantiche specialistiche è, invece, esercitato specificamente dal moderno linguaggio giuridico. Il diritto positivo, nella sua accezione funzionale, fornisce infatti una diretta istituzionalizzazione legale di tutti i media e di tutti i codici sistemici: il processo di giuridicizzazione permette a questi ultimi di restare sempre concretamente ancorati all'universo del mondo di vita. Il linguaggio del diritto accoglie, in un certo senso, «i messaggi provenienti dalla sfera pubblica e dalla sfera privata e li converte in maniera da renderli recepibili anche ai codici speciali dei sistemi autopoietici (e viceversa). Senza questo 'trasformatore', il linguaggio ordinario non potrebbe circolare»<sup>48</sup>.

[...] il diritto costituisce un meccanismo insostituibile di regolazione e coordinamento delle azioni degli individui nelle società moderne e differenziate: ed esso è tanto più indispensabile in quanto queste società si caratterizzano, come abbiamo visto, per la istituzionalizzazione al loro interno di speciali meccanismi di coordinazione sistemica come l'economia di mercato e l'apparato statale burocratico-amministrativo. Questi sottosistemi, che costituiscono un passo avanti ovvero una conquista di differenziazione evolutiva non reversibile, non potrebbero ovviamente funzionare, e ancorarsi nel mondo della vita, in assenza di una regolazione giuridica <sup>49</sup>.

Habermas è ancora più esplicito nell'evidenziare il carattere integrativo-funzionale del diritto positivo nella società contemporanea. Il pensatore tedesco può infatti scrivere sempre in *Fatti e norme*:

Per via delle sue qualità formali, il diritto positivo che noi troviamo disponibile nella modernità come risultato d'un lungo processo sociale di apprendimento si raccomanda come il mezzo più adatto a stabilizzare le aspettative di comportamento. Nelle società complesse non sembra esserci nessun altro equivalente funzionale che possa sostituirlo<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Ivi, p. 421. Istituzionalizzazione giuridica dell'arena politica significa, in altre parole, traduzione dello stesso potere politico nel linguaggio del diritto pubblico. Una dinamica simile si presenta pure nell'ambito della dimensione economica con la formalizzazione e poi l'applicazione del diritto privato (con tutte le sue specifiche sottobranches: diritto commerciale, impresa, bancario..ecc).

<sup>49</sup> S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 142.

<sup>50</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 544. Stridente è, ancora una volta, il confronto con la concezione foucaultiana del diritto. Se per Habermas il diritto positivo può essere infatti identificato (almeno in una delle sue due accezioni) come quello strumento specifico che permette la comunicazione intersistemica e

Capacità di risolvere le questioni dell'integrazione funzionale non significa, però, ed è bene ribadirlo chiaramente, sciogliere completamente il nodo della legittimità democratica di un ordine sociale. La forma-diritto rappresenta indubbiamente un avanzamento; esso è davvero configurabile come la migliore procedura istituzionale, che regola i fatti collettivi in modo a-conflittuale e pacifico, traducendoli formalmente nel vocabolario giuridico. L'adozione generalizzata del dispositivo legale, tuttavia, non comporta necessariamente alcun incremento tangibile del livello di legittimazione politica. La figura giuridica moderna presenta – come abbiamo visto – una doppia realtà: da un lato, essa si mostra come un efficace meccanismo di produzione di *validità sociale*, quale misura dell'effettiva capacità del diritto di procurarsi una diffusa accettazione collettiva (fattualità); dall'altro, si rivela come una procedura razionale di produzione di validità ideale, intesa come potenziale capacità del diritto di promuovere processi di riscattabilità discorsiva delle sue pretese normative (legittimità). L'incremento della validità fattuale si determina primariamente con l'utilizzo continuato di strumenti di imposizione coercitiva, associati, inoltre, alla credenza sociale diffusa che «le istituzioni politiche esistenti siano migliori di qualunque altra si possa istituire e, pertanto, possano

garantisce quella intersoggettiva, per Foucault, al contrario, esso è esclusivamente il veicolo istituzionale della dominazione sociale: «Il sistema del diritto, il campo giudiziario, sono i tramiti permanenti di rapporti di dominazione, di tecniche d'assoggettamenti polimorfi. Il diritto va visto, credo, non dal lato d'una legittimità da stabilire, ma da quello delle procedure d'assoggettamento che mette in opera» (M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., p. 182). Contrastiamo questa rappresentazione negativa del diritto. Foucault accoglie nella sua ricostruzione genealogica della norma giuridica moderna l'interpretazione che viene data da una diffusa tradizione storica di (parziale) derivazione giusnaturalista: il diritto viene qui concepito come uno strumento neutralizzante la violenza presente e diffusa allo «stato naturale». Il passaggio allo «stato civile» definisce perciò l'istituzionalizzazione giuridica di questi potenziali intrinseci di violenza sociale: lo Stato di diritto (borghese) incarna, allora, proprio l'avvenuta identificazione tra potere pubblico ed 'uso legittimo' della forza. «Nascendo dalla rinuncia all'uso della forza, il diritto serviva qui a canalizzare una violenza sostanzialmente concepita come identica al potere» (J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 178). Se rifiutiamo questa arbitraria identificazione tra violenza e potere, possiamo poi conseguentemente superare pure la stessa idea del diritto come mera istituzionalizzazione della violenza sociale molecolare. La nozione di potere comunicativo elaborata dalla Arendt, secondo Habermas, ci aiuta proprio ad evitare questa triangolazione negativa, e senza via d'uscita, tra violenza, potere politico e norma giuridica. «La differenziazione operata dalla Arendt tra potere e violenza supera questo contrasto giusnaturalistico di diritto e violenza. Ora il diritto si collega *fin dall'inizio* con un potere comunicativo generante legittimità» (*Ibidem*). Rovesciando radicalmente l'impostazione di Foucault, la pensatrice tedesca ci suggerisce allora l'idea del diritto legittimo come prodotto più autentico del potere comunicativo dei cittadini. Centrale diviene adesso approfondire proprio questa nozione di potere comunicativo.

esigere l'obbedienza»<sup>51</sup>. È dunque il secondo aspetto che fa problema; non è infatti pensabile, né tanto meno auspicabile, immaginare alcuna fonte istituzionale capace di stimolare, se non in maniera forzata ed obbligatoria, dinamiche sociali che 'promuovano' istanze dal basso di convalida democratica. L'autonomia pubblica della società civile rischierebbe, in altre parole, di cancellarsi: il sociale, sussunto dal livello burocratico-amministrativo, verrebbe infatti a presentarsi come una realtà collettiva politicamente eteronoma, fondata e diretta dagli apparati ideologico-repressivi del circuito statale<sup>52</sup>. Pur in assenza di questi meccanismi costrittivi, un complesso di prescrizioni normative, fondato esclusivamente sulle procedure istituzionali dello Stato democratico, non raggiunge livelli elevati di legittimità pubblica: esso sembra alimentare, piuttosto, un'(auto)convalida simbolico-finzionale dello stesso ordine politico.

Si tratta, in altre parole, non tanto di sensibilizzare la gente su questioni nuove, quanto di giustificare la selezione di determinati problemi e la scelta di certe alternative di soluzione. Le sfere pubbliche dei corpi parlamentari si strutturano prevalentemente come un *contesto di giustificazione*<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> J. Linz, *Democrazia e autoritarismo. Problemi e sfide tra XX e XXI secolo*, cit., p. 484.

<sup>52</sup> Pensiamo agli apparati ideologico-repressivi dei regimi comunisti dell'ex Unione Sovietica. In questi paesi, la forza coercitiva dei dispositivi repressivi (apparati di sicurezza preposti al mantenimento dell'ordine pubblico), insieme ai vari e pervasivi macchinari burocratico-amministrativi, avevano efficacemente supportato la fabbricazione istituzionale del consenso politico: il riferimento continuo all'ideologia comunista, ed a tutta la sua simbologia, rappresentava, infatti, la fonte suprema della loro legittimità democratico-popolare. *La formazione di una moderna società civile, libera e pluralistica, era, perciò, radicalmente negata alla radice*: il potere politico, incarnato emblematicamente dal partito comunista (definito appunto il partito-Stato), si poteva così auto-legittimare pubblicamente senza alcuna necessità di ricorrere ad un'autentica approvazione dei cittadini.

<sup>53</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 364. Guardiamo adesso ai regimi liberaldemocratici. Qui siamo indubbiamente in presenza di realtà politiche libere e pluralistiche, e non certamente di regimi autoritari o, peggio ancora, totalitari. La loro legittimità sociale si misura infatti attraverso il rinnovamento periodico delle istituzioni di rappresentanza e di governo: quest'ultimo si svolge mediante una competizione elettorale, aperta, libera e indipendente, che si instaura tra partiti politici effettivamente alternativi. '[...] la democrazia è un sistema pluripartitico (di competizione tra partiti) nel quale la maggioranza liberamente eletta governa nel rispetto dei diritti della minoranza.' (G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, cit. p. 41). Pure accogliendo esclusivamente questa definizione procedurale di democrazia, è impossibile non preferirla, nonostante il suo 'carico normativo' minimale, ad ogni altro tipo di regime politico. Tuttavia, crediamo pure che la legittimità istituzionale di questo ordinamento sociale, derivante dallo svolgimento di elezioni libere e democratiche, non possa considerarsi sufficiente per promuovere totalmente la sua *validità ideale*: quest'ultima, deve essere ottenuta anche, e soprattutto, attraverso l'intervento attivo di un'autonoma e libera società civile. Ci introduciamo gradual-

Ci troviamo, perciò, d'accordo con Habermas nel sostenere la parziale insufficienza della forma giuridica a conferire piena validità ideale all'ordinamento istituzionale: soltanto un processo politico che coniughi contemporaneamente aspetto legale e partecipazione diffusa dei cittadini può considerarsi autenticamente democratico. Secondo il pensatore tedesco infatti, «non si può produrre diritto legittimo senza mobilitare le libertà comunicative dei cittadini».

Se non vogliamo che inaridisca la risorsa di giustizia da cui il diritto trae legittimità, allora bisogna che al fondo del potere amministrativo dello Stato ci sia sempre un potere comunicativo generatore di diritto<sup>54</sup>.

Habermas accoglie, e poi approfondisce, l'idea di comunicatività del potere dall'elaborazione filosofica della Arendt. Secondo quest'ultima, il potere non va assolutamente identificato con la facoltà d'imporre la propria volontà ad altri, ma piuttosto con la creazione di volontà politica comune, emergente da una comunicazione intersoggettiva non coercitiva. Per questa ragione, bisogna allora contrapporre nettamente la nozione di potere a quella stessa di violenza. Se la prima è, infatti, rappresentabile come la forza collettiva generante consenso (agire orientato all'intesa = comunicativo), la seconda è, invece, raffigurabile come la capacità di singoli soggetti di dominare apertamente volontà estranee. Politica significa dunque soprattutto agire di comune accordo, «azione concertata fra una pluralità di agenti che si trovano al di fuori del dominio». Come bene sintetizza Debora Spini per Arendt:

«[...] il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono» (Arendt 1962, p. 147). Il potere non ha niente in comune con la forza, che è «dono e dote di ogni uomo nel suo isolamento contro gli altri» (p. 199), il potere è essenzialmente 'con', appare quando gli uomini si uniscono per agire<sup>55</sup>.

La politica si presenta pertanto come un'attività sociale innovativa, che si sviluppa e si rafforza attraverso un agire orientato all'intesa, una messa in comune di sforzi singolari e dispersi, che modifica apertamente il corso d'azione di prassi sociali predefinite; per questa ragione, si mostra come una pratica collettiva sostanzialmente imprevedibile e creativa, che

mente al concetto di *potere comunicativo*. Formuliamo, per cominciare, un esempio di che cosa non possa essere definito, un processo spontaneo di azione politica dei cittadini: le elezioni primarie dei partiti politici. Esse si possono configurare soltanto come una tecnica di selezione della leadership di partito, caldeggiata e controllata dalla sua stessa dirigenza: rientrano, perciò, a pieno titolo nella categoria di (auto) convalida finzionale.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 175-176.

<sup>55</sup> D. Spini, *La società civile postnazionale*, cit., p. 63.

si contrappone nettamente ai comportamenti codificati del sistema politico istituzionale: in quest'ultimo, gli individui non agiscono autonomamente, ma «semplicemente si comportano (*behave*), cioè fanno ciò che ci si aspetta da loro. Essenziale alla politica, invece, è la capacità di dare inizio, di far esistere qualcosa che prima non c'era [...]. Agire politicamente, dunque, non è comportarsi, ma creare – fondare – qualcosa di nuovo»<sup>56</sup>.

Questa rappresentazione comunicativa della sovranità risulta, però, ancora parzialmente inadeguata per comprendere la dinamica e l'architettura costituzionale dello Stato di diritto. La Arendt ci descrive magistralmente la nascita e la potenza del potere politico, ma manca totalmente di spiegarci la modalità ordinaria del suo funzionamento. La volontà comune di cui ci parla non può perciò assolutamente essere confusa con l'organizzazione quotidiana dell'autorità pubblica. Essa è appunto potere costituente, ossia categoria normativa critica (della *crisi*), legata a mutamenti politici strutturali, fondazione di un nuovo ordine istituzionale. La politica democratica necessita, però, pure di processi di ordinaria amministrazione, di sistemi legislativi ed esecutivi che funzionino efficientemente sotto il controllo costante e la mediazione diretta dei dispositivi giuridici. Come scrive Habermas:

[...] È giusto che un concetto ampio di politica includa anche l'impiego del potere amministrativo dentro il sistema politico nonché la competizione che è necessaria per entrare in questo sistema. La costituzione d'un codice potere implica che, nell'emettere decisioni vincolanti per tutti, il sistema amministrativo sia sempre controllato e diretto da autorizzazioni giuridiche. Propongo perciò di considerare il diritto come il medium attraverso cui il potere comunicativo si converte in potere amministrativo<sup>57</sup>.

Il potere politico, secondo Habermas, non può quindi completamente presentarsi come potere comunicativo: esso è pure e, talvolta, soprattutto, il dominio dell'azione amministrativa e di quella legislativo-parlamentare. La politica democratica della società differenziata va, quindi, scomposta nei suoi due elementi costitutivi: da un lato, si mostra infatti come desiderio comunicativo orientato alla creazione di volontà comune; dall'altro, si manifesta invece come 'codice potere' finalizzato al perseguimento di determinati scopi sistemici. Entrambi questi aspetti sono però necessari, secondo il pensatore francofortese, per la corretta circolazione del potere pubblico organizzato come Stato di diritto. Senza lo sviluppo della dimensione consensuale autonoma non si avrebbe infatti alcuna produzione legittima di diritto, ma soltanto l'affermazione di sistemi politici autopoietici. La legalità di questi ultimi deve essere assicurata vincolando «l'esercizio del potere

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 179-180.

amministrativo a un diritto democraticamente statuito, in maniera tale che il potere amministrativo si rigeneri solo a partire dal potere comunicativo collettivamente prodotto dai cittadini»<sup>58</sup>. Al contrario, senza l'istituzionalizzazione costituzionale di apparati legislativi (ed amministrativi) indipendenti ed efficacemente funzionanti non si avrebbe alcuna realizzazione effettiva dello Stato parlamentare di diritto. «Se e in quanto i cittadini non possono riunirsi tutti insieme per esercitare ogni volta direttamente il loro potere legislativo, diventa legittima l'istituzione di una rappresentanza parlamentare, che esercita questo potere su mandato dei cittadini stessi»<sup>59</sup>.

L'idea dell'utopia politica auto-limitante, proposta da Cohen e Arato in *Civil society and political theory*, sembra davvero acquisire una nuova forza esplicativa e normativa: essa si incarna adesso nel maturo riconoscimento della configurazione duale della cosa pubblica. Auto-limitazione significa pertanto la raggiunta consapevolezza dell'esistenza di due piani, differenti ma complementari, dell'attività politica contemporanea. Da un lato, troviamo infatti il piano rappresentativo, composto specificamente dal complesso parlamentare e da quello amministrativo-esecutivo, entrambi articolati sull'impianto costituzionale dello Stato di diritto. Dall'altro, individuiamo invece la formazione di una cittadinanza attiva, configurante quasi 'un'entità sociale' autonoma, estremamente fluida, ma allo stesso tempo molto concentrata e consistente: la società civile democratica con il suo sistema di sfere pubbliche pluralistiche ed indipendenti. Secondo Petrucciani, la stessa nozione di sovranità popolare, alla luce di questa rinnovata consapevolezza teorica, acquisisce un nuovo e più articolato significato politico: per riaffermare la sua propria validità ideale, essa deve adesso emergere da un confronto diretto, e non eludibile, tra la dimensione pubblica istituzionale (*sistema politico*) e quella pubblica informale (*opinione pubblica*).

La sovranità popolare ha bisogno, per non disseccarsi, di entrambi questi due aspetti: la deliberazione formale in sedi istituzionalizzate da un lato, il dibattito largamente informale dell'opinione pubblica dall'altro<sup>60</sup>.

Questa formulazione della sovranità popolare rappresenta davvero una novità teorica fondamentale, che scompiglia in maniera irreversibile il quadro normativo delle concezioni 'classiche' del potere democratico: la visione liberale da un lato, e quella repubblicana dall'altro. La prima si riduce infatti ad una mera procedura elettorale, che stabilisce gli interessi e le opinioni cui si deve conferire la prioritaria rilevanza politica in sede parlamentare ed esecutiva.

<sup>58</sup> Ivi, p. 206.

<sup>59</sup> S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 152.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

Nella concezione liberale – scrive Privitera – abbiamo visto che il principio di sovranità si traduce nella rappresentanza di interessi costituiti nell'ambito sociale regolato dal mercato. Individui con interessi comuni si organizzano in gruppi e cercano di ottenere il massimo di influenza sulle decisioni politiche raccogliendo la massima quantità dei voti<sup>61</sup>.

Il modello liberale mira, in altri termini, ad un ideale di autolegislazione giuridica, mediata istituzionalmente dal principio della rappresentanza parlamentare. In questa concezione, la sfera dell'opinione pubblica esercita perciò soltanto una funzione di controllo.

Il paradigma repubblicano si presenta, al contrario, come un progetto politico più ambizioso; esso mira infatti a rivitalizzare l'ideale democratico classico: il governo del popolo su se stesso (autogoverno popolare).

Nel modello repubblicano la sovranità si costituisce come un dialogo del popolo sovrano con se stesso entro cui esso ha modo di formare la propria volontà politica. [...] La sfera politica non viene vista, come un sistema di regolazione pacifica di interessi privati, ma come il terreno di formazione e di realizzazione di concezioni etiche della vita<sup>62</sup>.

Entrambi le formulazioni teoriche, in realtà, sembrano parzialmente insufficienti proprio nel tentativo di descrivere l'irriducibile complessità del potere politico moderno. Ciascuna delle due manca infatti di comprendere nella propria specifica concezione l'elemento distintivo dell'altra e viceversa. Nella prospettiva liberale, la sovranità popolare viene infatti esercitata solo tramite la rappresentanza parlamentare. Essa presuppone perciò una separazione troppo rigida dell'arena pubblico/politica, abitata esclusivamente dai corpi legislativi, dal vissuto privato/sociale delle persone comuni. In quella repubblicana, la politica viene invece concepita come prassi di autodeterminazione etica dei cittadini. In questa tradizione, la totalità sociale viene quindi nuovamente riassorbita nell'attività politica (società civile = società politica): lo spazio pubblico della società civile si ricostruisce perciò come sfera immediatamente politica. Così facendo, si nega però proprio il moderno processo di differenziazione funzionale.

L'idea della comunicatività del potere, rielaborata da Habermas, si presenta come un tentativo di porsi al di sopra di queste due prospettive: essa si propone infatti di sintetizzare le loro più importanti intuizioni e scoperte teoriche. Il paradigma discorsivo avrebbe inoltre il merito di adeguarsi e spiegare più coerentemente proprio i mutamenti sociali della realtà contemporanea. Esso accoglie puntualmente le analisi sulla società differenziata e decentrata, ma mostra contemporaneamente di conosce-

<sup>61</sup> W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., pp. 90-91.

<sup>62</sup> Ivi, p. 91.

re pure la sua forza di innovazione politica e la sua capacità di iniziativa autonoma. Procedure democratiche istituzionalizzate e sfere pubbliche informali sono le figure principali che sintetizzano in maniera schematica, ma efficace, il suo contenuto più preciso. Habermas definisce «deliberativa» questa modalità di circolazione del potere: la politica deliberativa si configura allora come un «gioco di scambio che si viene a creare tra la formazione democraticamente costituita della volontà e un'informale formazione dell'opinione»<sup>63</sup>.

La formazione democraticamente 'costituita' dell'opinione e della volontà resta sempre dipendente dall'apporto di opinioni pubbliche informali che si generano – 'idealiter' – nelle strutture d'una sfera pubblica non manipolata<sup>64</sup>.

Il confronto esplicito e non eludibile tra il piano politico istituzionale (corpo parlamentare ed organo esecutivo) e quello 'non ufficiale' dell'opinione pubblica definisce perciò la nuova concezione della sovranità. Quest'ultima può così essere concepita come un rapporto politico aperto, in virtù della sua comprensione «comunicativamente fluidificata»: la relazione di sovranità si materializza adesso in discorsi politici che scaturiscono dall'interazione delle sfere pubbliche autonome della società civile con le deliberazioni formali delle assemblee legislative.

Questo potere comunicativo nasce dall'interazione che si crea tra una formazione della volontà istituzionalizzata come Stato di diritto, da un lato, e sfere pubbliche culturalmente mobilitate, dall'altro; queste ultime, a loro volta, poggiano sulle associazioni di una società civile egualmente separata sia dallo Stato che dall'economia<sup>65</sup>.

Il tratto caratteristico di questa rappresentazione del potere sembra andare individuato nel suo secondo, e più informale, aspetto: il riconoscimento della centralità delle sfere pubbliche «culturalmente mobilitate». Il loro luogo di formazione e di espressione più autentico è, secondo Habermas, proprio la moderna società civile, libera e pluralistica. Essa contiene infatti potenzialmente tutti quegli spazi del dibattito e della deliberazione comune in cui l'intervento attivo dei cittadini si può concretamente realizzare.

Qui la formazione dell'opinione [...] si compie in una rete aperta e 'inclusente' di sfere pubbliche subculturali che si sovrappongono l'una all'altra senza chiari confini temporali, sociali e di merito. All'interno del quadro garantito dai diritti fondamentali, le strutture di questa

<sup>63</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 365.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 356.

sfera pubblica pluralistica si formano in maniera più o meno spontanea. I flussi di comunicazione sono in linea di principio illimitati; essi penetrano attraverso sfere pubbliche 'messe in scena' da associazioni che rappresentano gli elementi informali della sfera pubblica generale. Questi flussi formano nel loro insieme un terreno 'selvaggio', mai interamente organizzabile dall'alto<sup>66</sup>.

Queste sfere pubbliche autonome e differenti consentono – secondo l'autore di *Fatti e norme* – «di percepire nuove situazioni problematiche in maniera più sensitiva, di condurre discorsi di autochiarimento in maniera più ampia ed espressiva, di articolare identità collettive e interpretazioni di bisogno in maniera più libera»<sup>67</sup>. Sono, innanzitutto, spazi sociali che si radicano immediatamente nel vissuto quotidiano dei cittadini comuni: per questa ragione, possono percepire meglio i contenuti problematici emergenti dai loro più disparati contesti di vita. Inoltre, garantiscono e promuovono l'elaborazione di discorsi pubblici informali, ponendo in stretta comunicazione individualità e gruppi di 'simili' altrimenti dispersi: questo fatto favorisce concretamente la formazione di nuove appartenenze comuni, depositarie di bisogni sociali finora sconosciuti e portatrici di visioni del mondo alternative. Tale processo di auto-riconoscimento collettivo può, infine, potenzialmente condurre alla nascita ed all'attivazione di nuove identità politiche: queste ultime, una volta costitutesi, possono poi influenzare l'agenda politica del sistema istituzionale, imponendo la trattazione delle proprie tematiche specifiche all'interno dello spazio pubblico generale.

Se fosse possibile sintetizzare con una formula matematica elementare le proprietà pertinenti alle sfere pubbliche subculturali, si potrebbero efficacemente rappresentare nella figura algebrica del trinomio; esse sarebbero, in altri termini, caratterizzabili come la somma articolata dei loro tre elementi fondamentali: a) percezione, b) comunicazione e, infine, c) attivazione. Con la locuzione di somma articolata (addizione complessa) suggeriamo l'idea della reciproca indipendenza di ciascuno dei fattori addizionabili: in altre parole, una sfera pubblica informale può aumentare il suo livello di percezione problematica dei temi quotidiani, senza accrescere il suo tasso di comunicazione intersoggettiva né quello di attivazione politica. Similmente, ci possono essere spazi collettivi dotati di livelli elevati di articolazione discorsiva dei problemi, ma incapaci di comprenderli nella loro più esatta configurazione e di renderli mobilitabili nella loro più incisiva formulazione politica. Infine, si possono sviluppare sfere subculturali provviste di alti gradi di partecipazione politica dei cittadini, ma quasi del tutto carenti negli aspetti dell'elaborazione problematica

<sup>66</sup> Ivi, p. 365.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

e della trasmissione interpersonale delle questioni sociali<sup>68</sup>. A parer nostro, un complesso di arene pubbliche periferiche, che sia capace di strutturarsi in maniera efficace, deve poter contenere e promuovere in misura equivalente tutte queste tre sue componenti costitutive. La loro maggiore o minore presenza può infatti direttamente determinare «il livello discorsivo della formazione dell'opinione nonché la qualità dei suoi risultati»<sup>69</sup>.

Si può tentare ora una prima, benché ancora parziale, risposta al quesito inerente la validità ideale degli ordinamenti democratici. Si può pensare infatti ad una sorta di 'relazione funzionale'<sup>70</sup> tra questo complesso delle sfere pubbliche autonome e differenti, impiantato su una moderna società civile, e la legittimità democratica del sistema politico istituzionale: il potere comunicativo promanante dalla sfera sociale razionalizzata può contribuire effettivamente a rafforzare la validità ideale di un ordinamento giuridico «post-convenzionale». Una società civile libera e pluralistica deve sostenere e rinnovare il contenuto normativo delle strutture politiche democratiche: maggiore è il potere discorsivo (e conflittuale) dei «sottopubblici» organizzati maggiore sarà il livello di fluidità comunicativa dello stesso sistema costituzionale. Quest'ultimo sarà, in altre parole, più continuamente esposto ai processi spontanei di informazione socia-

<sup>68</sup> Forniamo qui alcuni esempi di ciascuna delle tre categorie di sfera pubblica. Le associazioni religiose e di assistenza hanno elevati tassi di ricettività delle problematiche, livelli di comunicazione pubblica relativamente bassi e propositi politici quasi assenti. I mass media nel loro complesso rappresentano, invece, portali pubblici in grado di articolare e di comunicare in maniera efficace tutte le più importanti questioni sociali, ma difettano molto spesso nella loro rappresentazione; detengono, inoltre, livelli intermedi di politicizzazione, essendo formalmente vincolati dai principi di neutralità e di imparzialità, come definiti dal loro codice deontologico, e dai requisiti tecnici di strutturazione e di veicolazione della notizia. Infine, possiamo attingere direttamente ad un caso storico per osservare sfere pubbliche altamente politicizzate, ma carenti completamente nella proprietà degli altri due aspetti: i gruppi ideologizzati della sinistra (e della destra) extraparlamentare degli anni Settanta.

<sup>69</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 430.

<sup>70</sup> Traduciamo liberamente nel nostro lessico filosofico la nozione di 'funzione matematica': quest'ultima formalizza in termini logico-deduttivi una dipendenza funzionale tra due tipi differenti di variabili. Più precisamente, si tratta di costruire una formulazione teorico-analitica che ponga in relazione qualunque elemento  $x$  del dominio  $X$  con il corrispondente valore  $y$  del codominio  $Y$ : formalizzando  $y = f(x)$ . Possiamo quindi ipotizzare una dipendenza funzionale tra il 'complesso delle sfere pubbliche autonome e differenti' identificabile come l'insieme dei valori assunti dalla *variabile indipendente*, e la 'legittimità del sistema politico istituzionale' configurabile come la scala dei valori assumibili dalla variabile *dipendente*. Vorremmo pertanto dimostrare come il sistema delle sfere subculturali possa condizionare il livello di validità ideale dell'ordinamento democratico. Ci guardiamo bene dal suggerire l'idea della sussistenza di un rapporto deterministico: la società civile moderna non può infatti promuovere direttamente la convalida normativa delle istituzioni politiche. Crediamo, però, che una cittadinanza attiva e consapevole possa concretamente favorire ed incoraggiare processi di circolarità virtuosa tra la società civile 'non istituzionale' ed il suo specifico sistema politico.

le ed alle dinamiche *bottom-up* di cambiamento istituzionale. Habermas discute apertamente di questi specifici fenomeni quando spiega, in *Fatti e norme*, la 'circolazione' della sovranità popolare regolata come Stato di diritto. Lo studioso tedesco, accogliendo interamente il modello sociologico sviluppato da Bernhard Peters, ci presenta un movimento del potere incardinato concretamente sull'asse centro/periferia. Il centro circoscrive il luogo peculiare degli apparati politici istituzionali: i) amministrazione-esecutiva ii) apparato giudiziario iii) corpo parlamentare, e così via<sup>71</sup>. La periferia si configura invece come il territorio caratteristico della società civile propriamente detta. Quest'ultima, in un'accezione meramente compilativa, si può descrivere come quell'insieme sociale, composto dalle più svariate organizzazioni collettive, accomunate tuttavia dal carattere democratico, volontario e libero della loro struttura associativa. La Young suddivide poi queste medesime in tre distinte categorie sulla base degli scopi particolari che si propongono di perseguire; si possono così individuare associazioni (con finalità) private, altre (con finalità) civiche e, infine, altre ancora (con finalità) politiche<sup>72</sup>.

L'area periferica del sistema istituzionale, identificata nella società civile, libera e pluralistica, designa, secondo Habermas, proprio la fonte principale della validità ideale dell'ordinamento costituzionale.

[...] le decisioni vincolanti saranno legittime soltanto quando siano state controllate e dirette dai flussi comunicativi che, partendo dalla periferia, abbiano superato le 'chiuse idrauliche' dei procedimenti democratici e costituzionali posti all'ingresso del complesso parlamentare o dei tribunali (eventualmente anche all'uscita dell'amministrazione implementante). Solo così diventa impossibile al potere del complesso amministrativo [...] di autonomizzarsi contro il potere comunicativo generato nel complesso parlamentare<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Per una esaustiva elencazione dei complessi istituzionali del centro e della periferia si veda J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 421-426. Cfr. B. Peters, *Die integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt-Main 1993.

<sup>72</sup> I. M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., p. 158-163. La distinzione tra privato, civico e politico è legata strettamente al raggio di azione sociale cui si riferisce ogni singola organizzazione. Le 'private' si rivolgono a stesse: si attivano per la conservazione e per la riproduzione della propria attività specialistica (circoli culturali ed associazioni sportive). Le 'civiche' hanno invece un raggio di intervento più ampio: si rivolgono infatti esplicitamente alla società, promuovendo attività di alto valore culturale, simbolico o sociale (associazioni religiose, di volontariato, assistenziali, etc.). Infine, quelle 'politiche' hanno il dominio di azione sociale più esteso e più completo: intervengono infatti direttamente sull'ordinamento complessivo, promuovendo sia comportamenti strategici che comunicativi (partiti, sindacati, movimenti sociali).

<sup>73</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 423-424. Questa comunicazione *periferia* → *centro* è soltanto una delle due modalità di elaborazione dei problemi (e di trasmissione del potere), evidenziata dal modello di Peters. Esiste pertanto pure un'altra rappresentazione, che ha, al contrario, una direzione di scorrimento esat-

I flussi comunicativi provenienti dalla società civile organizzata rappresentano quindi, in questa particolare descrizione analitica (e normativa), gli elementi promotori della circolazione ufficiale del potere politico: essi devono tuttavia superare determinate «chiuse idrauliche», identificate con le procedure democratiche del sistema costituzionale, perché diventino effettivamente 'sostanza politica' convalidante. Questi flussi di opinioni informali possono davvero aspirare ad influenzare la sfera pubblica generale; ma perché ciò possa accadere, devono essere preliminarmente soddisfatte due importanti condizioni strutturali riguardanti la periferia sociale. Quest'ultima deve essere capace di agire efficacemente sull'arena istituzionale (I); inoltre, deve pure essere in grado di farlo assiduamente (II). Habermas considera più concretamente realizzabile proprio questa seconda condizione: in una realtà sociale sempre più complessa e differenziata aumentano le situazioni di crisi generalizzata, in ragione della reciproca intraducibilità dei sottosistemi funzionali; per questo motivo, «cresce un fabbisogno d'integrazione che [...] rende necessari processi accelerati di apprendimento»<sup>74</sup>. Pur condividendo interamente quest'ultima osservazione, non è impossibile neanche il concreto verificarsi della prima condizione strutturale: un contesto culturale post-convenzionale, ossia un universo sociale abitato da una molteplicità di sfere pubbliche indipendenti, può puntare sul serio ad influenzare il sistema politico istituzionale. Queste arene pubbliche informali si trasformano davvero in luoghi di produzione e di trasmissione delle opinioni politiche qualificate, se iniziano consapevolmente a riconoscersi (e costruirsi) come ambienti sociali caratterizzati da un'elevata capacità di percezione, di comunicazione e di attivazione delle questioni problematiche.

Quel che gli intellettuali hanno scoperto a partire dalle esperienze politiche degli ultimi anni è che le masse non hanno bisogno di loro per sapere; sanno perfettamente, chiaramente, molto meglio di loro, e lo dicono bene<sup>75</sup>.

tamente opposta: *centro* → *periferia*. Quest'ultima stabilisce la modalità ordinaria di circolazione del potere: 'Nel centro del sistema politico, la maggior parte delle operazioni scorre secondo procedure di routine. I tribunali emettono sentenze, le burocrazie preparano le leggi e istruiscono richieste formali, i parlamenti approvano leggi e bilanci, le centrali di partito conducono campagne elettorali [...]' (Ivi, p. 424). Pur essendo consapevoli del fatto che la maggioranza dei fenomeni politici si svolge in quest'ultima forma, la discuteremo solo parzialmente perché non risulta determinante ai fini del nostro discorso normativo. Qui siamo perciò primariamente interessati a sottolineare la direzione *periferia* → *centro*: quest'ultima, pur essendo meno comune, è rappresentata come la 'circolazione ufficiale'. Non neghiamo una certa difficoltà, da parte nostra, a conferirle l'attributo di 'ufficiale', una volta che si è appurato il suo carattere di 'straordinarietà'. Ma ci atterremo fedelmente alle traduzioni letterali di Habermas e Peters.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 425-426.

<sup>75</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., p. 109. Questa nuova consapevolezza teorica si configura come una vera e propria 'rivoluzione coper-

Queste tre proprietà distintive degli spazi pubblici non istituzionali sembrano esprimere realmente il «valore minimo della spontaneità sociale» dei processi formativi dell'opinione, cui Habermas fa esplicito riferimento in *Fatti e norme*, discutendo della capacità di intervento della zona periferica. Spontaneità sociale può significare, allora, 'proliferazione' di analisi critiche dell'esistente: a) *elaborazione* di visioni del mondo differenti, b) *diffusione* di discorsi pubblici alternativi e, infine, c) *attivazione* di rivendicazioni politiche innovative. Per queste ragioni, essa si presenta chiaramente come «una risorsa scarsa che non si lascia rigenerare o ingrandire come vogliamo»<sup>76</sup>. Non è pertanto possibile promuovere 'dall'alto' la sua riproduzione: se si manifestasse davvero come sostanza catturabile e riproducibile, non sarebbe certamente più se stessa, bensì qualcosa d'altro. Al contrario, possiamo semplicemente individuare le sedi più appropriate della sua autonoma coltivazione, favorendone così soltanto la maggiore circolazione; esse paiono identificabili nella molteplicità delle sfere pubbliche 'differenti' del mondo di vita razionalizzato.

In *Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy* (1997), Nancy Fraser offre una traduzione alternativa della moderna nozione di sfera pubblica mediante una critica radicale dell'esposizione habermasiana di *Storia e critica dell'opinione pubblica*. La Fraser nega la validità della ricostruzione proposta da Habermas, giu-

nica' nel campo delle dottrine democratiche radicali. La 'massa' è adesso padrona del 'proprio destino': produce verità autonome, crea organizzazioni e movimenti politici. Si esprime in soggettività indipendenti e fondamentalmente autorganizzate; non necessita, quindi, di intellettualità esterna né tanto meno di 'minoranze di professionisti' che indirizzino le 'giuste' opinioni e le 'buone' azioni politiche. Si confronti il passo foucaultiano appena citato con le famose parole d'ordine lanciate da Mao Tse-tung nel 1943 a Yan'an: 'Attingere alle masse e dare alle masse.' La distanza nella considerazione della 'massa' tra Foucault e Mao sembra davvero incolmabile. Mao stesso ci spiega in un suo testo il complesso significato di questo slogan: 'Questo significa: raccogliere le opinioni delle masse (sparse e disordinate) e portarle di nuovo (generalizzate e sistemate in seguito ad uno studio) tra le masse, propagandarle e spiegarle, farle diventare idee delle masse stesse, affinché le masse sostengano queste idee e le traducano in azione; e, in pari tempo, controllare attraverso l'azione delle masse la giustizia di queste idee. Quindi, bisogna di nuovo concentrare le opinioni delle masse e portarle di nuovo tra le masse, affinché queste le sostengano, e così via. Ogni volta, queste idee diventeranno sempre più giuste, più vitali, più razionali. Questo insegna la teoria marxista della conoscenza' (*Sui metodi di direzione*, in *Opere scelte di Mao Tse-tung*, Casa Editrice in Lingue Estere, Pechino 1973, vol. 3, cit. in V. Prashad, *Storia del Terzo Mondo*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2009, p. 63, nota 19).

<sup>76</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 426. Più precisamente, secondo Habermas, la qualità della spontaneità sociale si misura con l'esistenza di sfere pubbliche informali che siano espressamente 'ancorate in libere associazioni della società civile e inserite in modelli liberali della socializzazione e della cultura politica. In altri termini, esse dipendono dalla recettività (*Entgegenkommen*) di un mondo di vita razionalizzato' (*Ibidem*).

dicandola parziale, arbitraria ed analiticamente insufficiente. Secondo la filosofa femminista, Habermas avrebbe parlato esclusivamente di un tipo determinato di opinione pubblica: quello personificato dalla figura concreta del 'maschio bianco borghese'. Così facendo, si sarebbe però trascurato il racconto della coeva genesi e poi la successiva maturazione di altri pubblici critici e ragionanti, come quello dei proletari, delle donne, dei neri, e così via.

[...] there were a variety of ways of accessing public life and a multiplicity of public arenas. Thus, the view that women and blacks were excluded from 'the public sphere' turns out to be ideological; it rests on a class – and gender – biased notion of publicity, one that accepts at face value the bourgeois public was never *the* public<sup>77</sup>.

La Fraser ritiene infatti che proprio la loro peculiare attivazione abbia avuto un ruolo decisivo nel plasmare e nel costruire la stessa categoria generale di sfera pubblica. Quest'ultima dovrebbe così essere concepita come il prodotto articolato delle loro continue e persistenti relazioni conflittuali. La sua versione odierna non è, in altri termini, da interpretarsi come il punto di arrivo di una storia evolutiva 'progressista', fondata su principi di inclusione universalistica (Habermas); essa deve essere piuttosto immaginata come l'esito momentaneo di incessanti lotte culturali e politiche, giocate attorno a numerosi significati simbolici, a molteplici visioni del mondo ed a differenti stili discorsivi.

Moreover, not only was there always a plurality of competing publics but the relations between bourgeois publics and other publics were always conflictual. Virtually from the beginning, counterpublics contested the exclusionary norms of the bourgeois public, elaborating alternative styles of political behaviour and alternative norms of public speech. Bourgeois publics, in turn, excoriated these alternatives and deliberately sought to block broader participation<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> N. Fraser, *Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy*, in *Justice interruptus: critical reflections on the 'Postsocialist condition'*, Routledge, London 1997, p. 75.

<sup>78</sup> *Ibidem*. Habermas non nega totalmente l'esistenza di altre sfere pubbliche. Il pensatore tedesco corregge infatti la sua narrazione originaria, riconoscendo, nella prefazione della versione inglese di *Storia e critica dell'opinione pubblica (The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*, 1989), l'esistenza di altri pubblici. Fraser ritiene che questo riconoscimento non sia sufficiente: ciò che Habermas non comprende è la centralità della loro reciproca interazione nel corso degli ultimi due secoli. Proprio questa continuata relazione conflittuale avrebbe infatti generato lo spazio pubblico generale: 'although Habermas acknowledges that there were alternative public spheres, he assumes that it is possible to understand the character of the bourgeois public by looking at it alone, in isolation from its relations to other, competing publics. This assump-

Se accogliamo questa ricostruzione storica alternativa del concetto di sfera pubblica, allora dovremo pure rileggere il suo ruolo e ridefinire la sua traduzione corrente. Non potremo infatti più riferirci ad essa declinandola al singolare; essa si mostra adesso in un'irriducibile complessità di voci 'dissonanti', divenendo un luogo profondamente pluralistico ed aperto costantemente al mutamento culturale: da universo coeso e unitario sembra così quasi trasfigurarsi in 'multiverso' plurale e differente. Possiamo quindi raffigurare la nuova dimensione pubblica 'come un sovrapporsi e un intersecarsi di spazi di confronto e di dibattito' tra soggettività alternative, ma in costante relazione di scambio. Essa è costituita da molteplici contesti sociali e sottoculturali nei quali «identità diverse si possono narrare e ascoltare reciprocamente»<sup>79</sup>, ma pure aprirsi a rapporti di conflittualità radicale. La Fraser stessa ci introduce così ad una sorta di «alternativa del moderno»: ci suggerisce infatti l'idea dell'esistenza di una pluralità di «contropubblici subalterni», forniti di proprie identità culturali, di proprie interpretazioni del mondo e di propri stili linguistici.

The history records that members of subordinated social groups – women, workers, peoples of color, and gays and lesbians – have repeatedly found it advantageous to constitute alternative publics. I propose to call these *subaltern counterpublics* in order to signal that they are parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counterdiscourses, which in turn permit them to formulate oppositional interpretations of their identities, interests, and needs<sup>80</sup>.

I vissuti personali e collettivi degli 'aderenti' a questi contropubblici appaiono come la fonte principale di procreazione del valore della spontaneità sociale<sup>81</sup>. Quest'ultimo, raggiunto un certo 'livello' di concentrazione, si connette opportunamente con le procedure comunicative delle sfere pubbliche non istituzionali per mettere in moto il processo di circolazione straordinaria dell'influenza politica e culturale. Una forte presenza di simili arene informali contribuisce concretamente alla diffusione

tion is problematic. In fact, as I shall demonstrate, an examination of the bourgeois public's relations to alternative counterpublics challenges the liberal model of the bourgeois public sphere' (ivi, p. 94, nota 9).

<sup>79</sup> D. Spini, *La società civile postnazionale*, cit., p. 148 e p. 201.

<sup>80</sup> N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., p. 81.

<sup>81</sup> Una riflessione parzialmente simile la sviluppa pure lo stesso Habermas quando afferma che «[...] la sfera pubblica può adempiere la sua funzione di percepire e tematizzare i problemi sociali complessivi solo quando nasce dai nessi di comunicazione dei *potenziali interessati*» (J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 432). Poco più avanti, inoltre, può aggiungere ancora più chiaramente: «In ultima istanza, la rete associativa (della società civile, ndr) può affermare la sua autonomia e salvaguardare la sua spontaneità solo quand'è in grado di appoggiarsi ad un maturo pluralismo di subculture, forme di vita e visioni del mondo» (ivi, p. 437).

di processi tipici di «contestazione discorsiva»<sup>82</sup>; ossia di situazioni di vita pubblica caratterizzate da un grado elevato di fluidificazione comunicativa e, quindi, capaci di rovesciare radicalmente il circuito ordinario di trasmissione del potere politico.

Un alto livello di spontaneità sociale può essere considerato, per chi scrive, come la condizione strutturale principale per l'affermazione dell'esercizio «ufficiale» della sovranità politica: quella regolata come Stato di diritto. Abbiamo infatti ipotizzato come la spontaneità si rigeneri autonomamente all'interno degli spazi pubblici alternativi; non solo, abbiamo pure compreso come essa si riproduca più rapidamente nelle loro stesse dinamiche di interazione conflittuale. Vorremmo qui brevemente ribadire l'importanza di questi contropubblici differenti alla luce della dottrina deliberativa; essi definiscono propriamente la base del rapporto di comunicazione *bottom-up*<sup>83</sup>: vanno perciò concepiti come arene collettive in stato di temporanea mobilitazione, promuoventi identificazione comune, dediti alla produzione di forza politica (intesa in senso arendtiano), di sapere culturale e di relazione sociale. Sostenere un ideale democratico deliberativo significa allora garantire una loro formazione indipendente e, soprattutto, una loro più ampia diffusione. Assicurarne una costruzione non manipolata indica, innanzitutto, la capacità del 'pubblico' mobilitato di influenzare direttamente la volontà del legislatore costituzionale: su quest'ultimo deve essere esercitata una tale pressione sociale in grado di 'costringerlo' a rafforzare e ad accrescere tutto l'insieme dei diritti comunicativi. Appoggiare una forte espansione delle sfere pubbliche non istituzionali significa, inoltre, rendere i diritti di libertà discorsiva realmente esigibili, constatando il fatto che questi ultimi si trovano prima di tutto «sulla carta e quindi nulla valgono se non sono sorretti da rapporti di forza favorevoli»<sup>84</sup>.

Ripetiamolo ancora una volta: l'effettivo radicamento di questi spazi pubblici informali all'interno della società civile democratica incentiva

<sup>82</sup> N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., p. 82.

<sup>83</sup> Ci sentiamo qui in dovere di specificare che cosa intendiamo con flusso comunicativo bottom-up: esso si origina da un processo di parziale convergenza tra differenti interpretazioni del mondo espresse a livello sociale. Più in particolare, facciamo nostra l'idea di 'allineamento degli schemi interpretativi' proposta da Snow (*Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation*, 1986) ed evidenziata pure da Donatella della Porta e Mario Diani in *I nuovi movimenti sociali*: ogni volta che si realizza «un allineamento degli schemi interpretativi tra gli attori di movimento e la popolazione che essi intendono mobilitare» (D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, cit., p. 89) si attiva una partecipazione diffusa che contribuisce ad aumentare i modi e le occasioni di influenza politica (da parte dei cittadini comuni stessi). Più avanti approfondiremo la nozione di schema interpretativo.

<sup>84</sup> P. Chiantera-Stutte, *Anarchici noglobal e Black Bloc: due diverse espressioni dell'anarchismo o due movimenti*, in P. Ceri (a cura di), *La democrazia dei movimenti. Come decidono i noglobal*, cit., p. 137, nota 9.

apertamente l'espressione della modalità di circolazione ufficiale del potere politico *periferia/centro*, invertendo in tal modo il processo di comunicazione ordinaria *centro/periferia*.

In questi casi la percezione dei problemi e le situazioni conflittuali si radicalizzano in maniera antagonistica, l'arco dell'attenzione si allarga, mentre nella dilatata sfera pubblica vengono a scatenarsi soprattutto gli aspetti normativi dei problemi focalizzati. La pressione dell'opinione pubblica spinge allora all'impiego di una modalità straordinaria: quella che per la circolazione del potere favorisce la regolamentazione tipica dello Stato di diritto e risveglia forme di sensibilità verso «*responsabilità politiche costituzionalmente attribuite*»<sup>85</sup>.

Il «potere comunicativo della democrazia difficile» si condensa quindi nella capacità della sfera sociale organizzata, articolata nell'insieme dei suoi contropubblici alternativi, di influenzare direttamente le procedure istituzionali dello Stato liberaldemocratico: il momento legislativo-parlamentare ed il momento amministrativo-esecutivo. In altri termini, la circolazione ufficiale (straordinaria) del potere politico regolato come Stato di diritto si realizza ogni volta che la società civile democratica riesce a condizionare intensamente i processi discorsivi della statuizione giuridica e gli esiti potestativi del provvedimento esecutivo.

<sup>85</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 424.



## CAPITOLO 5

### APPUNTI PER UNA NUOVA SOCIETÀ CIVILE

In America, per gli spezzoni politicamente più tradizionalisti del movimento degli anni Sessanta, le molteplici sperimentazioni culturali che, in quel periodo, si spingevano oltre i limiti del lecito, erano stigmatizzate come una grave distrazione dalle 'vere' lotte politiche ed economiche. Quello che non erano in grado di capire era che *proprio le sperimentazioni meramente 'culturali' erano capaci di produrre notevolissimi effetti politici ed economici*<sup>1</sup>.

#### 1. Forza e debolezze del paradigma habermasiano

Nello sforzo di ricostruire 'selettivamente' la dimensione normativa della società civile, ci siamo confrontati con due rilevanti questioni teorico-analitiche: ci siamo interrogati sul significato più profondo delle sue relazioni fondamentali con il piano politico-statuale, da un lato, e con quello economico-privato, dall'altro. Per dipanare il primo nodo problematico, ci siamo soffermati sulle ricerche teoriche che investigavano la potenziale dicotomia Stato/società civile: Koselleck («il regno della critica») e, ancor di più, Habermas («un pubblico di privati cittadini») ci hanno suggerito l'idea della formazione di uno spazio sociale non statale, constatandone la contrapposizione polemica al potere assoluto del sovrano. La società civile si presenta come un complesso di arene pubbliche informali (circoli culturali, club letterari, associazioni civiche e poi politiche), popolate da un esiguo numero di cittadini comuni, che condividono però lo status generale borghese (proprietà) ed alti livelli di educazione (cultura). La sfera pubblica borghese, diretta emanazione di questa 'selezionata' società civile, si auto-comprende davvero come spazialità critica e ragionante: essa diviene infatti il territorio preferito di manifestazione dell'opinione pubblica qualificata e, in talune concezioni radicali, perfino quello di formazione della volontà politica comune.

Più complicata si mostra, invece, la storia concettuale del secondo rapporto, quello intercorrente tra società civile e momento economico. In questa accezione alternativa, la prima dimensione viene sussunta direttamente dalla sfera dei rapporti di produzione; dicendo altrimenti, la società civile viene intesa fondamentalmente come «società borghese»

<sup>1</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 257.

(*bürgerliche Gesellschaft*), nel senso specifico di sistema economico del lavoro sociale e dello scambio delle merci. Ferguson e Smith, solo per fare qualche nome, ma soprattutto Hegel e poi Marx la concepiscono perciò come l'universo delle relazioni oggettive: organizzazione della civilizzazione materiale (Ferguson), struttura (Marx), sistema dei bisogni (Hegel). Quest'ultimo, dal canto suo, complessifica in parte questa interpretazione 'economicista', offrendoci una rappresentazione più articolata; nel suo modello di spiegazione triadica, infatti, la società civile viene scomposta in tre distinti sottomomenti: a) sistema dei bisogni b) amministrazione della giustizia c) polizia e corporazioni. Utilizzando l'interpretazione di Cohen e Arato, abbiamo individuato alcuni aspetti caratteristici dell'ultimo elemento, evidenziando la componente dei corpi intermedi (corporazioni). Essi detengono molteplici funzioni positive, in senso lato, 'politiche': promuovono, infatti, alti livelli di partecipazione diffusa e garantiscono l'effettivo esercizio delle libertà umane, auto-comprendendosi potenzialmente come «palestra dell'universale». Conservano, inoltre, una logica di azione conflittuale, ma sono allo stesso tempo interessati a favorire processi di integrazione sociale.

Grazie all'innovativo apporto di Gramsci si è potuta afferrare la natura singolare di queste associazioni e, soprattutto, la dinamica delle loro relazioni reciproche. Il pensatore sardo rovescia radicalmente l'impostazione logica marxiana, espungendo la società civile dal momento strutturale per collocarla esplicitamente in quello sovrastrutturale, cui viene adesso riconosciuto un ruolo esplicativo molto importante. La sovrastruttura si trasforma infatti da componente secondaria e subordinata in componente prioritaria e subordinante, che agisce attivamente sullo stesso livello delle relazioni oggettive. La società civile gramsciana, in altre parole, non va più identificata con i rapporti economici di produzione (Marx), ma, per dirla con Bobbio, va meglio precisata come «tutto il complesso delle *relazioni ideologico-culturali*»<sup>2</sup>. Gramsci 'emancipa' definitivamente questo concetto dal piano economico per posizionarlo in una dimensione autonoma, distinta sia dallo Stato che dal mercato. Il suo modello teorico si basa quindi su una netta distinzione funzionale tra i tre momenti pubblici della vita contemporanea: sistema politico, sistema economico e società civile. I primi due procedono disponendo di meccanismi d'intervento imperativi; il terzo opera, invece, impostando azioni di influenza e di persuasione.

Habermas precisa ulteriormente questa ripartizione, accogliendo in modo esplicito un'interpretazione dualistica del reale: da un lato, troviamo così i sottosistemi funzionali con la loro logica di condotta imperativa, articolata su ferrei codici di regolazione; dall'altro, individuiamo, invece, il mondo vitale con le sue relazioni interattive potenzialmente non coercitive, impiantate su un sapere sociale di carattere post-convenzionale. Lo schema interpretativo habermasiano va poi oltre questa singola dicoto-

<sup>2</sup> N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, cit., p. 49.

mia strutturale, includendo un'ulteriore distinzione concettuale. Esso si presenta, infatti – come sottolineano Cohen e Arato – in una forma più complessa ed allo stesso tempo più completa rispetto a quella gramsciana. Più complicata in quanto incrocia due diverse dimensioni esplicative, inserendo accanto alla distinzione *System/Lifeworld* quella *Public/Private*: si ottiene così un'analisi sociale articolata su quattro differenti piani istituzionali (e non più tre); ma pure più esaustiva in virtù proprio dell'inserimento della biforcazione pubblico/privato: quest'ultima va infatti direttamente ad interagire con la distinzione funzionale sistema/mondo vitale (Tabella 1<sup>3</sup>).

	Public	Private
System	<i>Political subsystem or 'State'</i>	<i>Economic subsystem</i>
Lifeworld	<i>Public sphere</i>	<i>Private sphere</i>

Secondo Cohen e Arato, in tal modo si ottengono due importanti vantaggi analitici. In primo luogo, si evita il manifestarsi di processi di fusione sociale tra la dimensione sistemica e quella del mondo di vita. Questa schematizzazione di derivazione luhmanniana elude le potenziali istanze di «de-differenziazione», suggerendo un incremento dell'autonomia e dell'interdipendenza tra le distinte aree funzionali. Come abbiamo visto precedentemente, il pericolo non si concretizza tanto nella distruzione della società civile col suo riassorbimento nel livello burocratico-statuale, bensì nella frammentazione radicale della società differenziata: i sistemi autopoietici non sono infatti più capaci di generare alcun lessico comune che traduca universalmente tutti i diversi codici linguistici. Più verosimilmente, la società civile rischia casomai di scomparire davanti all'emergere

<sup>3</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 431. Con questa più complessa classificazione Habermas modifica parzialmente il significato della sua precedente nozione di sfera pubblica. Quest'ultima non è infatti più considerata una sfera di mediazione tra la società civile e lo Stato (come in *Storia e critica dell'opinione pubblica*, 1962): adesso risulta direttamente impiantata dentro il mondo di vita, con cui i sottosistemi funzionali stabiliscono relazioni strutturali mediate dal potere e dal denaro. «Unlike the model of *Strukturwandel*, in the present context the public and private spheres are seen not as mediations but as spheres within the lifeworld with which economy and State can have input-output relations structured exclusively in terms of interchanges of money and power, which also structure State-economy relations» (ivi, p. 430). Le implicazioni logiche e politiche di questo cambiamento appaiono rilevanti: la sfera pubblica (politica) non è infatti più identificabile con il corpo legislativo (Hegel), diventato ormai parte integrante della 'macchina sistemica', ma va invece apertamente individuata nello stesso corpo sociale. Essa (ma dovremmo declinarla al plurale) poggia interamente sulle strutture discorsive della società civile, veicolando in modo esplicito i suoi contenuti problematici. Si presenta, quindi, chiaramente come un canale comunicativo *bottom-up*, uno spazio extraistituzionale teoricamente non ricattabile.

di questa irriducibile complessità istituzionale, piuttosto che dissolversi dinanzi all'improbabile ritorno di una realtà sociale indifferenziata. In secondo luogo, questa classificazione quadridimensionale permette un maggiore approfondimento del complesso delle relazioni strutturali tra società civile, Stato e mercato. Ci sono infatti adesso due classi di dicotomie tra pubblico e privato: una che si situa al livello dei sottosistemi (Stato/economia), un'altra che si situa invece al livello del mondo di vita (sfera pubblica/famiglia). A questa doppia distinzione concettuale corrisponde così un doppio significato delle nozioni di pubblico e privato: esiste un piano pubblico della dimensione sistemica (sistema politico o Stato) così come un piano pubblico di quella sociale (sfera pubblica); esiste un piano privato della prima (mercato) così come un piano privato della seconda (sfera privata o famiglia). Si assiste perciò ad una complessificazione del quadro strutturale: i legami biunivoci tra gli elementi delle singole coppie pubblico/privato (Stato/mercato, sfera pubblica/famiglia) non rappresentano le uniche relazioni interistituzionali. Si possono, al contrario, individuare nessi comunicativi pure tra i medesimi elementi dei diversi raggruppamenti istituzionali (Stato ↔ sfera pubblica, mercato ↔ famiglia): la sfera privata della famiglia si collega così al sistema economico e viceversa. La sfera pubblica della società civile si connette, invece, al sistema politico e viceversa. La stessa Fraser, d'altro canto, sembra riconoscere la validità della spiegazione multidimensionale, evidenziando i flussi di potere e di denaro che si stabiliscono tra i quattro elementi del modello habermasiano:

The family is linked to the (official) economy by means of a series of exchanges conducted in the medium of money: it supplies the (official) economy with appropriately socialized labor power in exchange for wages, and it provides appropriate, monetarily measured demand for commodified goods and services. Exchanges between family and (official) economy, then, are channelled through the 'roles' of worker and consumer. Parallel exchange processes link the public sphere and the State system. These, however, are conducted chiefly in the medium of power: loyalty, obedience, and tax revenues are exchanged for 'organizational results' and 'political decisions.' Exchanges between public sphere and State, then, are channelled through the 'role' of citizen and, in late welfare State capitalism, that of client<sup>4</sup>.

La dicotomia pubblico/privato non opera quindi solo al livello dei 'sistemi' (Stato/mercato), ma anche al livello del mondo di vita (sfera pubblica/famiglia). Inoltre, ciascuna singola unità di esse si collega direttamente alla sua 'omonima' unità dell'altra distinzione e viceversa.

<sup>4</sup> N. Fraser, *What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender*, cit., p. 123.

Moreover, each of these public/private separations is coordinated with the other. One axis of exchange runs between private system and private lifeworld sphere, that is, between (official) capitalist economy and modern restricted nuclear family. Another axis of exchange runs between public system and public lifeworld sphere, or between State administration and the organs of public opinion and will formation<sup>5</sup>.

L'utilità di questo modello esplicativo aumenta ancora di più nel momento in cui passiamo dall'analisi dei suoi rapporti 'statici' a quella dei suoi rapporti 'dinamici'; la schematizzazione habermasiana fornisce infatti pure un efficace strumento di spiegazione dei movimenti di interazione tra le varie componenti istituzionali. Le trasformazioni strutturali non possono coinvolgere contemporaneamente tutte e quattro le dimensioni sociali: in tal caso, ci troveremmo infatti davanti a derive politiche di natura autoritaria e/o totalitaria<sup>6</sup>. Nelle società democratiche, l'amministrazione politica può decidere di intervenire o meno sulla dimensione economica: statalizzazione (pubblico) → liberalizzazione (privato). Similmente, la sfera pubblica generale può 'decidere' di tematizzare o meno i vari contenuti problematici emergenti dalle sfere private. Possiamo così distinguere tra diversi processi di pubblicizzazione e di privatizzazione: Cohen e Arato espongono molto chiaramente i contenuti precisi di questi andamenti, liberando in tal modo il campo da possibili confusioni concettuali.

The two sets of public and private dichotomies, one at the level of subsystem (State/economy) and one at the level of civil society (public sphere/family), allow a distinction between two meanings of privatisation and 'publicization.' As a result, state intervention into the economy is not automatically equivalent to State penetration of the private sphere, any more than economic liberalization must logically mean the erosion of public and private spheres. Conversely, given the two meanings of 'private,' unlike the case of the dichotomous model

<sup>5</sup> Ivi, p. 124.

<sup>6</sup> Uno Stato che intervenisse massicciamente nelle sfere private (rapporti economici e rapporti privati-familiari) ed allo stesso tempo in quelle pubbliche (rapporti politici e rapporti sociali) non si potrebbe certamente definire democratico: esso starebbe, al contrario, avviandosi verso una deriva autoritaria e/o totalitaria. La Arendt, in *Le origini del totalitarismo*, descrive molto approfonditamente queste dinamiche: «Lo Stato totalitario per un verso distrugge tutte le relazioni umane ancora sopravvissute all'eliminazione della sfera pubblica politica. Per l'altro verso, costringe gli individui completamente isolati e abbandonati a se stessi ad impegnarsi nuovamente in iniziative politiche (anche se ovviamente non si tratta d'un vero e proprio agire politico)» (H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt/M. 1955; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967; cit. in J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 438).

of State and society, the withdrawal of the State here need not be to the benefit of the expansion of the private economy, and the limitation of the private economy need not be seen merely as the other side of the growth of State intervention<sup>7</sup>.

‘Statalizzazione’ significa allora intervento normativo nella sfera privata economica, ma non ‘occupazione legislativa’ dello spazio della vita familiare. Similmente, ‘liberalizzazione’<sup>8</sup> significa rimozione delle restrizioni giuridiche statali dal campo dei rapporti economici. Inoltre, il ritiro dello Stato non comporta necessariamente l’immediato avanzamento delle logiche di mercato. Così come la limitazione di queste ultime non implica l’invasione totale dell’apparato burocratico-amministrativo nella sfera dei rapporti sociali. Pur avendo riportato in termini solo parziali alcune delle proprietà più sintomatiche del nuovo schema habermasiano, possiamo comunque ribadirne brevemente l’utilità reale: esso ci aiuta infatti a chiarire meglio le molteplici trasformazioni della società differenziata, restituendo un maggiore grado di complessità al quadro strutturale delle sue relazioni globali.

Habermas stesso, tuttavia, non nasconde una certa difficoltà nel comprendere pienamente i fenomeni sociali del tardo capitalismo. Il loro manifestarsi fa risaltare infatti alcuni aspetti contraddittori ed un po’ forzati del suo paradigma dualistico: essi mettono parzialmente in crisi la ripartizione funzionale tra piano pubblico e piano privato. Nuovi settori pubblici (statali) occupano stabilmente porzioni importanti della sfera privata (economica), delineando la peculiare articolazione istituzionale del welfare State. Quest’ultimo può essere inteso come una realizzazione politica di parte statale tesa alla gestione delle (numeroso) crisi di sviluppo del sistema economico. Il suo prodotto più significativo, il complesso dei diritti sociali, può allora essere considerato in maniera ambivalente: da un lato, infatti, i diritti sociali limitano il potere delle forze economiche nei luoghi di lavoro e di privatezza; dall’altro, possono però mettere potenzialmente in pericolo le stesse libertà pubbliche e private dei cittadini. Gli strumenti materiali associati a questi nuovi istituti giuridici (ingerenze amministrative ed erogazioni monetarie) possono davvero inibire l’autonomia individuale e sociale delle persone, rendendo queste ultime totalmente dipendenti dagli interventi delle burocrazie e degli amministratori pubblici. Come sottolinea Nancy Fraser:

<sup>7</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., pp. 430-431.

<sup>8</sup> ‘Liberalizzazione’ può, inoltre, significare pure una riduzione delle restrizioni normative nel campo della vita sociale ed individuale. Pensiamo ai casi di legalizzazione del divorzio, dell’aborto e delle droghe leggere. La liberalizzazione (o l’intervento legislativo) si gioca qui direttamente sul terreno della vita personale: i due processi di deregolamentazione (economica e sociale) sono però assolutamente distinti. Il primo riguarda una relazione tra sistemi, il secondo un (non) intervento sul mondo vitale.

This means [...] disempower clients, rendering them dependent on bureaucracies and 'therapeutocracies' and preempting their capacities to interpret their own needs, experiences, and life problems<sup>9</sup>.

Questi nuovi dispositivi istituzionali si ripercuotono di fatto su entrambe le sfere del mondo vitale: quest'ultime si ritrovano più strettamente legate (e dipendenti) alle due corrispettive dimensioni funzionali. Nella sfera pubblica generale si assiste così al declino inesorabile della figura attiva del cittadino, sostituita dalla condizione passiva e un po' parassitaria del cliente (del welfare State). Quest'ultimo diviene infatti il diretto fruitore dei numerosi servizi sociali promossi dallo Stato: assistenza sanitaria, istruzione pubblica, provvedimenti giuridici e finanziari finalizzati alla tutela del lavoro, protezione legale delle figure familiari più deboli, attività di sostegno per gli indigenti e di cura per gli anziani, e così via. Nella sfera privata cresce, invece, in modo esponenziale l'importanza della dimensione del consumo (e quindi dello status di consumatore) e delle relazioni mercificate, che vanno in parte a scalfire le situazioni di spontaneità sociale ed i rapporti intersoggettivi non coercitivi. Sotto l'ambivalente pressione dei due sistemi funzionali il mondo di vita appare trasformarsi: i provvedimenti assistenziali promossi dal welfare State da un lato, e la mercificazione della vita sociale dall'altro, possono davvero configurarsi come forme di 'intrusione' e di 'attacco' al cuore istituzionale del *lifeworld*. I due 'media' sistemici, potere e denaro, penetrano profondamente le sue strutture sociali, generando i fenomeni tipici della sua «colonizzazione interna». Come afferma la stessa Fraser:

Money and power cease to be mere media of exchange between system and lifeworld. Instead, they tend increasingly to penetrate the lifeworld's *internal* dynamics. The private and public sphere cease to subordinate (official) economic and administrative systems to the norms, values, and interpretation of everyday life. Rather, the latter are increasingly subordinated to the imperatives of the (official) economy and administration<sup>10</sup>.

Il modello di spiegazione habermasiano pare così imbattersi in alcune contraddizioni logiche che non possono essere risolte facilmente: se adottato strettamente, sembrerebbe addirittura sconfessare gli stessi interventi amministrativi volti alla promozione dei diritti sociali ed all'assistenza delle fasce più deboli della popolazione. Questi provvedimenti potrebbero davvero essere interpretati come intromissioni illecite del mondo vitale. Secondo la Fraser, aderendo a questo schema esplicativo non si compren-

<sup>9</sup> N. Fraser, *What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender*, cit., p. 130.

<sup>10</sup> Ivi, p. 131.

dono a pieno alcuni punti deboli dello sviluppo sociale contemporaneo. Habermas manca infatti totalmente della capacità di cogliere il 'sotto-testo di genere' presente in molti dei suoi processi e delle sue istituzioni fondamentali: la divisione sessuale del lavoro, della politica e della famiglia. Di conseguenza, rischia davvero di fornire una visione assolutamente apologetica della modernizzazione capitalistica e della società esistente. La filosofa femminista muove perciò alcune pesanti critiche al paradigma habermasiano, mettendo seriamente in discussione la sua concezione dualistica. In modo particolare, vengono attaccate le due premesse teoriche principali:

- a. La divisione 'naturale' tra *riproduzione simbolica* e *riproduzione materiale* della società.
- b. La dicotomia tra contesti di azione *integrati socialmente* e contesti di azione *integrati sistemicamente* declinata in termini di 'differenza assoluta'.<sup>11</sup>

Per quanto attiene al primo punto, la Fraser critica apertamente la distinzione tra mondo vitale e sistemi. Il primo si presenta come il dominio specializzato nella riproduzione simbolica della società: le sue strutture istituzionali si occupano della socializzazione personale (famiglia), della formazione della solidarietà sociale (sfera pubblica) e, infine, della trasmissione culturale. I secondi sono, invece, fundamentalmente orientati alla riproduzione materiale: uno è finalizzato alla riproduzione della struttura economica (economia capitalistica), l'altro, al contrario, a quella politica (moderno Stato amministrativo). Tutti e quattro i settori istituzionali (mondo vitale: famiglia e sfera pubblica, *sistemi*: economico e politico) incorporano però al loro interno sia funzioni di riproduzione materiale che funzioni di riproduzione simbolica. Nancy Fraser ritiene perciò che si debba davvero superare questa dicotomia strutturale: bisogna ricostruire un paradigma teorico che riconduca espressamente le due dimensioni istituzionali (*sistemi* e *lifeworld*) all'interno di un'unica prospettiva di analisi.

<sup>11</sup> Facciamo qui ampio uso di una sezione del testo della Fraser (cfr. *The social-theoretical framework: a feminist interrogation in What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender*, cit., pp. 114-122) per sviluppare queste critiche allo schema dualistico habermasiano: in essa viene infatti presentata una traduzione alternativa delle sue due premesse teoriche principali. Da un lato, ci viene suggerita l'idea di un'interpretazione 'pragmatico-contestuale' della distinzione tra riproduzione materiale e riproduzione simbolica, che sostituisce così quella 'naturale' (habermasiana). Dall'altro, ci viene consigliato di accogliere una diversa lettura della dicotomia tra contesti di azione integrati socialmente e contesti di azione integrati sistemicamente. Quest'ultima dovrebbe essere intesa in termini meno 'assoluti': non esistono infatti due sistemi di azione totalmente separati, ma soltanto due diversi sistemi di azione che, pur condividendo le stesse proprietà sociali, le possiedono in gradi di intensità differenti («differenza in gradi»). Secondo noi, questa rilettura critica della Fraser risulta già sufficiente per correggere le principali aporie del sistema habermasiano.

Non esistono due componenti funzionali distinte, ma piuttosto due forme di attività umana profondamente interconnesse che fondano così un'unica formazione sociale. Questa nuova cornice concettuale si adatterebbe pienamente alla comprensione della moderna istituzione familiare: essa è un luogo sia di riproduzione simbolica che materiale. Occuparsi della cura, della crescita e dello sviluppo dei bambini (*childrearing*) non è mai un impegno esclusivamente 'simbolico', esso comprende pure un'attività di carattere materiale.

I claim – scrive la Fraser – that it is not the case that *childrearing* practices serve symbolic as opposed to material reproduction. Granted, they comprise language teaching and initiation into social mores – but also feeding, bathing, and protection from physical harm. Granted, they regulate children's interactions with other people – but also their interaction with physical nature [...]. In short, not just the construction of children's social identities but also their biological survival is at the stake – and, therefore, so is the biological survival of the societies they belong to. Thus, *childrearing* is not per se symbolic reproduction activity; it is equally and at the same time material reproduction activity. It is what we call a 'dual aspect' activity<sup>12</sup>.

Secondo la studiosa femminista, concepire l'attività di *childrearing* come mera riproduzione simbolica è un'operazione intrinsecamente ideologica: essa legittima infatti la separazione istituzionale tra la sfera intima del lavoro familiare e quella ufficiale del lavoro pagato. In questo modo, si giustifica la subordinazione materiale della donna nei confronti dell'uomo ed il suo confinamento definitivo in un territorio di vita separato: il «foculare domestico» Pure la famiglia deve perciò essere considerata un luogo del lavoro sociale, per quanto difficilmente misurabile e quindi non del tutto riconoscibile. Riproduzione materiale e riproduzione simbolica non si possono quindi distinguere nettamente, poiché entrambi intervengono, sebbene a diversi gradi di intensità, sul piano sociale e su quello sistemico<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 115-116.

<sup>13</sup> Considerando la famiglia un luogo di attività sociale duale ('dual aspect activity'), la Fraser entra parzialmente in contraddizione con quanto affermato in precedenza: la filosofa americana manifesta infatti la volontà di superare questa dicotomia (materiale/simbolico) che sembra alimentare un'ideologia fonte di nuove forme di emarginazione, di oppressione e di disuguaglianza. Nel criticare la famiglia mononucleare borghese pare, tuttavia, parzialmente servirsi e, quindi, riproporre lo schema concettuale habermasiano. In altre parole, se viene negata la ripartizione dualistica dell'attività sociale, perché poi riprenderla per descrivere il lavoro familiare, presentandolo come attività dall'aspetto duplice? Appare logicamente più coerente la posizione teorica di alcuni filosofi ed economisti neomarxisti italiani: Negri, Vercellone e Marazzi (*Il posto dei calzini*, 1999; *Capitale & linguaggio*, 2001), solo per fare qualche nome. Questi ultimi ritengono che siamo arrivati ad una terza fase del capitalismo (dopo quello manifatturiero ed industriale): quella

Per quanto riguarda, invece, la dicotomia tra contesti di azione «integrati socialmente» e contesti di azione «integrati sistemicamente», la Fraser mette in evidenza come sistemi e mondo vitale si differenzino in quanto incorporano due alternativi meccanismi di azione: i primi sono integrati sistemicamente, il secondo socialmente. Nel campo economico e politico, i comportamenti si conformano alle regole stabilite dai corrispettivi codici regolativi: denaro e potere. Nello spazio del *lifeworld* invece, gli agenti sociali coordinano le loro azioni riferendosi a forme di consenso intersoggettivo più o meno esplicito<sup>14</sup>, che si fonda sulle tre (citate in precedenza)

cosiddetta del *capitalismo cognitivo*. In questa fase, il capitale mette esplicitamente a valore l'intera vita sociale degli individui: «l'originalità del capitalismo cognitivo consiste nel captare, dentro un'attività sociale generalizzata, gli elementi innovativi che producono valore» (A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, cit., p. 71). La locuzione chiave di questa proposizione è appunto «attività sociale generalizzata». Quest'ultima sintetizza infatti il cambio di paradigma produttivo avvenuto (dal capitalismo industriale al capitalismo cognitivo). Oggigiorno il comando capitalistico non si limita più ad esercitarsi soltanto all'interno della fabbrica fordista (operaio massa), ma pervade, al contrario, tutta la vita sociale (operaio sociale): se nella fase di capitalismo industriale il capitale valorizzava esclusivamente i processi lavorativi di fabbrica (escludendo, quindi, tutte le forme del lavoro sociale poste al di fuori di essi), adesso 'sussunti' da esso sono direttamente tutto l'insieme dei lavori affettivi, dei lavori di relazione, della flessibilità temporale e della mobilità spaziale; queste proprietà 'sociali' diventano quindi il tratto caratteristico della nuova qualità del lavoro che il nostro tempo conosce: quella cognitiva, appunto. La distinzione tra riproduzione simbolica e materiale smarrisce così definitivamente il suo significato originario; la prima coincide adesso con la seconda: entrambe partecipano infatti della riproduzione capitalistica della società. Il lavoro familiare delle donne può così entrare pienamente a far parte delle nuove forme del lavoro produttivo, superando la sua paradossale condizione di non-lavoro: «[...] un non-lavoro così pervasivo che non c'è luogo della vita [...] che non sia da esso occupato. Ed è lì, in questo non-lavoro, che si costituisce una realtà veramente vitale, nel 'posto dei calzini' appunto: esso va riconosciuto come luogo caratteristico e centrale non dunque del non-lavoro, ma del nuovo lavoro produttivo, composto da conoscenza (del luogo dei calzini), ma soprattutto da affetto, da relazioni che possono essere servili o libere, ma che si giocano intere all'interno di questo tessuto» (ivi, p. 83). Nancy Fraser potrebbe e dovrebbe accogliere nella sua critica del modello habermasiano le conclusioni di questa nuova impostazione teorica. Per un approfondimento diretto di queste tematiche cfr. C. Marazzi, *Il posto dei calzini*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 e B. Casalini, L. Cini, *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012.

<sup>14</sup> Habermas individua due forme possibili di consenso all'interno dell'universo di azioni 'socialmente integrate': esiste un'intesa assicurata normativamente (implicita) da un lato, ed una assicurata comunicativamente (esplicita) dall'altro. La prima si identifica con un consenso convenzionale, prereflessivo ('dato per garantito') su fini e valori particolari radicati all'interno di una distinta tradizione culturale. La seconda si basa invece su un consenso esplicito, realizzato riflessivamente attraverso una discussione libera e non coercitiva. Questa ripartizione va così considerata come una sottodistinzione della categoria di azione socialmente integrata. Essa è molto importante perché ci permette di osservare più da vicino le diverse istituzioni che abitano la società civile, ma soprattutto ci aiuta a costruire il loro percorso emancipativo.

pretese di validità: verità, sincerità/veridicità, giustezza/correttezza normativa. Habermas ritiene che la sfera privata (familiare) operi fondamentalmente secondo le 'regole' di questo secondo contesto istituzionale così come le molteplici sfere pubbliche della società civile. «Integrazione sistemica» ed «integrazione sociale» sembrano quindi presentarsi come due modi dell'agire umano costitutivamente separati. Il primo pare legato più strettamente ai due media funzionali, denaro e potere, mentre il secondo alla comunicazione intersoggettiva non coercitiva. Più precisamente, si possono riscontrare almeno tre distinte figure concettuali che paiono differenziarli, tre proprietà basilari che vanno associate unicamente all'uno oppure all'altro contesto: «consensualità, normatività e strategicità»<sup>15</sup>. Se interpretiamo questa distinzione in termini assoluti, non possiamo che legare la consensualità e la normatività esclusivamente ai contesti di integrazione sociale, mentre la strategicità a quelli sistemici. Tuttavia, il vivere collettivo ci dimostra come questa sia una valutazione del tutto 'controfattuale.' Entrambi i contesti di azione umana incorporano infatti qualche forma particolare di ciascuno dei tre elementi. Nel mercato capitalistico il comportamento strategico (prassi sociale massimizzante utilità economica: calcolo utilitaristico) non è affatto l'unico comportamento disponibile; esso si colloca all'interno di un orizzonte simbolico di norme e significati condivisi: i suoi attori concordano, infatti, sul valore sociale dei beni e servizi da scambiare (in primis proprio la stessa merce-denaro), sulle regole comuni di questo scambio e, infine, sugli scopi ultimi di queste relazioni commerciali (la ricerca del profitto, appunto). Quindi, lavoratori e datori di lavoro devono cooperare, ricercando un'intesa sociale minima, sulla base di assunzioni normative condivise: «[...] Così, il sistema economico capitalistico possiede una dimensione culturale-morale». Similmente opera il sistema burocratico-amministrativo: i comportamenti degli attori amministrativi non sono infatti legati soltanto a logiche strumentali/strategiche, ma sono pure, e talvolta soprattutto, connessi a valori, norme culturali nonché a pratiche sociali consuetudinarie. «[...] Nelle burocrazie pubbliche del moderno Stato amministrativo i dirigenti devono molto spesso (con)trattare consensualmente con i loro subordinati. Questo sembra essere ugualmente il caso delle organizzazioni multinazionali»<sup>16</sup>. D'al-

<sup>15</sup> N. Fraser, *What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender*, cit., p. 117. Ad onore del vero, Habermas presenta una distinzione impiantata su sei elementi concettuali. A questi tre aggiunge, infatti, la *funzionalità*, l'*intenzionalità* e la *linguisticità*. La Fraser e, prima di lei, McCarthy (nell'introduzione della versione inglese di *Teoria dell'agire comunicativo*, Boston 1984) ci fanno giustamente notare il loro carattere 'universale': queste tre componenti sono infatti ravvisabili in entrambi i due contesti. Sia nelle arene sistemiche che in quelle vitali gli attori sociali coordinano le loro azioni intenzionalmente attraverso la pratica discorsiva, esercitando diverse funzioni fondamentali. La nostra attenzione si focalizza, quindi, sulle tre categorie che abbiamo menzionato nel testo.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 118 e 140, nota 11.

tra parte, non esistono contesti del mondo vitale totalmente estranei alle logiche del calcolo strategico. La sfera privata familiare così come quella pubblica sociale includono permanentemente prassi, strutture e relazioni di carattere funzionale: entrambi sono infatti completamente permeate dai codici imperativi del denaro e del potere. Nella prima si possono molte volte ravvisare rapporti intersoggettivi basati sul calcolo utilitaristico e sul dominio personale: distribuzioni asimmetriche di potere e denaro bloccano stabilmente i processi emancipativi delle figure sociali più deboli (donne e minori), trasformando così l'istituzione familiare in un luogo 'naturale' di sfruttamento economico e di coercizione psicologica. Nancy Fraser scrive:

[...] families are thoroughly permeated with, in Habermas's terms, the media of money and power. They are sites of egocentric, strategic, and instrumental calculation as well as sites of usually exploitative exchanges of services, labor, cash and sex – and, frequently, sites of coercion and violence<sup>17</sup>.

Pure nella seconda sfera si possono manifestare strategie e comportamenti di natura opportunistica: le organizzazioni istituzionali 'occupano' infatti la sfera pubblica con lo specifico intento di manipolarne l'informazione discorsiva: si appellano a principi e valori di carattere universalistico, affermando pubblicamente di volere aspirare ad intese collettive rivolte al bene comune, per veicolare poi di fatto i propri particolari scopi istituzionali ed organizzativi. Questi attori sociali, che dispongono di forza organizzativa, risorse e potenziali di minaccia, utilizzano in modo strumentale i canali aperti e 'disponibili' della comunicazione politica, alterando con largo uso di strumentazione scientifica proprio i fenomeni spontanei di formazione dell'opinione pubblica.

[...] gli attori collettivi influenzanti la sfera pubblica a partire da un'organizzazione o da un sistema funzionale specializzato – scrive Habermas – poggiano sempre su un fondamento di risorse che *appartiene loro*. Tra questi attori politici e sociali che non hanno bisogno di andare a cercarsi risorse da altri settori vorrei annoverare in primo luogo i partiti consolidati (e in larga misura statalizzati) nonché i gruppi d'interesse dotati di potere sociale. Essi commissionano alle 'agenzie d'osservazione' ricerche di mercato e sondaggi d'opinione, svolgendo in maniera diretta e professionale un'attività di pubbliche relazioni<sup>18</sup>.

Lo stesso complesso delle sfere pubbliche sociali non è quindi esente da logiche di condotta strategica ed opportunistica: gli attori istituzionali tendono effettivamente ad invadere le sue strutture comunicative per ottenere significativi benefici politici ed economici.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 119-120.

<sup>18</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 444-445.

Attaccando frontalmente le due premesse teoriche fondamentali del discorso habermasiano, Nancy Fraser sembra perciò davvero mettere in discussione l'intero schema dualistico. Dal suo punto di vista femminista, 'decostruisce' il modello sociale habermasiano, svelandone il carattere 'androcentrico' ed ideologico. Innanzitutto, la distinzione assoluta tra momento del lavoro sociale e momento simbolico-culturale rischia di mascherare le relazioni di sfruttamento presenti nelle stesse sfere del mondo vitale. La famiglia e l'economia capitalistica (ufficiale) non sono due settori istituzionali distinti; entrambi condividono infatti un 'sottotesto di genere' che porta la donna ad essere costantemente subordinata (e svantaggiata) all'uomo: la moglie rispetto al marito, la lavoratrice rispetto al lavoratore. Nei due ambiti privati (famiglia e mercato del lavoro) la figura femminile viene quindi resa marginale da una gerarchia di genere, incentrata sul 'capofamiglia' maschio, che risulta strettamente connessa ad una certa idea di modernizzazione capitalistica; non diversamente opera la sfera politica, dominata dalla figura storicamente maschile del cittadino.

[...] Habermas – scrive la Fraser – fails to understand precisely how the capitalist workplace is linked to the modern restricted male-headed nuclear family. Similarly, by failing to thematize the masculine subtext of the citizen role, he misses the full meaning of the way the State is linked to the public sphere of political speech<sup>19</sup>.

In secondo luogo, la stessa ripartizione tra classe di azioni socialmente integrate e classe di azioni sistemicamente integrate è fuorviante; non vanno infatti trascurati i 'comandi', i calcoli economici e le condotte strategiche che si collocano all'interno dell'universo sociale: potere e denaro appaiono quindi come suoi fattori integranti. La Fraser si spinge addirittura oltre quando afferma l'esistenza di un terzo 'mezzo di scambio' accanto a queste due forme più visibili ed istituzionalizzate: l'identità di genere. Quest'ultima non opera soltanto all'interno del *lifeworld*, informando le sue relazioni sociali e le sue figure principali (capofamiglia, cittadino), ma modella direttamente l'intero quadro dei rapporti interistituzionali: in altre parole, essa mette in connessione Stato e sfera pubblica nonché economia ufficiale e famiglia.

It links the State and the public sphere, as Habermas claims, but it also links these to the official economy and the family. And in every case the links are forged in the medium of masculine gender identity rather than, as Habermas has it, in the medium of a gender-neutral power<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> N. Fraser, *What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender*, cit., p. 127.

<sup>20</sup> *Ibidem*. Cohen e Arato non concordano con la Fraser nel considerare l'identità di genere alla stessa stregua del denaro e del potere. Secondo gli autori di *Civil society and political theory*, la Fraser non comprenderebbe la distinzione tra 'mezzo

Non ci sono quindi soltanto due imperativi sistemici, potere amministrativo e denaro, che ordinano internamente il mondo di vita, bloccandone i canali discorsivi non coercitivi. Si presentano, al contrario, altri dispositivi di comando e di selezione localizzati nella sfera sociale, che condizionano le sue articolazioni istituzionali, ma soprattutto incidono in modo diretto sulle stesse strutture dei sottosistemi funzionali: l'identità di genere influenza concretamente la divisione del mercato del lavoro, la configurazione dello Stato amministrativo e le opportunità della partecipazione politica. Fraser, in altre parole, critica l'unidirezionalità dello schema habermasiano: non sussistono soltanto relazioni di influenza causale tra sistemi e mondo di vita (colonizzazione), ma pure tra quest'ultimo ed i primi (divisione sessuale del lavoro, gerarchia sessuale delle opportunità politiche). In altre parole, «i canali di influenza tra sistema e mondo di vita sono multidirezionali»<sup>21</sup>.

[...] a gender-sensitive reading of these arrangements – scrive la Fraser – reveals the thoroughly multidirectional character of social motion and causal influence in classical capitalism. [...] It shows that gender identity structures paid work, State administration, and political participation. Thus, it vindicates Habermas's claim that in classical capitalism the (official) economy is not all-powerful but is, rather, in some

imperativo' (*steering medium*) e 'forme generalizzate di comunicazione' (*generalized forms of communication*): il denaro ed il potere appartengono alla prima categoria, l'identità di genere soltanto alla seconda. «Of course, Fraser wants to interpret gender as a medium like money and power. She misses the distinction between steering media and generalized forms of communication and is thus led to the misleading view that gender as a power code functions in the same way as these other media» (J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 725, nota 94). Cohen e Arato ammettono la centralità del genere all'interno delle due distinzioni pubblico/privato (politica/economia, famiglia/sfera pubblica). Esso si presenta come uno strumento di trasmissione di ruoli e di funzioni orientati sessualmente: il 'cittadino', il «chi guadagna il pane in famiglia» (*breadwinner*), la «consumatrice», la «nutrice», la «casalinga» (*homemaker*) sono infatti tutti ruoli connotati da una forte identità sessuale. Il 'sottotesto di genere', tuttavia, non mette in discussione la ripartizione sociale dualistica. Esso non può essere considerato un medium imperativo dello stesso tipo di potere e denaro, perché diversamente da essi, non fonda alcun sottosistema funzionale (Stato amministrativo e mercato), ma attribuisce soltanto una 'connotazione sessuale' a quelli esistenti. Inoltre, la divisione sessuale del lavoro, la divisione sessuale della politica e dello stesso mondo di vita possono essere individuate, poste sotto critica ed infine sostituite con altre configurazioni sociali meno sessiste: «[...] the gender norms that shape the key social roles mediating among institutions must be subject to critique and replaced by non-patriarchal identities and roles» (J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 544). L'identità di genere non può quindi essere considerata un prodotto costitutivo dello sviluppo capitalistico. Concordiamo con Cohen e Arato sul fatto che non si presenti come codice funzionale specialistico (come lo sono, invece, il denaro ed il potere amministrativo).

<sup>21</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 534.

significant measure inscribed within and subject to the norms and meanings of everyday life<sup>22</sup>.

Nancy Fraser sembra quindi disarticolare il paradigma dualistico, denunciandone la parziale inadeguatezza empirica: esso non è in grado di comprendere alcune delle trasformazioni strutturali della tarda modernità. Inoltre, la studiosa americana pare pure metterci in guardia dal supportare indistintamente la società civile e le sue specifiche istituzioni. Lo stesso mondo di vita è infatti pervaso da dinamiche di potere sociale e da condizioni di sfruttamento economico: esso non riesce così a produrre da solo l'insieme delle risorse politiche, etiche e relazionali necessarie ad innescare i processi della sua emancipazione. In un certo senso, la società civile non può liberarsi dalle 'proprie catene', perché quest'ultime sono parte attiva della sua vita ordinaria.

Bisogna allora accettare e riconoscere alcune forme di 'de-differenziazione funzionale', superando in tal modo la versione letterale del modello habermasiano. Quest'ultimo può, secondo noi, essere mantenuto, ma deve subire alcune parziali modificazioni: in altre parole, dobbiamo rileggere diversamente le sue due principali premesse teoriche. Da un lato, si deve respingere l'interpretazione 'naturale' della distinzione riproduzione materiale/riproduzione simbolica, sostituendola con una «pragmatico-contestuale». Dall'altro, si deve contestare la concezione, declinata in termini di «differenza assoluta», tra contesti d'azione integrati socialmente e contesti d'azione integrati sistemicamente, accogliendone invece una fondata sulla «differenza in gradi». Adottare un'interpretazione «pragmatico-contestuale» significa legare la distinzione riproduzione materiale/riproduzione simbolica ad un determinato contesto socio-culturale, negandone un'esistenza 'naturale' e fuori dalla storia: essa si è sviluppata con i processi della differenziazione funzionale, che possono, e talvolta devono, essere rimessi parzialmente in discussione. Utilizzare una concezione fondata sulla «differenza in gradi», d'altra parte, vuole invece superare almeno parzialmente la convenzionalità della ripartizione tra pratiche soggettive integrate socialmente e pratiche soggettive integrate sistemicamente; come abbiamo visto poco sopra, le prime detengono maggiori quote di «normatività» e «consensualità», mentre le seconde di «strategicità»: ciascuno dei due contesti di azione mantiene comunque porzioni consistenti delle proprietà distintive dell'altro e viceversa. Di conseguenza, la differenza tra integrazione sociale ed integrazione sistemica non va impostata in termini assoluti ed esclusivi, ma va piuttosto riconsiderata in termini 'graduati' e progressivi: gradi maggiori di «normatività» e di «consensualità» si associano così alla sfera sociale, mentre un grado maggiore di «strategicità» si associa a quella sistemica.

<sup>22</sup> N. Fraser, *What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender*, cit., p. 128.

Con l'introduzione di questi nuovi elementi concettuali nello schema dualistico habermasiano si possono correggerne i principali punti di debolezza, migliorandone la stessa tenuta empirica. Diviene allora possibile riconoscere e valorizzare determinate forme di 'ingerenza' statale nel mondo vitale, senza per questo attribuire loro un significato patologico: interventi economici e giuridici mirati possono, anzi, essere orientati alla tutela delle fasce più deboli della popolazione. Essi contribuiscono infatti a rimuovere l'insieme delle circostanze strutturali che negano le molteplici forme dell'autosviluppo sociale; ossia delle possibilità da parte di ciascuna persona di coltivare e poi di sviluppare pienamente tutto il ventaglio delle proprie capacità. Tuttavia, la presenza di disuguaglianze socio-culturali, condizionando l'intero percorso della vita umana, maschera, inibisce e perfino impedisce il manifestarsi delle sue stesse possibilità. Questi meccanismi di oppressione sociale hanno la loro origine nella disparità generalizzata delle condizioni economiche e quindi – come suggerisce Iris Marion Young – possono essere eliminati soltanto col coinvolgimento diretto dell'istituzione statale.

Oppression [...] - scrive la Young - consists in systematic institutional processes which prevent some people from learning and using satisfying or expansive skills in socially recognized settings, or which inhibit people's ability to play and communicate with others or to express their feelings and perspective on social life in contexts where others can listen. The aspect of social justice that oppression denies is self-development. [...] Because many of the structural injustices that produce oppression have their source in economic processes, State institutions are necessary to undermine such oppression and promote self-development<sup>23</sup>.

La vita collettiva è perciò attraversata da distribuzioni asimmetriche di potere, da disponibilità differenti di risorse materiali e simboliche che incidono fortemente sulla collocazione sociale degli individui. Sostenere l'ideale dell'autosviluppo significa allora intervenire su tutte le condizioni di disparità strutturale che si presentano nella società civile: bisogna innanzitutto riconoscere il loro profondo legame ai processi della divisione sociale del lavoro e della formazione. Intervenire direttamente nel mondo di vita per rimuovere le principali situazioni di disuguaglianza reale significa, dal canto nostro, assicurare la piena realizzazione (e pure l'espansione) dell'insieme dei diritti sociali: Nancy Fraser e Marion Young sembrano ricordarci proprio questo, quando guardano con favore ai processi di parziale 'dedifferenziazione funzionale.'

<sup>23</sup> M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., p. 156; si veda, inoltre, nello stesso testo pure la sezione, *Ideals of self-determination and self-development*, pp. 31-33.

## 2. La politica dualistica della società civile

Lo spazio disponibile per progetti di rilancio e di valorizzazione della società civile pare sempre di più restringersi: il mondo di vita necessita infatti di interventi politici di parte statale che operino attivamente sul suo assetto sociale per rimuoverne le condizioni di disparità iniziale. Tuttavia, il riconoscimento del carattere limitato della società civile non ci impedisce di pensare realizzazioni normative che favoriscano la ripresa di una sua forte iniziativa politica. Iris Marion Young sembra suggerirci questo, quando parla della capacità dei nuovi attori collettivi di dare un effettivo impulso al principio di autodeterminazione sociale. Secondo l'autrice di *Inclusion and democracy*, esiste una netta ripartizione 'funzionale' tra Stato e società civile nella promozione dei valori e degli ideali di giustizia sociale<sup>24</sup>: se il primo si occupa principalmente del principio di autosviluppo, la seconda tratta, invece, proprio di quello di autodeterminazione. Quest'ultimo si traduce nella capacità dei soggetti di determinare attivamente il corso delle proprie azioni e le circostanze del loro svolgimento: esso si oppone in modo diretto alle relazioni di dominazione. Autodeterminazione significa appunto libertà dal dominio; possibilità di ricercare autonomamente il proprio modo e stile di vita al di fuori dei rapporti di comando imposti da altri agenti o da particolari istituzioni sociali. Secondo la Young, solamente una vita associativa molto attiva può prevenire ed attenuare i processi e le relazioni di dominazione. Tuttavia, essa non è completamente sufficiente ad ottenere il loro rovesciamento: un'elevata partecipazione democratica può infatti contribuire a ridurre le forme del dominio sociale soltanto se riesce a coinvolgere pubblicamente le stesse istituzioni politiche a farsi carico di queste problematiche. La dimensione statale è dunque fondamentale pure per l'affermazione dell'ideale di autodeterminazione: si deve promuovere una legislazione statale che prevenga e neutralizzi le dinamiche di dominazione sociale.

<sup>24</sup> Marion Young presenta, in *Inclusion and democracy*, un principio di giustizia sociale fondato sul perseguimento di due ideali specifici: autosviluppo e autodeterminazione. Il primo, come abbiamo visto, è legato a situazioni di disuguaglianza sociale: la disparità nel possesso delle risorse, delle esperienze culturali e professionali impediscono il pieno compimento dell'autosviluppo personale e collettivo. Solo un attore istituzionale (lo Stato e le sue connesse agenzie sociali), dotato di strumenti di carattere coercitivo, può effettivamente modificare l'assetto strutturale della società civile. Il secondo è, invece, legato più direttamente ai processi di attivazione sociale autonoma. Secondo la Young, l'autodeterminazione si misura dal livello di partecipazione civile che una società democratica può esprimere. Più alto è il tasso di partecipazione sociale, più probabile sarà la realizzazione del principio di autodeterminazione. Quest'ultimo significa quindi, ad una prima approssimazione, capacità di determinare soggettivamente il proprio destino, rovesciando tutti quei rapporti sociali ed istituzionali che di fatto lo impediscono. Cfr. I. Marion Young, *Inclusion and democracy*, cit., pp. 156-157 e pp. 30-31.

Pettit argues – scrive la Young – that institutions should promote and preserve non-domination for everyone. To do so they must sometimes regulate and interfere with actions in order to restrict dominative power and promote co-operation. To arrive at a concept of self-determination, I add an element that Pettit does not emphasize, namely participation in making the collective regulations designed to prevent domination. Democracy in that respect is entailed by self-determination, though the value of self-determination does not reduce to democratic participation<sup>25</sup>.

In questo contesto, comunque, lo Stato costituzionale rappresenta semplicemente una condizione istituzionale facilitante diffusi processi di autodeterminazione, non il loro principale soggetto agente. La nozione di autodeterminazione va perciò approfondita, cogliendo la relazione che stabilisce tra istituzione politica e società civile. Un'elevata libertà comunicativa dei cittadini, assicurata da uno Stato democratico capace di aprirsi indefinitamente all'attivismo politico della società civile, incoraggia la possibilità del rovesciamento delle relazioni di dominazione e, quindi, favorisce l'incremento delle capacità di autodeterminazione<sup>26</sup>. Le associazioni civiche e politiche del mondo vitale, i nuovi movimenti collettivi sono i principali animatori di questa nuova politica democratica: essi sono infatti capaci di promuovere azioni pubbliche in difesa della propria identità, dei propri canali di comunicazione autonoma e delle proprie reti informali di solidarietà. Inoltre, sono pure in grado di impostare azioni comuni di carattere offensivo miranti ad influenzare le stesse istituzioni politiche ed economiche. Cohen e Arato parlano esplicitamente di attività dualistica della società civile: quest'ultima possiede così contemporaneamente sia una capacità politica 'difensiva' (*self-organization*) che una più direttamente 'offensiva' (*public sphere*). La prima punta a preservare ed a sviluppare 'autoreferenzialmente' le 'infrastrutture comunicative' del mondo vitale, la seconda mira invece a condizionare 'dal basso' i processi decisionali dei sottosistemi funzionali.

<sup>25</sup> Ivi, p. 33.

<sup>26</sup> John Holloway ci suggerisce come il fallimento delle rivoluzioni socialiste si debba innanzitutto addebitare proprio alla distanza sociale che si crea tra Stato e società civile: la totale lontananza del primo elemento dal secondo non solo spegne ogni concreta speranza di cambiamento rivoluzionario, ma perfino gli stessi processi di soggettivazione sociale (autonoma). In altre parole, l'assenza di un legame aperto e (quasi) paritario tra Stato e società civile impedisce la formazione e lo sviluppo dei processi di autodeterminazione sociale. «Cuba è, forse, il caso più attraente di rivoluzione incentrata sullo Stato. Tuttavia, anche qui, i successi della rivoluzione sono lontani dalle aspirazioni rivoluzionarie, non solo per le pressioni esterne (l'embargo, la dipendenza dall'Unione Sovietica e il suo successo collasso) ma anche a causa della distanza tra lo Stato e la società, a causa della mancanza di autodeterminazione sociale» (J. Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, edizioni Intra Moenia, Roma 2004, p. 29. nota 3).

[...] the 'defensive' aspect of the movements – osservano Cohen e Arato - involves preserving *and developing* the communicative infrastructure of the lifeworld. [...] this dimension of collective action also involves efforts to secure institutional changes within civil society that correspond to the new meanings, identities, and norms that are created.

The 'offensive' aspect of collective action targets political and economic society – the realms of 'mediation' between civil society and the subsystem of the administrative State and the economy. [...] the offensive politics of the new movements involve not only struggles for money or political recognition but also a politics of influence targeting political (and perhaps economic) insiders and (self-limiting) projects of institutional reform<sup>27</sup>.

Habermas può così parlare esplicitamente del doppio indirizzo della politica dei nuovi movimenti sociali: da un lato, «essi influenzano direttamente il sistema politico» (attacco), ma dall'altro sono pure impegnati «a vitalizzare, stabilizzare ed allargare società civile e sfera pubblica» (difesa).

Nel loro gioco di attacco – si legge in *Fatti e norme* -, essi cercano di diffondere temi di generale rilevanza sociale e stabilire nuove definizioni dei problemi, offrire contributi di soluzione e reperire nuove informazioni, reinterpretare diversamente valori, mobilitare buone ragioni e denunciare quelle cattive. Queste iniziative mirano a modificare in profondità l'opinione pubblica, trasformare i parametri di formazione della volontà politicamente costituita, esercitare pressione su parlamento, tribunali e governo in favore di determinati indirizzi politici. Nel loro gioco di difesa, invece, essi cercano di conservare le strutture e le associazioni già esistenti della sfera pubblica, far nascere sfere pubbliche alternative e contro-istituzionali a livello subculturale, rafforzare nuove identità collettive e conquistare ulteriore terreno nella forma di diritti più ampi o istituzioni riformate<sup>28</sup>.

Iris Marion Young, in *Inclusion and democracy*, approfondisce ancora di più le proprietà duali della società civile, traducendo in termini originali i suoi movimenti di attacco e di difesa: l'aspetto difensivo si concretizza nell'attività di autorganizzazione (I), quello offensivo nell'influenza della sfera pubblica (II). Il primo aspetto esprime infatti la capacità dei nuovi attori collettivi di sviluppare forme di interazione comunicativa non coercitiva, di creare reti informali di solidarietà sociale e, infine, di espandere

<sup>27</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., pp. 531-532. Utilizziamo il lessico della Young nel descrivere il momento politico difensivo ed il momento politico offensivo della società civile, perché crediamo che esso sia molto appropriato ed efficace: la dimensione difensiva rimanda così alla nozione di autorganizzazione civile dei cittadini (*self-organization*), quella offensiva, invece, ai processi di influenza pubblica sul sistema politico ed economico (*public sphere*).

<sup>28</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 438-439.

i potenziali critici di partecipazione politica. Una società civile altamente autorganizzata è una società civile in cui sono molto diffusi i processi di autodeterminazione sociale (=spontaneità sociale). Il secondo misura, invece, la capacità della società civile di incidere effettivamente, attraverso il suo complesso di sfere pubbliche informali, sui processi politici dello Stato amministrativo e sui comportamenti economici degli attori di mercato. Non è possibile, tuttavia, indagare questo secondo elemento senza un previo approfondimento del concetto habermasiano di sfera pubblica autonoma.

Il principio di autorganizzazione, secondo la Young, esprime e persegue almeno tre distinti scopi 'difensivi': a) fornisce una voce per gli esclusi, b) produce innovazione sociale, c) eroga beni e servizi comuni.

Per quanto riguarda a), ovvero la sua capacità di fornire voce per gli esclusi: la società civile offre ai gruppi di persone svantaggiate e marginalizzate la possibilità di unirsi ed associarsi in forme organizzative comuni allo scopo di migliorare le proprie condizioni di vita, promuovendo azioni e discorsi pubblici alternativi. Minoranze di esclusi devono organizzarsi per dare inizio a forme specifiche di solidarietà sociale, di supporto culturale e di resistenza politica, rovesciando le relazioni di oppressione e di dominazione cui sono costantemente sottoposti. Esse devono costruire un proprio particolare linguaggio, che articoli interessi, bisogni e desideri sociali, diventando perciò il primo passo nel loro percorso di liberazione. Agli 'esclusi' viene infatti negata la possibilità di percepire e di esprimere la propria condizione sociale attraverso propri discorsi pubblici; ogni volta che riescono a formulare 'propri' bisogni ed interessi sociali sono costretti a farlo nel vocabolario particolare dei gruppi dominanti. Jean-Francois Lyotard, ricorda la Young, definisce *le différend* come il silenzio degli oppressi, ossia l'incapacità di descrivere la propria sofferenza con un proprio lessico specifico che riesca a diventare pubblico<sup>29</sup>. Senza l'esistenza di un proprio vocabolario sociale, che venga poi pubblicamente riconosciuto, si arriva direttamente a negare la stessa esistenza della propria sofferenza: quest'ultima non esiste semplicemente più, proprio perché non può essere pubblicamente riconosciuta e riconoscibile. Il problema del *différend*, con le parole di Lyotard – citate dalla Young –, riguarda casi come il seguente:

[...] the case where the plaintiff is divested of the means to argue and becomes for that reason a victim. If the addressor, the addressee, and the sense of the testimony are neutralized, everything takes place as if there were no damage. A case of differend between two parties takes place where the 'regulation' of the conflict that opposes them is done in the idiom of one of the parties while the wrong suffered by the other is not signified in that idiom<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. I. Marion Young, *Inclusion and Democracy*, cit., p. 165.

<sup>30</sup> J.F. Lyotard, *The differend: phrases in dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, p. 9; cit. in I. Marion Young, *Inclusion and democracy*, cit., p. 37.

Per quanto riguarda b), ovvero l'innovazione sociale: il confronto discorsivo intersoggettivo nelle associazioni collettive può tradursi nella produzione di nuove idee e di nuove pratiche comuni. Gli spazi autorganizzati della società civile si trasformano quindi in laboratori sociali per la sperimentazione di forme di vita innovative.

In voluntary associations where people coordinate their action by discussions, people sometimes reach new ideas and practices. Perhaps some people are dissatisfied with the prevailing conventions, or they are simply attracted to saying or doing something differently. Whether organic farming, herbal healing, evangelical religious worship, or a car pooling, people often form associations in order to develop alternative practices<sup>31</sup>.

Venendo a c), ovvero ai beni e servizi: le associazioni sociali forniscono una molteplicità di beni e di servizi di elevata utilità collettiva al di fuori del circuito economico capitalistico e di quello politico-burocratico. Esse formano così un 'terzo settore' pubblico potenzialmente indipendente sia dalla struttura politica dello Stato amministrativo sia dai processi economici del mercato capitalistico.

L'attività di influenza della sfera pubblica autonoma è, invece, – come dicevamo – considerata il momento 'offensivo' della lotta sociale: i contenuti problematici del mondo vitale possono venire conosciuti pubblicamente soltanto se vengono percepiti e poi veicolati dall'insieme dei suoi spazi di discussione informale. Questi ultimi, in determinate circostanze, sono effettivamente in grado di esercitare una forte pressione politica sulle attività istituzionali dei due sistemi imperativi. La nozione habermasiana di sfera pubblica rappresenta, quindi, il concetto chiave del 'movimento di attacco' della società civile democratica. Secondo l'autore di *Fatti e norme*, si possono operare tre sue distinte decifrazioni 'topografiche': essa può innanzitutto manifestarsi nelle comunicazioni informali ed episodiche che hanno luogo nei caffè, tra amici e per strada («effimera»); essa può inoltre esprimersi a teatro, nei concerti musicali, nelle riunioni di partito e di movimento, nelle manifestazioni politiche e religiose («messa fisicamente in scena»); infine, si può personificare nello spazio pubblico mediatizzato, reso possibile dalla diffusione generalizzata del sistema di comunicazione mediale, che dà concretamente vita ad un pubblico 'delocalizzato' e singolarizzato («astratta»). Soltanto le ultime due possono però esercitare funzioni di pressione politica, traducendosi specificamente in capacità offensiva della società civile.

Riconoscere le potenzialità politiche delle ultime due diverse espressioni della sfera pubblica, tuttavia, non ci dice nulla né sulla qualità della loro produzione discorsiva né tanto meno sul grado della loro effettiva

<sup>31</sup> I. Marion Young, *Inclusion and democracy*, cit., p. 166.

autonomia. Come abbiamo visto in precedenza, lo spazio pubblico della società di massa può essere dominato dalla presenza strategica di organizzazioni istituzionali, che possiedono ingenti risorse organizzative, materiali e simboliche in grado di influenzare le premesse e le conclusioni dei suoi ragionamenti generali. Esso non si configura perciò come un ambito di opinione e di discussione totalmente estraneo alla comunicazione manipolata. Ciò nondimeno, è sempre possibile indagare il grado della sua effettiva autonomia e, soprattutto, il livello del suo discorso pubblico; Habermas ritiene infatti che la qualità discorsiva della sfera pubblica moderna dipenda essenzialmente dalle caratteristiche peculiari dei suoi principali interpreti: sono infatti questi ultimi coloro che producono tutti i suoi discorsi pubblici e, di conseguenza, determinano direttamente il suo valore reale. Si possono così individuare almeno due distinti tipi di attori: quelli che si pongono al centro del sistema politico-comunicativo e quelli che si pongono alla sua periferia<sup>32</sup>. Gli attori istituzionali («attori del centro»), dotati di strutture e di mezzi propri, tengono generalmente un comportamento opportunistico, orientato al soddisfacimento dei propri scopi ed interessi organizzativi. Al contrario, gli attori collettivi ubicati in contesti pubblici non istituzionali («attori della periferia») sono portatori di istanze sociali più autentiche, dato che sono più direttamente legati ai contesti della vita quotidiana. Questi ultimi attori, però, non possiedono alcuna forza organizzativa o politica propria, che li possa rendere immediatamente riconoscibili nello spazio pubblico generale: per questa ragione, sono costretti a «ricavare da se stessi» i loro contrasegni identificativi.

Mentre gli attori del primo tipo possono subito essere identificati – derivando da determinate sfere funzionali – quali partiti politici o gruppi d'interesse economico, ordini professionali, sindacati degli inquilini ecc., gli attori del secondo tipo devono invece pensare innanzitutto a ricavare da se stessi dei contrasegni identificativi. Ciò vale in generale per tutti gli attori radicati nella società civile, ma in modo particolare per tutti i movimenti sociali che devono inizialmente attraversare una fase di autoidentificazione e di autolegittimazione<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> La distinzione è speculare a quella riguardante la titolarità del potere comunicativo: attori 'sistemici' e attori della società civile. Tuttavia Habermas aggiunge qui pure una terza categoria di attori pubblici: quella degli scrittori, dei giornalisti e dei 'pubblicisti' in senso lato. Questi ultimi 'controllano' infatti l'ingresso di temi, contributi e protagonisti dentro la sfera pubblica dominata dai mass media. Hanno quindi un ruolo molto importante e la loro funzione non può assolutamente essere sottovalutata. Tuttavia, riteniamo che sia la 'qualità' degli altri due attori pubblici che determini primariamente la qualità dei contenuti discorsivi della sfera pubblica e, quindi, determini la qualità degli stessi attori deputati a recepirne ed a controllarne i messaggi.

<sup>33</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 445.

Gli attori del secondo tipo devono quindi affrontare un lungo e faticoso processo di «autoidentificazione sociale» prima di poter ottenere un riconoscimento politico diffuso: non disponendo né di risorse organizzative consolidate né di forza mediatica riconosciuta, trovano maggiori difficoltà ad imporre le proprie tematiche specifiche nell'agenda pubblica. Privitera ritiene che questo loro svantaggio iniziale possa in realtà tramutarsi nella loro più grande qualità politica: per ottenere un diffuso riconoscimento sociale devono infatti impegnarsi costantemente a migliorare il livello della loro comunicazione pubblica, ma soprattutto il significato dei loro messaggi politici. Sono, in altre parole, costretti a formulare le loro tematiche particolari in forme e contenuti discorsivi che siano capaci di raccogliere il più ampio consenso possibile: siccome non dispongono di un proprio pubblico 'precostituito', sono obbligati a 'cercarlo' nella vasta area della società civile, provando ad allargare il raggio di validità delle loro interpretazioni sociali. Questi nuovi attori collettivi diventano, quindi, i principali promotori di azioni politiche di natura comunicativa (=orientata all'intesa). Secondo Privitera, inoltre, è proprio questa loro produzione discorsiva altamente qualificata che procura i maggiori effetti benefici sulla sfera pubblica generale: «è solo grazie a questo sforzo che può svilupparsi quella qualità argomentativa da cui dipende la stessa esistenza della sfera pubblica». Mentre gli attori che provengono da organizzazioni del centro usufruiscono semplicemente d'una sfera pubblica già costituita, gli attori che provengono dalla società civile invece sono impegnati in prima persona a riprodurre le strutture, e mostrano, a differenza degli altri fruitori, una particolare sensibilità nei confronti di pericoli minaccianti i diritti di comunicazione. Accogliendo la distinzione habermasiana – continua ancora Privitera – che qualifica la sfera pubblica in base al tipo di attori che vi compaiono, diviene possibile riconoscere il suo grado di autonomia o di manipolazione.

Una sfera pubblica con una forte presenza di attori provenienti da iniziative dal basso, movimenti, associazioni spontanee è una sfera pubblica tendenzialmente autonoma, mentre una sfera che si limita a fare da amplificatore agli attori provenienti da organizzazioni strutturate, che non possono che rappresentare interessi di gruppi di potere già costituiti, è da considerare tendenzialmente come una sfera pubblica manipolata<sup>34</sup>.

I processi comunicativi pubblici si presentano, quindi, tanto meno deformati quanto più si affidano alla dinamica interna di una società civile emergente dal mondo di vita. La suddivisione concettuale tra contesti di azione integrati socialmente e contesti di azione integrati sistemicamente sembra così riacquisire una nuova valenza empirica: in un certo senso,

<sup>34</sup> W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., p. 88.

essa attraversa in parte la stessa nozione di sfera pubblica. Quando parliamo di spazi autonomi di discussione ci riferiamo infatti in modo esplicito alla formazione di ambiti di azione ‘socialmente integrati’: i protagonisti della società civile rappresentano i loro principali ‘costruttori’ e fruitori, poiché sono capaci di sviluppare più diffusamente le pratiche di discorso consensuali. Al contrario, parlare di sfere pubbliche manipolate implica riconoscere l’esistenza di ambiti di azione ‘sistemicamente integrati’: ossia di spazi pubblici occupati dagli attori economici e politici istituzionali, che operano fondamentalmente con logiche di comportamento strategico. Mentre gli attori emergenti dalla periferia (*contesto sociale*) possono articolare in modo diretto e ‘disinteressato’ i problemi di cui sono depositari, gli attori del centro (*contesto sistemico*) devono argomentare avendo sempre presente l’interesse dell’organizzazione istituzionale di cui fanno parte. I primi tendono perciò a seguire ‘una politica che potremmo chiamare *comunicativa*, perché rivolta a convincere il pubblico con la sola forza dei propri argomenti (quindi con un atteggiamento rivolto all’*intesa*), i secondi mantengono invece sempre «un atteggiamento *strategico*, mirato a soddisfare interessi particolari [...] e pertanto impossibilitato a sviluppare un’argomentazione veramente aperta»<sup>35</sup>.

Cogliere il movimento offensivo della società civile, la sua *influenza sulla sfera pubblica*, significa allora indagare principalmente i discorsi politici emergenti dai contesti di azione integrati socialmente: in altri termini, significa afferrare le capacità di influenza politica delle sfere pubbliche autonome. Iris Marion Young individua, in *Inclusion and democracy*, tre loro significativi compiti che si possono definire *latu senso* ‘politici’: i) opposizione e responsabilità; ii) influenza sulle politiche pubbliche; iii) cambiamento della società attraverso la società<sup>36</sup>.

i) Opposizione e responsabilità: un complesso di sfere pubbliche indipendenti può esercitare funzioni di opposizione e di controllo pubblico nei confronti delle istituzioni del potere politico (e del potere economico). Gruppi di cittadini organizzati in spazi pubblici informali (come le associazioni volontarie della società civile ed i movimenti sociali) contribuiscono infatti a limitare il potere arbitrario degli attori istituzionali: essi possono criticare liberamente il loro operato pubblico e mettere in evidenza in modo più chiaro le loro responsabilità politiche. In una certa misura, il giudizio critico dei nuovi attori collettivi può trasformarsi in un importante strumento di mutamento reale, se riesce a rompere il circolo vizioso

<sup>35</sup> Ivi, p. 89.

<sup>36</sup> Cfr. *Functions of the public sphere*, in M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., pp. 173-180. Qui di seguito riportiamo la dicitura originale della Young: i) *Opposition and accountability* ii) *Influence over policy* iii) *Changing society through society*. Nella nostra trattazione approfondiremo in modo particolare il punto ii), perché in un certo senso racchiude gli stessi elementi delle altre due funzioni ‘politiche’, rappresentando perciò il momento più esaustivo e significativo dell’azione offensiva della società civile.

tra situazioni di marginalità sociale e situazioni di marginalità politica. La carica antagonista delle loro critiche può talvolta innescare processi di cambiamento sociale ed economico.

Exposing powerful actors and institutions to public scrutiny and criticism, then, is an important means of breaking the circle by which social and economic inequality reinforces political inequality. Through public exposure and opposition relatively powerless people sometimes gain a degree of political accountability that contributes social or economic change<sup>37</sup>.

ii) Influenza sulle politiche pubbliche: un forte tessuto associativo svolge, inoltre, anche funzioni di percezione, di comunicazione e di attivazione politica dei problemi e dei bisogni sociali più urgenti. Le organizzazioni della società civile si presentano nella loro fase di mobilitazione come veri e propri contro pubblici alternativi, che esercitano una forte pressione sociale sui processi di formazione e di implementazione delle politiche pubbliche. Talvolta, attori collettivi innovativi si esprimono in forme politiche non-convenzionali, manifestando apertamente cariche conflittuali molto elevate: ogni volta che determinati interessi, opinioni e prospettive sociali vengono soppressi o manipolati dall'agenda pubblica istituzionale, si possono liberare potenziali di azione politica altamente antagonisti. Alcuni gruppi sociali incontrano infatti molteplici difficoltà a far sentire la propria voce nella sfera pubblica ufficiale. Quest'ultima, pur essendo il regno dello 'stile argomentativo' (Habermas), sembra paradossalmente non consentire un libero e pieno accesso a tutte le differenti porzioni della società civile. Questo fatto non ci deve, tuttavia, sorprendere più di tanto: la sfera pubblica generale viene infatti abitualmente condizionata dalle prospettive particolari delle identità dominanti (es. 'uomo bianco borghese'), che esprimono le loro opinioni ed i loro giudizi politici in una modalità comunicativa basata sul ragionamento argomentativo. Essi non hanno bisogno di 'urlare' per farsi sentire pubblicamente; a loro è consentito discutere in 'modo pacato' e 'razionale' per ottenere ciò che vogliono. Per questo motivo, il loro lessico sociale non può che coincidere con la forma di espressione argomentativa e, di conseguenza, con il linguaggio politico 'ufficiale': discorso egemonico = stile argomentativo = sfera pubblica generale. Le minoranze di esclusi, al contrario, devono così utilizzare ogni mezzo o risorsa (scarsa) a loro disposizione per attaccare i contenuti discorsivi della stessa sfera pubblica ufficiale, trasformandola da spazio 'pacifica(to)' dell'argomentazione razionale in spazio sociale di lotta e di antagonismo radicale. Per la Young:

If some of the interests, opinions, and perspective are suppressed [...] or if some groups have difficulty getting heard for reasons of

<sup>37</sup> Ivi, p. 176.

structural inequality, cultural misunderstanding, or social prejudice, then the agenda or the results of public policy are likely to be biased or unfair. For these reasons, the public sphere will properly be a site of struggle – often contentious struggle<sup>38</sup>.

L'inaccessibilità dello spazio pubblico generale porta così gli stessi gruppi 'subalterni' ad esprimersi in stili discorsivi differenti rispetto a quelli ufficialmente riconosciuti: in altre parole, essi inventano e manifestano pratiche comunicative non-convenzionali, che possono talvolta presentare alte cariche conflittuali. Per la loro centralità nelle relazioni sociali contemporanee non possono assolutamente essere trascurate, ma devono piuttosto essere riconosciute come forme legittime di comunicazione pubblica: solo in questo modo, infatti, si possono superare le elevate 'barriere di entrata' e, quindi, allargare le basi del consenso politico (legittimità). Come ci ricorda, d'altro canto, la stessa Fraser, l'ideale di parità partecipativa (e quindi la potenziale legittimità democratica) si può in via approssimativa raggiungere soltanto in contesti istituzionali che consentono la proliferazione e soprattutto la competizione di pubblici (e sfere pubbliche) alternativi.

[...] the ideal of participatory parity [...] is more closely approximated by arrangements that permit contestation among a plurality of competing publics than by a single, comprehensive public sphere<sup>39</sup>.

Bisogna, quindi, aprire lo spazio pubblico ufficiale alle differenti prassi discorsive, favorendo (anche istituzionalmente) la loro più completa espressione. Secondo la Young, esistono tre tipi di comunicazione politica che si possono aggiungere allo stile argomentativo: «saluto o riconoscimento pubblico» (*greeting or public acknowledgement*), «usi affermativi della retorica» (*affirmative uses of rhetoric*), «conoscenza narrativa e situata» (*narrative and situated knowledge*).

Il 'saluto' è una forma di comunicazione che si concretizza in un atto di riconoscimento reciproco tra due o più soggettività differenti che entrano per la prima volta in contatto tra loro. È una sorta di fiducia 'preventiva' che si deve accordare al proprio interlocutore, qualunque esso sia. Nella vita quotidiana la sua adozione richiama un forte senso di «etica di responsabilità verso qualsiasi altra persona».

Greeting [...] is this communicative moment of taking the risk of trusting in order to establish and maintain the bond of trust necessary to sustain a discussion about issues that face us together<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, p. 178. Approfondiremo più avanti il concetto di discorso egemonico, per adesso ci bastino, quindi, questi brevi accenni.

<sup>39</sup> N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., p. 82.

<sup>40</sup> M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., p. 58. Bisogna mettere da parte tutti i nostri pregiudizi sociali prima di entrare in contatto con la diversità, con l'altro

Nella vita politica il «saluto» (o riconoscimento pubblico) si riferisce, invece, alla promozione di interventi pubblici orientati alla realizzazione di situazioni di «uguaglianza discorsiva» tra tutte le identità sociali.

La 'retorica' si riferisce, al contrario, ai vari modi attraverso cui i contenuti ed i giudizi politici possono essere espressi: ogni gruppo sociale possiede così il proprio «stile retorico». Per questa ragione, esso «costituisce la pelle ed il sangue di ogni forma di comunicazione politica»<sup>41</sup>. La Young evidenzia tre sue specifiche funzioni positive. In primo luogo, esso può contribuire a fare entrare un tema solitamente invisibile nell'agenda decisionale degli organi istituzionali: toni emotivi e identità simboliche molto forti possono infatti indirizzare il dibattito politico su determinate tematiche sociali. Si pensi al modo in cui il movimento ecologista è riuscito a tematizzare le questioni delle centrali nucleari nel corso degli anni Ottanta. In secondo luogo, esso modella rivendicazioni e messaggi politici in modo appropriati per essere recepiti da particolari pubblici in particolari situazioni sociali: un corteo di strada, un blocco del traffico od uno 'sciopero selvaggio' sono cose diverse rispetto ad una petizione pubblica o, addirittura, ad azioni di lobbying. I primi sono infatti espressione di gruppi sociali con poche risorse istituzionali, i secondi (ma soprattutto l'ultimo) sono invece espressione di gruppi 'interni' al sistema di 'governance'. Infine, la forma retorica motiva l'azione politica degli 'outsiders': fa diventare argomentazioni esplicative 'neutrali' valutazioni politiche 'parziali'. Trasforma le analisi teoriche 'imparziali' in comportamenti pratici soggettivi: in altre parole, aiuta a produrre giudizi 'di parte' che abbiano una conseguenza politica immediata. Si pensi, in particolare, al modo in cui il movimento studentesco italiano dell'autunno 2008 ('onda anomala') è riuscito a mobilitare politicamente

diverso da sé, con una cosa, una situazione od un soggetto sconosciuto: fosse perfino un fantasma. Così agisce l'Amleto di Shakespeare quando decide di parlare con il fantasma, ben consapevole della pericolosità dell'incontro. «Thou com'st in such a questionable shape. That I will speak to thee» (*Hamlet*, act 1, scene 4). Che noi traduciamo (forse un po') liberamente: 'io non so chi sei, ma ti parlerò (e soprattutto ti ascolterò)'. Fuor di metafora, crediamo che le soggettività oppresse debbano poter essere riconosciute e rappresentate nello spazio pubblico istituzionale con la stessa pari dignità politica dei gruppi sociali con maggior potere e risorse economiche.

<sup>41</sup> Ivi, p. 65. In particolare, la Young suddivide il contenuto generale di stile retorico in quattro componenti specifiche: a) *tono emotivo del discorso*: alcuni gruppi sociali esprimono nelle loro azioni pubbliche gradi di maggiore emotività rispetto ad altri b) *utilizzo di modi di dire*: l'uso di distinte figure retoriche misura il livello dei diversi modi discorsivi (ironico, sofferente, serio, disincantato, e così via) c) *simbologia*: ogni gruppo utilizza e predilige determinati simboli di espressione pubblica rispetto ad altri. Possiamo allora trovare: documentari visuali, slogan particolari, striscioni contestativi, petizioni pubbliche, cortei, scioperi, e così via fino alla lotta armata (caso limite) d) *estetica della comunicazione*: gli aspetti espressivi della comunicazione politica definiscono e orientano lo stesso pubblico al quale sono potenzialmente indirizzati. Cfr. *Affirmative uses of rhetoric*, in I. Marion Young, *Inclusion and democracy*, cit., pp. 63-70.

tantissimi studenti sul tema della crisi economica e dei tagli alla ricerca ed alla università pubblica: lo slogan ‘noi la crisi non la paghiamo’ ha fatto letteralmente da catalizzatore della protesta, riuscendo a convogliare in un’unica ‘onda’ politica forme di dissenso sociale altrimenti disperse.

Infine, la ‘conoscenza narrativa e situata’ è una forma di comunicazione politica che contribuisce a dare voce pubblica a tutte le differenti esperienze e situazioni sociali: narrare significa letteralmente rendere pubblica una storia di vita particolare, poco importa che sia raccontata da noi stessi oppure da qualcun altro. In ogni caso, ‘raccontare storie’ significa far entrare nello spazio politico ‘astratto’ e ‘universale’ le prospettive di vita particolari. In una certa misura, la ‘narrazione politica socialmente situata’ vuole smascherare la supposta imparzialità e neutralità dell’ordinamento giuridico generale. Essa concorre così a sfidare i punti di vista egemonici, evidenziando la ‘particolarità’ di ciascuna esperienza sociale cui la legge si dovrebbe riferire.

[...] storytelling in the legal context – scrive la Young - functions to challenge a hegemonic view and express the particularity of experience to which the law ought to respond but often does not<sup>42</sup>.

La comunicazione narrativa aiuta quindi a promuovere la comprensione reciproca tra i membri di una comunità politica con esperienze e presupposti socio-culturali differenti. Per risolvere i problemi comuni, infatti, una società democratica abbisogna di condividere almeno i loro termini essenziali: innanzitutto, proprio la stessa definizione del problema; poi, il vocabolario attraverso cui poter esprimere le diverse soluzioni individuate; infine, le premesse normative che servono come cornice teorica per la comprensione di ciò che può essere effettivamente fatto. Lo stile politico narrativo può aiutare davvero a superare (ma dovremmo dire ‘attraversare’) le differenze socio-culturali che ostacolano la comprensione globale delle problematiche pubbliche. Lo fa in almeno cinque distinte maniere.

A) Contribuisce a spezzare *le différend* (il dissidio): gruppi di ‘simili’, raccontandosi reciprocamente le proprie storie personali di oppressione, possono gradualmente costruire un vocabolario normativo comune che renda pubbliche le stesse ragioni e le stesse situazioni di sofferenza (es. le donne, i neri, i gay).

B) Facilita l’articolazione di affinità collettive: il racconto serve a identificare i membri di specifiche collettività sociali, contribuendo a far riconoscere i loro interessi, i loro bisogni ed i loro desideri comuni. In altri termini, la narrazione biografica aiuta a svelare le proprie simili esperienze sociali, incoraggiando la formazione di gruppi con affinità socio-culturali.

C) Favorisce la comprensione delle esperienze degli altri e lo smascheramento dei pregiudizi sociali: raccontare una storia personale si presen-

<sup>42</sup> Ivi, p. 71.

ta, talvolta, come l'unico modo possibile per comprendere le esperienze specifiche di coloro che vivono situazioni di particolare disagio; un disabile può rendere pubblica la propria sofferenza (per ottenere i necessari interventi legislativi) solo narrando la propria esperienza individuale. Così facendo, si possono smascherare i principali pregiudizi che circondano determinate forme sociali.

D) Rivela l'origine dei valori, delle priorità normative e dei simboli culturali: la forma narrativa può infatti servire a spiegare la genesi reale delle differenti premesse valoriali, dei differenti principi e norme morali che attraversano una determinata comunità politica. In società 'aperte' non si possono stabilire accordi a priori sui contenuti normativi ammissibili: ognuno è libero di costruire il proprio patrimonio simbolico-culturale sulla base del proprio specifico vissuto. Ciononostante, lo stile narrativo può favorire dinamiche di comprensione reciproca tra differenti attori sociali: esso può infatti rendere pubblica la diversità delle loro condizioni strutturali. La 'forma-racconto' riesce a svelare meglio della 'forma-argomento' l'origine dei differenti punti di vista normativi che differenti gruppi sociali tengono nello spazio pubblico deliberativo, favorendone così un parziale riavvicinamento: i sentimenti e le passioni (mossi dalle storie) possono talvolta avvicinare ciò che le ragioni (argomentative) contribuiscono a tenere distante.

E) contribuisce ad allargare la conoscenza sociale generale: il racconto «socialmente situato» non solo concorre a legittimare pubblicamente la formazione e la proliferazione di numerosi punti di vista particolari; esso aiuta pure a sviluppare la loro potenziale e positiva interazione, ampliando così la stessa comprensione generale dell'intera realtà sociale: un racconto non descrive mai soltanto la storia dei 'protagonisti', ma presenta pure quella degli 'antagonisti', soffermandosi principalmente sull'interpretazione delle loro reciproche relazioni. In altre parole, ciascun individuo (o collettivo) non tiene conto nella propria narrazione biografica soltanto della propria vita o della propria storia particolare, ma pure di ogni altra soggettività sociale che influenza più o meno direttamente il suo vissuto personale. Il dibattito pubblico si può così potenzialmente trasformare in una zona di libero scambio di informazioni reciproche, che aumentano concretamente la conoscenza sociale complessiva. Ognuno può imparare qualcosa di sconosciuto di sé attraverso il racconto riferito da altri e viceversa. L'incontro/scontro di differenti prospettive narrative può così effettivamente alimentare una «saggezza sociale collettiva», che non sarebbe altrimenti disponibile se si adottasse una singola prospettiva particolare.

Narrative thus exhibits the situated knowledge available from various social locations, and the combination of narratives from different perspectives – scrive la Young – produces a collective social wisdom not available from any one position<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Ivi, p. 76.

iii) Cambiamento sociale attraverso la società: la capacità di incoraggiare l'innovazione sociale rappresenta, come abbiamo visto, una delle principali qualità 'difensive' della 'nuova' società civile. Le esperienze di unione collettiva possono infatti permettere alle persone che vi prendono parte di costruire una coscienza comune delle proprie simili condizioni di vita (movimento delle donne, dei neri e così via); talvolta, esse possono invece consentire di riconoscere e di valorizzare le proprie differenze (movimento new global): nell'uno o nell'altro caso, il tratto caratterizzante rimane quello di sperimentare nuove pratiche e nuovi modi di esistenza sociale. La vita associativa nelle organizzazioni democratiche e paritarie contribuisce, in altre parole, a costruire identità e prospettive collettive innovative.

Questo insieme di attività sociali appena descritte può, secondo noi, essere definito come un repertorio di azioni politiche 'identitarie'. Esso, in altri termini, aiuta a costruire la propria identificazione sociale, attraverso la promozione di specifiche azioni politiche finalizzate al riconoscimento ed alla difesa di un 'noi' ancora non del tutto definito (donne, ecologisti, new global, e così via). I nuovi attori collettivi portano pertanto innanzitutto avanti, come ci suggerisce d'altronde lo stesso Habermas, «un'auto-referenziale *identity-politics* e devono sempre di nuovo accertarsi della loro identità»<sup>44</sup>. Queste azioni pubbliche, per quanto importanti e necessarie, appartengono sostanzialmente al loro movimento difensivo. Per trasformarsi in lotte sociali di carattere 'offensivo', devono perciò essere inserite nei processi della comunicazione politica generale: le idee e le pratiche alternative dei nuovi movimenti sociali devono quindi potere influenzare in modo diretto il dibattito pubblico ufficiale. È soltanto qui che possiamo a buon diritto parlare di capacità trasformativa della società civile: ogni volta che quest'ultima riesce ad attivare i propri canali interni di comunicazione politica (sfere pubbliche autonome) può davvero arrivare ad incidere intensamente sulla sfera pubblica generale. Solo agendo su di essa si possono infatti mettere in discussione i vecchi modelli di comportamento e criticare gli stili culturali dominanti. Solo agendo su di essa, inoltre, si possono far conoscere in modo diffuso le forme di vita e le condotte sociali alternative. Non stiamo parlando, tuttavia, di spostare direttamente quote di potere politico od economico: qui ci troviamo davanti, come direbbero Parsons e Gramsci, a dinamiche di influenza sociale. Intervenire sulla sfera pubblica significa innanzitutto 'persuadere', poiché essa si identifica specificamente con «il luogo dove l'influenza si forma e dove si lotta per conquistarla»<sup>45</sup>. È soltanto dopo significativi cambiamenti sociali e culturali impostisi attraverso di essa, che si possono poi verificare interventi diretti da parte delle autorità politiche od economiche. Come osserva la Young:

<sup>44</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit. p. 445.

<sup>45</sup> Ivi, p. 431.

[...] habits and attitudes first significantly changed in the lifeworld of civil society, where ideas and practices spread through public discussion. Only after significant social change had taken place did governments and private business extend the influence of those changes by means of law, government, and corporate organization<sup>46</sup>.

È perciò in questi casi specifici che possiamo parlare di cambiamento sociale attraverso la società (civile) stessa.

In un certo senso, è l'interpretazione culturale che di una situazione oggettiva si dà che contribuisce alla sua trasformazione: è infatti la narrazione ideologica di una data condizione sociale che consente un intervento politico su di essa. «I problemi sociali infatti non esistono come tali, ma soltanto in quanto sono così interpretati alla luce degli schemi culturali degli attori. Il loro emergere rappresenta un processo sociale autonomo e dagli esiti non predeterminati». L'elaborazione simbolica della realtà costituisce così una dimensione fondamentale della stessa riproduzione sociale: attorno ad essa si giocano quindi conflitti e lotte di potere molte accese. Così, d'altra parte, sembrano suggerirci pure Donatella della Porta e Mario Diani quando scrivono in *I movimenti sociali*:

La definizione della realtà è sempre e comunque un processo conflittuale. Vari attori sociali (agenzie pubbliche, partiti, sindacati, gruppi di interesse ostili, operatori dei *media*, movimenti) tentano infatti di affermare il proprio controllo di determinate questioni, imponendo la loro interpretazione di esse, a scapito delle rappresentazioni proposte da altri attori sociali. Questi ultimi devono allora in primo luogo imporsi come soggetti titolati a trattare un dato problema e a parlare a nome di certi interessi e orientamenti<sup>47</sup>.

La società civile sembra quindi divenire lo spazio della conflittualità simbolica, delle lotte per la promozione di identità sociali e per la diffusione di concezioni del mondo. Queste lotte possono adesso essere concepite come intrinsecamente politiche: esse contribuiscono infatti a 'produrre' ed a determinare gli aspetti più qualificanti della realtà sociale. Bisogna iniziare a riformulare una definizione più inclusiva di politica, immaginare un'idea alternativa che vada oltre il significato tradizionale di lotta per il potere statale. Questo sembra suggerirci anche la Fraser quando scrive:

My own approach in this volume is to defend the broader conception of politics. [...] I have elaborated a quasi-gramscian view, in which struggles over cultural meanings and social identities are struggles

<sup>46</sup> M. Young, *Inclusion and democracy*, cit., p. 179.

<sup>47</sup> D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, cit., p. 84.

for cultural hegemony, that is, for the power to construct authoritative definitions of social situations and legitimate interpretations of social needs<sup>48</sup>.

La novità (o la scoperta) di questa conflittualità simbolica risiede precisamente nel contenuto differente della sua posta in palio: esso va infatti oltre la mera acquisizione di autorità politica o la radicale trasformazione delle strutture economiche esistenti; le 'nuove' lotte si sostanziano adesso in una molteplicità di conflitti che hanno come oggetto specifico la definizione delle situazioni sociali, l'interpretazione culturale delle condizioni materiali di esistenza, dei bisogni e dei potenziali di liberazione: una lotta per la promozione di 'altri discorsi' e di 'altri nomi' si trasforma, quindi, in una lotta politica per l'eliminazione delle asimmetrie di potere diffuse a livello sociale, per il superamento del proprio stato di emarginazione.

I nomi – osserva Barcellona – non sono [...] feticci, sono la forma attraverso cui la materialità dell'esistenza prende coscienza di sé. I nomi non si producono in un imperscrutabile mondo delle idee, ma nel luogo reale in cui ciascuno sperimenta le condizioni pratiche del suo essere al mondo, dei propri rapporti con gli altri e del bisogno di elaborare le proprie risposte alle questioni fondamentali della vita. L'emarginazione della persona è essenzialmente emarginazione della parola e le strategie di potere sono anche strategie discorsive che consentono di essere riconosciuti solo restando vincolati al loro 'codice di riferimento'; che di fatto precludono l'accesso di 'altri discorsi', vietano di prendere la 'parola', di rifiutare tutto ciò che, essendo stato a lungo asserito, è diventato principio legittimante dell'esistenza<sup>49</sup>.

La mappa cognitiva e normativa<sup>50</sup> di una società, quell'insieme di dispositivi pratico-morali in base ai quali gli attori sociali conoscono e agiscono, è così profondamente influenzata dalle premesse e dai termini del «discorso egemonico». Quest'ultimo alimenta la 'naturale' conservazione dello *status quo*, rendendo immediatamente generale (ed 'universale') il linguaggio particolare parlato dai gruppi dominanti. Parafrasando la Iris

<sup>48</sup> N. Fraser, *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, cit., p. 6.

<sup>49</sup> P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 9-10.

<sup>50</sup> Intendiamo la locuzione di mappa cognitiva-normativa come sinonimo di quella, analiticamente più corretta, di schema interpretativo: «una struttura generale, standardizzata, predefinita (nel senso che già appartiene alla conoscenza che il ricettore ha del mondo) che permette la ri-cognizione [del mondo] e orienta la percezione. [...] [Essa gli] permette di costruire aspettative di ciò che sta per avvenire, vale a dire, di dare senso alla propria realtà» (P. R. Donati, *Political discourse analysis*, in M. Diani, *Analysing social movement networks*, Eyerman, 1992, pp. 141-142, cit. in D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, cit., p. 84).

Marion Young di *Activist challenges to democracy* (2001), potremmo allora azzardare una sua più puntuale definizione: esso può essere concepito come un complesso storicamente determinato di «conoscenze specialistiche» diffuse in tutto il corpo sociale, che trasmettono generalizzazioni accettate su come la società debba operare e su quali debbano essere i suoi valori culturali e le sue norme morali, cui la maggioranza dei cittadini si può (deve) appellare, quando discute i suoi problemi politici e le loro stesse soluzioni.

[...] I mean – scrive la stessa Young – a system of stories and expert knowledge diffused through the society, which convey the widely accepted generalizations about how society operates that are theorized in these terms, as well as the social norms and cultural values to which most of the people appeal when discussing their social and political problems and proposed solutions<sup>51</sup>.

Il discorso dominante impedisce così di ri-elaborare criticamente gli aspetti più ingiusti delle relazioni sociali, negando la possibilità di ripensare efficacemente percorsi alternativi di interpretazione conoscitiva del reale. Bohman fornisce una traduzione ancora più radicale di questa nozione, tratteggiandola espressamente come comunicazione pubblica distorta e come sapere ideologico mistificante. Secondo l'autore di *Public deliberation* (1996), la realtà viene concretamente rappresentata attraverso una cornice concettuale che contiene falsificazioni, pregiudizi, incomprensioni e perfino contraddizioni, che però non vengono mai notate in quanto coincidono largamente con gli interessi dei gruppi egemonici. I 'discorsi' di questi ultimi distorcono intenzionalmente la comunicazione libera di tutte le relazioni umane intersoggettive: nella misura in cui si auto-presentano come 'universali', pur essendo al contrario mera espressione di prospettive particolari, tendono in modo implicito a marginalizzare le visioni del mondo ed i discorsi politici di altri gruppi sociali, che si mostrano così pubblicamente sottorappresentati. Come sottolinea la Young:

Bohman invokes a notion of distorted communication or ideology. [...] It concerns the conceptual and imagistic frame for discussion, which often contains falsifications, biases, misunderstandings, and even contradictions that go unnoticed and uncriticized largely because they coincide with hegemonic interests or reflect existing social realities as though they are unalterable. For example, a discourse may distort communication, for example, by means of a rhetoric that presents as universal a perspective on experience or society derived from a specific social position<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> I. M. Young, *Activist challenges to deliberative democracy*, in *Political Theory*, Vol. 29, No. 5 (Oct. 2001), pp. 670-690, p. 685.

<sup>52</sup> Ivi, p. 686. La Young e Bohman si riferiscono esplicitamente alle situazioni sociali di comunicazione distorta o manipolativa. Esse occupano una posizione

Le lotte attorno agli «strumenti socioculturali di interpretazione e di comunicazione»<sup>53</sup> dei bisogni collettivi, le battaglie sopra le prospettive culturali e le identità sociali, pur nella loro irriducibile diversità, condividono tutte lo stesso comune terreno di confronto: gli spazi e le istituzioni informali della società civile post-tradizionale. In un certo senso, proprio quest'ultima diviene davvero la posta in palio più significativa della nuove istanze conflittuali.

L'idea del mondo vitale come campo di riferimento principale per lo sviluppo delle lotte politiche orientate alla promozione di 'altra socialità' viene quindi implicitamente ribadita dalle analisi teorico-normative della Fraser e della Young. Dal canto nostro, riteniamo che il loro giudizio possa effettivamente ricongiungersi alla rilettura critica del concetto gramsciano di società civile operata da Cohen e Arato in *Civil society and political theory* (1992). I due filosofi americani ci suggeriscono una sua interpretazione dualistica; ci possono infatti essere due possibili traduzioni della categoria: una «marxista-strumentale», «l'altra teorico-conflittuale». La seconda corrisponde in modo più adeguato al modello normativo di sfera sociale che abbiamo costruito. In questo 'Gramsci alternativo', la società civile si configura come spazio pubblico, distinto sia dal 'politico' che dall'«economico», in cui si manifesta un confronto molto acceso tra molteplici e differenti identità sociali. Questo pluralismo delle appartenenze e delle forme di vita, pur mostrandosi in termini altamente antagonisti, non oltrepassa la soglia della dimensione simbolica, intellettuale ed ideologica. Concepire nuovi movimenti collettivi significa allora incoraggiare la formazione di nuove 'organizzazioni politiche' in grado di esercitare, se lo traduciamo con il vecchio vocabolario gramsciano, la funzione di egemonia culturale: esse dovrebbero, in altre parole, promuovere costantemente proprie «interpretazioni dei bisogni sociali»<sup>54</sup> all'interno (e non contro) della sfera pubblica esistente. Cohen e Arato non ci consigliano perciò alcuna trasformazione istituzionale che rovesci radicalmente lo stato di cose presente. Essi 'si accontentano' di una teoria politica profondamente conflittuale che limiti però il suo contenuto utopico ad «una attitudine normativa

significativa nelle stesse relazioni intersoggettive dell'universo della società civile. Negare la legittimità o la pura esistenza di 'altri discorsi' e di altri stili linguistici (quelli portati avanti da minoranze sociali o da differenze strutturali) sono fenomeni comuni di società formalmente democratiche, ma di fatto non pienamente inclusive. Habermas non sembra preoccuparsi di questi problemi in *Fatti e norme*, dove non discute assolutamente dell'esistenza di situazioni discorsive coercitive. Secondo la Young, quest'assenza è una grave mancanza del testo habermasiano, che, pur mostrandosi come il saggio di fondazione dell'ideale deliberativo, in questo modo non riesce a misurarne completamente tutta la complessità.

<sup>53</sup> N. Fraser, *What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender*, in Ed., *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, cit., p. 135.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

positiva nei confronti della versione esistente della società civile»<sup>55</sup>. Così facendo, si può davvero arrivare ad immaginare lo spazio pubblico non più come lo strumento di una lotta politica giocata principalmente nella dimensione statale od economica, bensì come il fine stesso della lotta sociale. In altri termini, se spostiamo il terreno del confronto e del conflitto dal livello delle istituzioni di potere a quello delle istituzioni della società civile, si può cominciare a prefigurare, concordando pienamente con la Fraser, una nozione più estesa di prassi politica. Non solo, quindi, una prassi politica intesa come mera competizione elettorale per l'acquisizione di forza decisionale all'interno del sistema istituzionale, ma pure quale impegno collettivo per l'affermazione di una 'altra socialità' all'interno di un mondo di vita finalmente razionalizzato. È questo il significato più autentico della 'nuova politica' espressa dalla società civile contemporanea.

<sup>55</sup> J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 150. Un'adesione letterale al modello sociale teorico-conflittuale ci porta necessariamente a negare un ulteriore elemento del tradizionale paradigma gramsciano: la lotta sull'interpretazioni dei bisogni sociali e, soprattutto, sulle visioni del mondo alternative non deve mai tradursi in una lotta definitiva per l'egemonia culturale assoluta. Abbiamo sviluppato il concetto di conflittualità democratica proprio per prevenire questa possibile deriva omologante ed antipluralistica: la nuova pratica conflittuale, per quanto radicale possa essere, deve prioritariamente riconoscere la pluralità delle forme di vita, delle opinioni e degli interessi; essa promuove concezioni del mondo innovative, guardandosi bene però dall'ipostatizzare e dall'assolutizzare la valenza normativa di una singola prospettiva. Il conflitto democratico alimenta, anzi, 'la più ricca varietà' delle esperienze sociali; predilige un confronto politico in 'campo aperto', dove forze collettive alternative interagiscono permanentemente, rafforzando ma allo stesso tempo riconoscendo la propria reciproca differenza. Quale tipo particolare di filosofia della storia può allora essere sottintesa da questa nuova dinamica conflittuale? Condividiamo la presa di posizione teorica di Richard Rorty che predilige una 'temporalizzazione' del significato ultimo delle cose (e delle identità), inibendo così fin dall'inizio ogni tentativo di diffondere socialmente nuove forme di 'soggezione reverenziale'. 'Questo significa abbandonare il tentativo di trovare un quadro teoretico di riferimento all'interno del quale valutare i progetti per il futuro dell'uomo' (R. Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo. L'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, cit., pp. 30-31).



## CAPITOLO 6

### SOCIETÀ CIVILE, NUOVI MOVIMENTI SOCIALI E DEMOCRAZIA RADICALE

The image of radical struggles as things from the past is perfectly unrealistic<sup>1</sup>.

Le minoranze non vanno difese, sono loro le prime a dover attaccare<sup>2</sup>.

#### 1. *Nuovi movimenti sociali e democrazia radicale*

La società civile è quindi il terreno, lo spazio politico, in cui fiorisce e si attiva una società pluralista e conflittuale, in cui trovano campo le lotte promosse dai 'nuovi movimenti sociali'. Con 'nuovi movimenti sociali' si intende quell'insieme di mobilitazioni e di movimenti collettivi emerso nelle società democratiche europee e nordamericane a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta. Con questa formula un po' generica ma sintetica, si vuole, in prima istanza, sottolineare il mutamento di contenuti e di obiettivi 'politici' delle lotte e delle pratiche sociali: la minore rilevanza del conflitto capitale-lavoro e l'emersione di nuovi fronti di lotta di carattere culturale e «post-materialista»<sup>3</sup>. Intorno a questa realtà è emersa una nuova prospettiva di ricerca teorica ed empirica che indaga su questi nuovi movimenti stessi, e che riguarda il rapporto tra nuovi movimenti e nuovi conflitti<sup>4</sup>. Touraine (in *La voix et le regard*,

<sup>1</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, Verso, London 2001 (ed. orig. 1985), p. 158.

<sup>2</sup> Scritta anonima comparsa su un muro di via Sant'Ambrogio a Firenze nel novembre 2009.

<sup>3</sup> Secondo Ronald Inglehart, l'ondata di protesta degli anni Sessanta è collegata all'emergere di valori post-materialisti, cioè all'allontanarsi dall'interesse materiale di un numero crescente di individui. Cfr. R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa*, Milano Rizzoli, 1983. Tuttavia, a differenza di Inglehart, non vogliamo certamente suggerire l'idea di una sorta di contrapposizione permanente tra interessi materiali e simbolici. Secondo la nostra interpretazione, questa distinzione, nella società democratica contemporanea, semplicemente si dissolve.

<sup>4</sup> Cfr. D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, cit., pp. 24-27. In questa sede non si pretende assolutamente di fornire una mappatura approfondita e completa della letteratura sui nuovi movimenti sociali. Ciò che ci interessa qui sottolineare è soltanto una sintetica (e parziale) descrizione di questo passaggio paradigmatico, che ha portato all'invenzione della locuzione di 'nuovi movimenti sociali'. La nostra non è pertanto un'indagine di carattere sociologico-empirico sui movimenti collettivi contemporanei. Per quella, rimandiamo espressamente

1978), Offe (in *New social movements: changing boundaries of the political*, 1985) e Melucci (in *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*, 1989) sono tra i più autorevoli rappresentanti di questa 'scuola'. Questi studiosi sottolineano la cesura storica, politica e sociologica tra i movimenti della società industriale ed i 'nuovi movimenti sociali'. Già nel 1985, Offe rilevava «come i nuovi movimenti sviluppassero una critica fondamentale, metapolitica, dell'ordine sociale e della democrazia rappresentativa, sfidando i presupposti istituzionali dei modi convenzionali di fare politica in nome di una democrazia radicale»<sup>5</sup>. Tra le principali proposte ed innovazioni di questi movimenti possiamo annoverare l'interesse nei confronti delle «strutture decentralizzate e partecipative, la difesa delle solidarietà interpersonali contro le grandi burocrazie, le rivendicazioni legate alla conquista di spazi di autonomia». Questi nuovi movimenti sociali si caratterizzerebbero perciò «per un'organizzazione fluida e aperta, una partecipazione inclusiva e non-ideologica, un'attenzione focalizzata più sulle trasformazioni culturali che su quelle economiche». Melucci, da parte sua, è ancora più netto nell'indicare questa direzione: «Diversamente dal movimento operaio, i nuovi movimenti sociali non si limiterebbero quindi a rivendicazioni materiali, ma sfiderebbero anche le rappresentazioni culturali dominanti dell'agire politico e sociale»<sup>6</sup>.

La società civile in cui si muovono i nuovi movimenti sociali può essere lo spazio di una democrazia radicale? Vorremmo tentare qui di rispondere a questa domanda. Prima, tuttavia, è necessario spiegare brevemente che cosa si intende per «democrazia radicale». Qui la concepiamo come un approfondimento nel tempo presente degli ideali della «rivoluzione democratica»; vale a dire, la comprendiamo come l'espansione delle lotte democratiche per l'uguaglianza e la libertà ad una serie più estesa di relazioni sociali. Recepiamo esplicitamente questa nozione di 'democrazia plurale e radicale' dall'interpretazione teorico-politica che ne danno Laclau e Mouffe in *Hegemony and socialist strategy* (1985). Così nella prefazione alla seconda edizione del libro (2001), gli autori ci spiegano perché hanno introdotto il «progetto della democrazia radicale e plurale», ma soprattutto che cosa significasse:

This is why our project of 'radical and plural democracy' was conceived as new stage in the deepening of the 'democratic revolution', as

ai seguenti testi scientifici: J. Goodwin, J. M. Jasper, *Rethinking social movements. Structure, meaning, and emotion*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford 2004, per una versione aggiornata degli ultimi sviluppi di ricerca; D. A. Snow, S. A. Soule & H. Kriesi, *The Blackwell companion to social movements*, Blackwell publishing, Oxford 2004, per una visione globale dei principali filoni di indagine e delle scuole interpretative.

<sup>5</sup> D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, cit., p. 26.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

the extension of the democratic struggles for equality and liberty to a wider range of social relations<sup>7</sup>.

La democrazia radicale non è quindi una forma definita e specifica di organizzazione delle relazioni sociali. Essa non descrive un progetto istituzionale alternativo o complementare alle articolazioni politiche della democrazia (liberale) rappresentativa<sup>8</sup>.

[...] the notion of radical democracy [...] is not a 'model' of democratic life, an institutional architecture that maps out the external boundaries and internal procedures of democratic decision-making<sup>9</sup>.

Il paradigma della democrazia radicale non definisce uno spazio pubblico positivo, bensì un nuovo immaginario politico (o meglio, numerosi nuovi immaginari politici) che attraversa e, quindi, parzialmente modifica l'ordinamento sociale esistente. Per questa ragione, è un progetto destinato ad essere volutamente indeterminato ed indefinito; esso preconizza un orizzonte culturale da raggiungere piuttosto che una fondazione politica

<sup>7</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. xv. Gli autori esprimono una posizione fortemente critica nei confronti della democrazia liberale 'realizzata'. Tuttavia, il loro intento non è tanto quello di negarla (come nella tradizione marxista), ma piuttosto quello di approfondirne gli elementi ed i valori fondativi. In altre parole, Laclau e Mouffe tentano di ricercare un ulteriore processo di democratizzazione. Il loro sforzo teorico ed etico-politico è infatti quello di 'radicalizzare' la democrazia liberale.

<sup>8</sup> Così si presenta, invece, il progetto teorico-normativo di Dryzek in *Discursive democracy* (1990). Lo studioso inglese tenta infatti di 'tradurre' l'ideale deliberativo in un programma istituzionale definito. Dryzek parte da una critica del dominio della razionalità strumentale informante le istituzioni, i processi e le categorie politiche delle società democratiche contemporanee: il sistema politico, le politiche pubbliche, gli stessi metodi e contenuti della scienza politica. In chiara continuità con l'elaborazione degli altri teorici della democrazia deliberativa (Habermas, Cohen, Benhabib), Dryzek mira a costruire un programma alternativo di organizzazione delle istituzioni politiche, fondato sulla partecipazione attiva (e razionale) dei cittadini e sull'estensione degli spazi pubblici 'discorsivi'. Molto interessante risulta la quarta ed ultima parte di *Discursive Democracy*, intitolata: *Political science*, in cui viene criticata l'oggettività della scienza politica contemporanea, articolata in larga misura sul metodo dei sondaggi di ricerca; in alternativa a questo approccio, Dryzek propone il metodo della 'Q-methodology' (un metodo fondato e usato in primo luogo nelle scienze psicologiche e cognitive da William Stephenson). Il suo metodo, consistente nello studiare i processi politici a partire dalla soggettività e dall'auto-comprensione partecipante degli agenti sociali, si pone infatti, secondo Dryzek, in maniera più coerente all'interno di un progetto complessivo di democrazia deliberativa. Cfr. J. Dryzek, *Discursive democracy: politics, policy and political science*, Cambridge university, Cambridge 1990.

<sup>9</sup> J. Martin, *Post- structuralism, civil society and radical democracy*, pp. 92-111, in A. Little, M. Lloyd (ed. by), *The politics of radical democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, p. 106.

su cui costruire, perché la democrazia radicale – come vedremo – non può mai essere realizzata: il suo costitutivo carattere di incompletezza la porta quindi ad essere continuamente aperta e senza limiti.

Radical democracy emphasises a vibrant, dynamic conception of politics that ensures that the object of analysis is never settled, uncontested or static. On this account the criticism that radical democracy does not spell out an institutional alternative to current or past forms of democratic politics misses the point; the theoretical foundations of the idea of radical democracy suggest that radical democracy can never be ‘achieved’<sup>10</sup>.

In altre parole, i democratici radicali, con le parole di Richard Rorty, «devono sempre lottare ma non trionfare mai del tutto, e poi, dopo un po’ devono lottare per non trionfare [...]. Se la passione per l’infinito dovesse trionfare, tradirebbe se stessa rivelando di essere stata solo una passione per qualcosa di finito»<sup>11</sup>.

Le lotte, le pratiche e le elaborazioni culturali dei nuovi movimenti collettivi possono contribuire ad espandere ed approfondire, in senso antiautoritario e non-coercitivo, gli spazi e le relazioni sociali della democrazia realizzata. Le arene pubbliche (e non-pubbliche) di quest’ultima possono quindi aprirsi ad interpretazioni originali ed innovative che ne rimettono in discussione gli assetti e gli equilibri costituiti. Indagare il legame tra società civile e democrazia politica non significa allora accertare l’esistenza di rapporti necessari ed oggettivi che si danno aprioristicamente; ma piuttosto prefigurare un campo di relazioni possibili e contingenti su cui edificare un programma di pratiche discorsive assolutamente radicali. Ciò su cui si vuole riflettere qui è il nesso ‘costituente’ tra il vario ed eterogeneo universo dei nuovi movimenti sociali<sup>12</sup> ed il progetto di democra-

<sup>10</sup> A. Little, M. Lloyd, *Conclusion*, pp. 199-206, in A. Little, M. Lloyd (ed. by), *The politics of radical democracy*, cit., p. 199.

<sup>11</sup> R. Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo. L’eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, cit., p. 113.

<sup>12</sup> Parlando di ‘nuovi movimenti sociali’, una obiezione che ci potrebbe, giustamente, essere rivolta è quella di non sapere distinguere tra piano fenomenologico e piano sociologico-empirico dei movimenti sociali. Siamo anche noi d’accordo sul fatto che la sociologia empirica non sia una forma di fenomenologia. Quest’ultima guarda ai fenomeni sociali per estrarre da essi le caratteristiche essenziali delle esperienze e l’essenza di ciò che sperimentiamo. Secondo la Benhabib, l’incapacità di distinguere tra piano fenomenologico e sociologico è il principale e più grave difetto dell’impostazione di Iris Marion Young: «Di solito l’indagine fenomenologica si muove sul piano di una spiegazione trascendentale, o quasi, delle condizioni del mondo di vita e punta a rendere manifeste quelle assunzioni circa noi stessi e i nostri mondi che bisogna sempre aver già fatto, affinché i nostri mondi si combinino così da permetterci di riconoscerli come costituenti il ‘nostro mondo’. Si tratti dell’opera di Husserl o Heidegger, di quella del secondo Wittgenstein o Sartre, c’è

zia radicale. Questo nesso non è qualcosa che deve essere semplicemente scoperto o ricercato; se così fosse, si porrebbe nuovamente nel campo delle determinazioni oggettive; al contrario, esso deve essere piuttosto concepito proprio come la posta in gioco più importante di tutte le lotte e le teorie democratico-radicali: per questa ragione, esso non necessita di essere trovato né tanto meno ricostruito, ma piuttosto e più semplicemente 'inventato'. Perché ciò sia davvero possibile, dobbiamo innanzitutto ribadire il nostro più totale rifiuto nei confronti di qualsiasi interpretazione meccanicistica e deterministica della vita sociale. La rilettura critica del concetto di società civile in Hegel, Marx e Gramsci, proposta nelle pagine precedenti, si è indirizzata proprio in questa direzione specifica, respingendo recisamente ogni descrizione 'topografica' della realtà sociale. Non esistono dimensioni strutturali 'fisse' attraverso cui comprendere e spiegare la dinamica oggettiva dello sviluppo storico reale: per questa ragione, è necessario superare l'approccio dialettico hegeliano e la dicotomia marxiana tra base e sovrastruttura. Bisogna saper rinunciare a qualsiasi concezione teorica che presenti un qualche particolare elemento della società come il principio unificante e fondante dei suoi medesimi processi parziali; fa poca differenza che tale principio costitutivo si incarni nello Stato etico hegeliano o nella struttura economica marxiana. Si devono mettere seriamente in discussione tutte le formulazioni teoriche che ri(con)ducono la società stessa ad una qualunque sua essenza soggiacente. L'universo sociale, infatti, non è fondato né interpretabile da alcun complesso di leggi oggettive e necessarie: esso non è perciò aprioristicamente definito né definibile sulla base di unità e di categorie precostituite. Se neghiamo ogni approccio essenzialista alle relazioni sociali, bisogna poi esplicitamente affermare il carattere precario di ogni identità collettiva e, allo stesso tempo, attestare l'obiettivo impossibilità di fissarne in termini definitivi i significati lette-

sempre un problema di *mediazione* tra il piano dell'indagine fenomenologica e i sostenitori empirici di un mondo della vita storicamente dato. La fenomenologia non è una sociologia empirica. [...] L'opera di Iris Young, quantunque si rifaccia alla fenomenologia, non si preoccupa di come mediare tra l'empirico e il trascendentale. Young oggettiva le 'posizioni sociali', in quanto traduce i termini dell'indagine trascendentale in gruppi sociali empirici [...]» (S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale: eguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., p. 181-182, nota 8). La critica che la Benhabib muove alla Young coglie nel segno: quest'ultima pretende di trasformare immediatamente i gruppi fenomenologici della vita in gruppi sociali mobilitati in quanto movimenti collettivi; così facendo, la Young 'essenzializza' le singole prospettive sociali. Volendo superare la 'metafisica della totalità' tuttavia si ritorna ad una, altrettanto essenzialistica, 'metafisica dell'elemento'. Traducendolo nel nostro vocabolario, potremmo allora sostenere che non c'è alcuna possibilità di mediazione intellettuale tra la posizione teorica sostenuta da Negri e Hardt in *Empire* (una nuova prospettiva ontologica: la categoria di 'moltitudine') e quella sostenuta da della Porta e Diani in *I movimenti sociali* (sociologico-empirica, appunto). Dal canto nostro, riteniamo di poter superare queste problematiche, affidandoci al concetto di egemonia come proposto da Laclau e Mouffe in *Hegemony*

rali. Dillon parla in proposito di situazione di «non-relazionalità radicale» (*radical non relationality*). Come spiega James Martin:

[...] a destabilising excess of meaning in all identity – whose intractable nature continuously prevents the full realization or final closure of relationality, and thus the misfire that continuously precipitates new life and new meaning<sup>13</sup>.

Le identità, secondo Martin, – che qui riprende le posizioni post-strutturaliste di Ernesto Laclau – non possono mai costituirsi pienamente né

*and socialist strategy*. La loro concezione teorica ci permette infatti di capire in che modo i singoli elementi del sociale (es. ‘nuovi movimenti sociali’) possano agire ed interagire senza trasformarsi in (né senza essere mai stati) ‘determinazioni essenziali’. Anzi, il nodo centrale della questione è proprio che i movimenti sociali sono ‘entità’ in continua trasformazione: nella misura in cui entrano in relazione tra loro (con alcune entità e non con altre) trasformano la loro propria identità iniziale in qualcos’altro. Articolare posizioni sociali differenziali in una formazione discorsiva ‘sovra-ordinata’ significa pertanto portare avanti una (nuova) pratica di egemonia politica: «we call articulation any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice» (E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 105). Quando parliamo di nuovi movimenti collettivi, perciò non intendiamo posizioni sociali eterogenee e specificamente determinate, in grado di porsi esclusivamente tra loro in relazioni oggettive ed essenziali. Al contrario, i movimenti sociali sono quelle differenti posizioni soggettive che, costituendosi in «catena di equivalenze», sono capaci di ‘andare oltre se stesse’ (appunto, oltre il significato letterale della loro singole lotte) e di promuovere così un comune progetto di democrazia plurale e radicale. In un certo senso, quindi, la mediazione tra gruppo fenomenologico e gruppo sociale mobilitato (operazione introvabile nella Young) è attivata dalla nuova categoria di egemonia politica (Laclau e Mouffe). Dicendolo ancora più nettamente, crediamo che questa mediazione tra differenze sia di natura esclusivamente politica (e non teorico-concettuale né tanto meno morale). Quando ci riferiamo ai movimenti sociali come (potenziali) soggettività promotrici della democrazia radicale, quindi non lo facciamo perché crediamo nelle loro intrinseche qualità ‘taumaturgiche’ (mai esistite, sebbene Toni Negri lo pensi e lo scriva continuamente), né tantomeno perché guardiamo soltanto ai quei movimenti che più ci piacciono (constatazione peraltro assolutamente veritiera: ma è proprio da questa parzialità che vogliamo partire per fondare la nostra posizione etico-politica), trascurando ‘involontariamente’ quelli che ci piacciono meno; lo facciamo perché crediamo che essi stessi siano, in un certo senso, la posta in gioco della battaglia democratico-radical. Lo ripetiamo. La società civile è il dominio reale di articolazioni egemoniche differenti e contrapposte: qui guardiamo e promuoviamo soltanto quelle con aspirazioni libertarie e democratico-radicali. Si può quindi adesso capire meglio come mai il ‘dominio reale’ della società civile si trasformi paradossalmente nel ‘terreno ideale’ delle nuove lotte democratiche. Svilupperemo più approfonditamente nei paragrafi successivi gli aspetti peculiari della nuova categoria di egemonia.

<sup>13</sup> J. Martin, *Post-structuralism, civil society and radical democracy*, pp. 92-111, in A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit., p.98. Martin cita qui M. Dillon, *Post-structuralism, complexity and poetics* in ‘Theory, culture & society’, 17, 5 (2000), pp. 1-26; in particolare, p. 5.

fondare spazi isolati ed «auto-identici» in cui far rispecchiare la propria specifica soggettività: «esse sono costruite discorsivamente attraverso relazioni di differenza che mai aderiscono positivamente alle posizioni nelle strutture sociali oggettive»<sup>14</sup>; queste stesse ultime – si potrebbe dire – sono infatti radicalmente «indecidibili»<sup>15</sup>. «Esse – continua ancora Martin – non esibiscono mai l'autonomo potere determinante che alcuni (spesso i marxisti) le attribuiscono».

Structural roles are always relatively structuring – or contingent – because their effect is never one of total determination. Relations of production co-exist alongside other structures such as those of political authority, kinship, religion, etc., with which they overlap and, often, clash. In this situation, there is no 'pure' structural principle that neatly organises all social relations. Instead, subjects are formed as agents through the failure of structures to fully determine their identities<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Ivi, p. 99.

<sup>15</sup> L'indecidibile adesso permea il campo delle relazioni sociali. Quel campo che una volta era invece concepito come 'governato dalla determinazione strutturale': '[...] undecidables permeate the field which had previously been seen as governed by structural determination [...].' (E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. xi). Concordiamo quindi con Laclau e Mouffe che riprendono e reinterpretano la nozione di 'indecidibile' dall'analisi decostruzionista di Derrida. Per un'introduzione al pensiero di quest'ultimo, cfr. *Derrida and deconstruction*, in M. Sarup, *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*, University of Georgia press, Athens 1989, pp. 34-62.

<sup>16</sup> J. Martin, *Post-structuralism, civil society and radical democracy*, cit., p. 99. Preveniamo una qualche possibile obiezione allo sviluppo del nostro concetto di società civile. Quello che stiamo sostenendo nel presente paragrafo non risulta affatto una sconfessione di quanto abbiamo affermato precedentemente sulla società civile e sulle 'strutture' sociali della complessa vita contemporanea. Esprime piuttosto – da parte nostra – un loro più incisivo e radicale approfondimento. In particolare, confrontiamo i contenuti di 'Forza e debolezze del paradigma habermasiano' (pp. 155-172) con quanto stiamo affermando adesso: lì, sembravamo sostenere la permanenza di suddivisioni funzionali, 'necessarie' ed 'oggettive', tra le varie sfere che compongono la vita collettiva moderna; qui, sembriamo invece rivendicare la loro più totale dissoluzione. Niente di più errato: entrambi queste due posizioni sono infatti estreme, effettivamente irriducibili l'una all'altra e perciò incontestabilmente sbagliate. Tuttavia, non le abbiamo mai formulate. In questo paragrafo sosteniamo la fine della comprensione 'topografica' e, talvolta, conseguentemente 'meccanicistica' dell'esistenza sociale. Non abbiamo mai affermato la presenza di strutture fisse che determinino interamente il processo storico ed i comportamenti umani: se così fosse, poi non ci sarebbe alcuno spazio per l'intervento soggettivo (sia nella sua variante conflittuale che in quella consensuale) né tantomeno per i potenziali di liberazione sociale. Al contrario, crediamo fermamente nella capacità creativa e trasformativa dell'agenzia umana; se così non fosse, non si capirebbero le ragioni del nostro faticoso impegno a ricercare una concezione della società civile che contribuisca al cambiamento radicale delle condizioni di vita ed all'approfondimento dei valori democratici. Avremmo 'semplicemente' accolto una delle innumerevoli interpretazioni della prospettiva luhmanniana e ci saremmo impegnati a scrivere

Queste sono le condizioni peculiari della esperienza sociale contemporanea. Quest'ultima è imperniata intorno a quella che Laclau e Mouffe definiscono una «asimmetria fondamentale»: quella esistente tra la «crescente proliferazione delle differenze», una «eccedenza» di significati e di componenti del sociale, e le «difficoltà incontrate da ogni discorso che tenti di fissare quelle differenze come momenti di una stabile struttura coerente»<sup>17</sup>. In un certo senso quindi, i variegati ed incommensurabili significati del sociale (gli elementi o le «posizioni differenziali» che lo abitano) eccedono continuamente le strutture 'discorsive' (le comprensioni 'oggettive' complessive) deputate a contenerli. D'altra parte, queste stesse considerazioni ci sembrano essere suggerite pure da Michael Walzer (*The civil society argument*, 1992) all'interno di un vocabolario teorico più apertamente politico. Secondo il pensatore americano, la società civile è una dimensione spaziale costitutivamente pluralistica ed 'incontenibile', che non può perciò mai definitivamente chiudersi né tanto meno ricondursi ad alcun singolo principio sovra-ordinante di ricomposizione complessiva. I quattro principali progetti teorico-normativi, che hanno tentato di farlo, – prosegue ancora Walzer – hanno infatti miseramente fallito i loro propri obiettivi principali: i programmi repubblicano («neocomunitario democratico») e socialista da un lato, e quelli capitalista (neoliberale) e nazionalista («neocomunitario conservatore») dall'altro, non sono stati all'altezza delle sfide politiche che si erano proposti di dominare<sup>18</sup>. Secondo Walzer, esiste invece una quinta e più inclusiva risposta, un quinto progetto più esauriente che include al suo interno tutte le altre quattro ri-

qualcos'altro: ma così non è, proprio perché non lo crediamo. In *Forza e debolezza del paradigma habermasiano* abbiamo effettivamente assunto lo schema interpretativo del sociologo tedesco; esso si presenta realmente uno strumento utile e 'necessario' alla comprensione delle relazioni sociali contemporanee, soprattutto nelle direzioni società civile – Stato e società civile – mercato. Ma poi con Nancy Fraser lo abbiamo parzialmente criticato, denotando la sua potenziale deriva 'oggettivizzante', per riaffermare così il suo carattere provvisorio e contingente: 'pragmatico-contestuale', appunto. Non c'è quindi alcuna divergenza tra gli elementi differenti della nostra posizione: in questo caso, davvero nulla di 'indecidibile' (d'altro canto, per accogliere una stessa posizione 'indecidibile' bisogna prima di tutto avere il coraggio di 'decidere' di prenderla!).

<sup>17</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 95.

<sup>18</sup> Cfr. M. Walzer, *The civil society argument* in C. Mouffe, *Dimensions of radical democracy. Pluralism, citizenship, community*, Verso, London 1992, pp. 89-107. Ognuna di queste quattro proposte intellettuali aveva (e quelle correntemente esistenti hanno tuttora) infatti un unico principio unificante, un unico centro gravitante su cui far ruotare il proprio discorso di ricomposizione teorica e politica. Schematizzando: 1) la concezione repubblicana/democratica pone al centro del suo discorso teorico la vita politicamente attiva dei cittadini; 2) quella socialista si concentra sulla lotta di classe nella struttura economica; 3) quella neoliberale pone, invece, l'accento sul mercato come luogo di libertà (individuali e non-pubbliche) dei cittadini 4) quella nazionalista, infine, si caratterizza per un ritorno ad una qualche concezione di comunità idealizzata (*Gemeinschaft*).

sposte risolutive (a project of projects): il «progetto della società civile». La sua più importante qualità è paradossalmente infatti quella di fornire una comprensione della società assolutamente incompleta, decisamente imprecisata e quindi persino insoddisfacente. Tuttavia, proprio la sua indeterminatezza favorisce la più libera e piena espressione di visioni etico-politiche alternative. La società civile è quindi uno «spazio degli spazi» (a *setting of settings*), in cui le differenti concezioni del bene possono confrontarsi e contrastarsi, in virtù proprio della molteplicità e della varietà delle sua vita associativa.

The associational life of civil society – scrive Walzer – is the actual ground where all versions of the good are worked out and tested ... and proven to be partial, incomplete, ultimately unsatisfying. [...] Ideally, civil society is a *setting of settings*: all are included, none is preferred<sup>19</sup>.

Le posizioni espresse da Martin, da Laclau, da Mouffe e perfino da Walzer, seppure nei loro differenti lessici filosofici e teorico-politici, sembrano convergere su alcuni elementi analitici comuni. Riprendiamoli e rielenchiamoli brevemente: il cedimento dell'idea dell'esistenza di un principio soggiacente e unificante il sociale (nelle sue versioni immanenti e trascendenti); la dissoluzione delle interpretazioni deterministiche ed essenzialistiche dello sviluppo storico; infine, la proliferazione incontenibile ed incommensurabile di (micro)identità sociali e di posizioni soggettive differenziali (all'interno, tuttavia, di un paradigma relazionale). In altre parole, questa serie comune di riflessioni sembra suggerire la fine dell'idea della società come totalità 'misurabile' e complessivamente intelligibile e l'affermarsi piuttosto di un'immagine della stessa come uno spazio assolutamente 'illimitato' ed incommensurabile. La complessità della vita sociale contemporanea non può che indicarci la indeterminatezza costitutiva («indecidibilità», appunto) della società civile e, quindi, la sua impossibile chiusura: essa rimane un 'progetto' aperto, indefinibile e continuamente

<sup>19</sup> M. Walzer, *The civil society argument*, cit., p. 98. Il solo criterio selettivo che richieda l'entrare a fare parte della società civile è quello che risponde alla logica del «Join the associations of your choice» (ivi, p. 105). Alcuni teorici elitisti (democratici) ritengono questa inclusività puramente fittizia. La loro posizione è distante dalla nostra: se ogni cittadino è potenzialmente libero di associarsi e di partecipare in modo attivo alla vita sociale in base al proprio credo ed ai propri valori etico-politici di riferimento, davvero non riusciamo a capire dove potrebbero risiedere le cause di questa mancanza permanente di inclusività. Non crediamo che la società civile sia una 'panacea' capace di curare tutti i mali della politica; delle sue 'perversioni', delle sue divisioni e delle sue disuguaglianze, d'altra parte, abbiamo già parlato: abbiamo compreso che da sola non basta. Serve pure un livello politico-istituzionale che assicuri a tutti i cittadini standard minimi di condizioni e di opportunità di vita. Tuttavia, abbiamo pure ipotizzato che la sua vitalità associativa possa favorire l'incremento del valore della spontaneità sociale e fare quindi emergere istanze di autonomia e di autodeterminazione collettiva (=contro le relazioni di dominazione).

ridiscutibile. L'universo sociale non può mai essere del tutto suturato né suturabile<sup>20</sup>. Questo non significa affatto che non possono più emergere proposte sempre nuove di «risuturazione»: se così fosse, si creerebbero situazioni sociali altrettanto impossibili e problematiche come quelle in cui vige la logica della piena e definitiva suturazione (es. regimi totalitari). Significa piuttosto che i nuovi programmi politici non potranno non avere il carattere della provvisorietà e della contingenza: essi si costruiscono, poi si disfanno e, infine, si ricostruiscono nuovamente. Questa semplice constatazione esprime l'idea del pluralismo costitutivo della società democratica: una realtà sociale attraversata da molteplici e differenti punti di vista e, quindi, dalla sempre presente opportunità di un loro acceso e serrato confronto. Un confronto pubblico che non si compone, però, in termini puramente 'finzionali': esso non si manifesta, infatti, tra scelte politiche bloccate, 'suggerite', cioè, dalla visione del mondo dominante. Al contrario, esso si dà e si produce tra progetti egemonici alternativi, tra 'forme di vita' particolari ed antagoniste. Il 'pluralismo' delle egemonie ci indica, allora, la possibilità del loro potenziale rovesciamento: vale a dire, la decostruzione del discorso pubblico prevalente. Guardiamo allo sconvolgimento dell'ordine simbolico costituito come ad una opportunità politica immanente e realizzabile: una 'libertà' di produzione di nuovi orizzonti culturali<sup>21</sup>. Tuttavia, queste libertà non sono già date, preconfe-

<sup>20</sup> Mutuiamo – come fanno Laclau e Mouffe in *Hegemony and socialist strategy* – dal campo della psicoanalisi (in particolare dalla teoria lacaniana) il concetto di «sutura» e lo inseriamo nel contesto delle relazioni sociali. Se sutura possiede letteralmente un significato ambivalente, indicando, da un lato, una «mancanza» (nella produzione del soggetto sulla base della catena del suo discorso) e, dall'altro, un «riempimento» (la disponibilità del soggetto alla chiusura discorsiva), vorremmo inserire questo doppio movimento nel campo delle relazioni sociali. Qui, la categoria di sutura può indicare sia l'impossibilità della costruzione di un ordine simbolico stabile e definito (mancanza) sia i suoi continui tentativi di ricostruirlo (riempimento). A suo modo, lo stesso Michael Walzer ci ha portato a queste medesime conclusioni presentandoci il «progetto della società civile». Non c'è quindi alcuna possibilità di chiusura dello spazio sociale. Nessuna possibilità di ridurlo o ricondurlo all'interno di una prospettiva teorico-politica singolare. I progetti di ricomposizione sociale unidimensionale sono destinati al più totale fallimento. Tuttavia, esiste (e deve esistere) una positiva tensione verso la ricostituzione di questo ordine simbolico: un suo permanente tentativo di suturazione. Secondo Laclau e Mouffe, sono proprio le pratiche politiche egemoniche gli 'strumenti suturenti' più adatti a provare a ricomporre il «tutto sociale» e così riempirne la mancanza. «This original lack is precisely what the hegemonic practices try to fill in. A totally sutured society would be one where this filling-in would have reached its ultimate consequences and would have, therefore, managed to identify itself with the transparency of a closed symbolic order. Such a closure of the social is, as will see, impossible» (E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 88, nota 1).

<sup>21</sup> Approfondiremo ampiamente il concetto di egemonia politica nei prossimi paragrafi. Qui basti il riferimento alla nozione di confronto pubblico come lotta egemonica tra progetti politici alternativi. Libertà di produzione di nuovi orizzonti culturali significa, allora, possibilità di costruzione di nuovi discorsi egemonici.

zionate e chiuse una volta per sempre; al contrario, esse simboleggiano la 'terra di nessuno' su cui si danno battaglie e lotte furiose per la conquista e la liberazione di piccole porzioni di 'terreno'; perché le proprie visioni del mondo ed i propri principi etico-politici si possono esprimere ed imporre pubblicamente, magari anche in più di un'occasione, ma in nessuna occasione si possono dare per sempre. Il passaggio di prospettiva, nella concezione della società civile, dai fondamenti di necessità agli orizzonti di possibilità indica perciò la consapevolezza della completa assenza di punti di riferimento privilegiati che fondino definitivamente strutture, valori ed identità sociali.

Precisely because civil societies are relatively unstructured, they offer up a sense of possibility that the structured realms of family, work or State do not allow. Indeed, it is this externality to structured practices and institutions that, to varying degrees, permits *those other structures* to be conceived as contingent, artificial, potentially accountable and open to redesign<sup>22</sup>.

Volendo ricostruire il concetto di società civile allo scopo di collocarlo all'interno del progetto di democrazia radicale, nelle pagine precedenti del lavoro abbiamo proposto una rilettura critica di Gramsci e ne abbiamo discusso alcune importanti intuizioni grazie soprattutto alle interpretazioni di Bobbio, di Cohen e di Arato; adesso, si tratta di andare – se possibile – oltre Gramsci, portando fino alle estreme conseguenze la sua traduzione pluralistico-conflittuale. In questa direzione si devono espungere gli ultimi elementi 'marxisti-funzionalisti' (*marxian-functionalist*)<sup>23</sup> dalla sua trattazione e si deve dissolvere la nozione stessa di livello sovrastrutturale: non c'è più 'consustanzialità' della società civile a quest'ultimo. La società civile non si pone più all'interno del livello sovrastrutturale, non tanto perché la si vuole collocata altrove, ma piuttosto perché quello stesso livello – come ogni altro 'livello' – più semplicemente non esiste. Con la demolizione di questo elemento, si demolisce definitivamente ogni interpretazione funzionalista residuale, perché non ci può più essere alcun piano sociale – o peggio ancora, alcuna rappresentazione concettuale di esso – che funga da strumento per qualcos'altro: in tal modo, la società civile non si definisce davvero più come un campo secondario di cui servirsi per perseguire un più alto e 'nobile' scopo (es. la presa del potere); essa stessa, al contrario, si trasforma così in uno dei campi più importanti della lotta politica. Inoltre, se non esistono più strutture su cui fare riferimento, non esistono neppure determinazioni essenziali entro cui rinchiudere la specifica 'sostanza' del sociale: quest'ultima perciò è un'entità

<sup>22</sup> J. Martin, *Post-structuralism, civil society and radical democracy*, cit., p. 101.

<sup>23</sup> Cfr. J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, cit., p. 149.

puramente ed interamente discorsiva<sup>24</sup>. In altre parole, immaginiamo ora la società civile come lo spazio favorito dell'incontro e più verosimilmente dello scontro delle pratiche discorsive antagoniste. L'articolazione discorsiva diviene allora quella forza reale che contribuisce attivamente alla costituzione di nuove ed imprevedibili relazioni sociali. È questo ciò che intendiamo quando si fa riferimento alla capacità creativa dei nuovi movimenti collettivi. Questi ultimi sono potenzialmente capaci di sovvertire, attraverso proprie simbolizzazioni, metaforizzazioni e paradossi, l'ordine simbolico costituito. Il campo sociale della discorsività – come abbiamo visto – è caratterizzato da una asimmetria fondamentale: il surplus dei suoi significati eccede incessantemente le strutture discorsive deputate a contenerli. L'ordine simbolico ed i rapporti sociali da esso istituiti non si danno mai una volta per tutte. Al contrario, questi aspetti possono essere continuamente rimessi in discussione. Questa è la cifra della libertà (e della contingenza) della società contemporanea: essa è emersa con le lotte e le pratiche radicali dei nuovi protagonisti collettivi. Non ci può quindi essere libertà senza la presenza dell'antagonismo. O meglio, è stata proprio la proliferazione di questi antagonismi che ha dischiuso lo spazio per nuove possibilità reali: essi hanno infatti consentito la trasformazione della struttura sociale irrigidita in immaginario politico potenzialmente liberato. L'antagonismo indica allora, in prima istanza, il limite proprio di ogni oggettività che si vuole 'piena' ed ultimativa. Esso costituisce la barriera insuperabile per ogni totalità che promuova tentativi di 'oggettificazione' del sociale. Se quest'ultimo definisce uno sforzo per costruire la società come essenza chiusa e suturata, l'antagonismo – come testimo-

<sup>24</sup> Alcune ulteriori e doverose specificazioni. La nostra analisi rifiuta la distinzione tra *pratiche discorsive* e *pratiche non-discorsive* per almeno due buone ragioni. a) Ogni oggetto (del pensato, del parlato, dello scritto e perfino dell'agito) è costituito come un oggetto del discorso: nessun oggetto è infatti dato al di fuori della sua propria 'condizione discorsiva di emergenza'. b) Ogni distinzione tra quelli che sono usualmente chiamati gli aspetti linguistici e comportamentali di una pratica sociale o è priva di significato oppure non è stata bene specificata. Veniamo ad approfondire i due singoli punti. a) Il fatto che ogni oggetto è costituito come un oggetto del discorso non ha niente a che fare con l'interrogativo sull'esistenza del mondo al di fuori del pensiero, o con l'opposizione realismo/idealismo. Ciò che è negato non è il fatto che tali oggetti esistano esternamente al pensiero; ma piuttosto la differente asserzione che essi potrebbero costituire se stessi come oggetti al di fuori di una condizione discorsiva di emergenza: è impossibile accedere non-discorsivamente alle cose stesse. C'è quindi bisogno della mediazione discorsiva: la 'realtà' è perciò un processo interamente discorsivo. b) La struttura discorsiva ha carattere 'materiale': essa include, ordina e 'domina' le proprietà materiali degli oggetti discorsivi. Pensiamo al caso più estremo: i muratori che costruiscono case. Per adempiere questa attività, essi non possono esimersi dal cooperare linguisticamente. I discorsi 'ordinano' così le loro stesse pratiche sociali, pertanto sono indissociabili dalla mera attività materiale. Gli elementi linguistici e non-linguistici, in altre parole, sono parte della stessa 'sostanza sociale': l'unità discorsiva, appunto. Cfr. *Articulation and discourse*, in E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., pp. 105-114.

ne dell'impossibilità di tale sutura finale – è l'esperienza stessa del limite del sociale. Gli antagonismi costituiscono, quindi, i limiti della società, ovvero l'impossibilità di quest'ultima di ricostruire pienamente se stessa come totalità unidimensionale e razionale. Così intendiamo la nozione di antagonismo che abbiamo appreso da Laclau e Mouffe in *Hegemony and socialist strategy*. Con le parole dei nostri autori:

But if, as we have demonstrated, the social only exists as a partial effort for constructing society – that is, an objective and closed system of differences – antagonism, as a witness of the impossibility of a final suture, is the 'experience' of the limit of the social. Strictly speaking, antagonisms [...] constitute the limits of society, the latter's impossibility of fully constituting itself<sup>25</sup>.

Gli antagonismi si dispiegano paradossalmente «contro» e «dentro» la società. Solo apparentemente questa proposizione può sembrare falsa e contraddittoria. Abbiamo appreso che la società non può mai riuscire ad essere «pienamente se stessa»: essa è infatti costitutivamente penetrata dai suoi limiti, che le impediscono di fatto di realizzarsi come entità assoluta ed oggettiva. L'antagonismo si pone, dunque, contro la società, nella misura in cui impedisce a quest'ultima di sviluppare totalmente se stessa: «l'antagonismo come negazione di un ordine dato è, del tutto semplicemente, il limite stesso di quell'ordine»; d'altra parte, esso si pone sempre dentro la società, e mai oltre, perché, decostruendo il suo ordine istituito, non mira alla produzione di un altro nuovo assetto definitivo (altrimenti si produrrebbe una nuova oggettività).

The limit of the social – scrivono Laclau e Mouffe - must be given *within* the social itself as something subverting it, destroying its ambition to constitute a full presence. Society never manages fully to be society, because everything in it is penetrated by its limits, which prevent it from constituting itself as an objective reality<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 125. Definiamo meglio cosa è e cosa non è antagonismo. Secondo Laclau e Mouffe, esso non sarebbe né una «contraddizione logica» né un'«opposizione reale». Per semplificare: la prima è una relazione che si dà tra oggetti concettuali, la seconda invece si costituisce tra oggetti reali. In entrambi i casi, tuttavia, si stabiliscono rapporti oggettivi e definiti. La contraddizione è una relazione definita tra concetti; l'opposizione reale è una relazione oggettiva tra cose. In tutti e due i casi, in altre parole, gli oggetti già 'sono', ovvero già preesistono come identità piene. La relazione antagonistica, al contrario, non si definisce dal rapporto tra totalità piene, ma piuttosto emerge proprio dall'impossibilità della loro costituzione. L'antagonismo è quindi la presenza dell'Altro che mi impedisce di essere totalmente me stesso. «[...] the presence of the 'Other' prevents me from being totally myself» (ivi, p. 125).

<sup>26</sup> Ivi, p. 127. Nel tratteggiare gli antagonismi della società, abbiamo voluto rimarcare la priorità del contro rispetto al dentro. Così facendo, vogliamo prendere

Gli antagonismi sono perciò – lo ripetiamo – assolutamente contro, ma allo stesso tempo costantemente dentro la vita sociale contemporanea. Inoltre, ed ancora più paradossalmente, le loro condizioni di emergenza si rendono possibili solo ed esclusivamente all'interno di contesti democratici. Vale a dire, soltanto dove i rapporti di subordinazione (struttura sociale irrigidita) si possono davvero trasformare in rapporti di oppressione (immaginario politico potenzialmente liberato). Se i primi sono infatti riconducibili a quelle relazioni sociali nelle quali un agente determinato è soggetto alle imposizioni definitorie di 'altri' (altri agenti, istituzioni o leggi generali), i secondi sono invece riconducibili a quelle relazioni di subordinazione che riescono effettivamente a tradursi in luoghi di antagonismo. Una relazione di subordinazione stabilisce una serie di 'posizioni differenziali' tra attori sociali nettamente distinti: essa crea un sistema 'bloccato' di differenze che mantiene ogni singola identità come 'positività' fissa ed essenziale. All'interno di una condizione di mera subordinazione non può prodursi alcuna fonte di antagonismo:

[...] a relation of subordination establishes, simply, – scrivono Laclau e Mouffe – a set of differential positions between social agents, and we already know that a system of differences which constructs each social identity as *positivity* not only cannot be antagonistic, but would bring about the ideal conditions for the elimination of all antagonisms [...]. It is only to the extent that the positive differential character of the subordinated subject position is subverted that the antagonism can emerge<sup>27</sup>.

Di contro, i contesti di oppressione sono proprio quelle situazioni reali in cui vengono pubblicamente riconosciuti e sperimentati i limiti di questa oggettività sociale sovra-ordinante. Dove si genera antagonismo, appunto<sup>28</sup>. Per interrompere il discorso di subordinazione c'è allora bisogno

definitivamente le distanze da qualsiasi forma aggiornata di dialettica (contraddizione logico-concettuale) che si ripresenti nuovamente nei termini di una contraddizione reale. Il nostro riferimento è qui al rapporto tra capitale-lavoro come sviluppato dalla tradizione marxista. In particolare, ci riferiamo all'elaborazione di Mario Tronti in *Operai e capitale* (1966). Secondo Tronti, gli operai si presentano dentro e contro il capitale. Questo significa che tra operai e capitale si pone esclusivamente una relazione dialettica. Non solo, quella è la Dialettica della società industriale che riesce pure a spiegare il suo intrinseco sviluppo storico: quella è la sua contraddizione (logica=reale) fondamentale. Al contrario, la realtà – secondo noi – non è in sé contraddittoria (dialettiche marxiste); ma piuttosto ci sono numerose contraddizioni che investono e problematizzano il reale. Non esiste pertanto un solo antagonismo (quello di classe: «il punto ontologicamente privilegiato»), bensì innumerevoli ed irriducibili antagonismi.

<sup>27</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p.154.

<sup>28</sup> Sentiamo l'esigenza di chiarire in modo più concreto la differenza (e potenziale consequenzialità) tra relazione di subordinazione e relazione di oppressione. Prendiamo la condizione della donna nelle società europee e nordamericane negli

dell'esistenza di un altro discorso, un «estriore discorsivo» (un discorso esterno alla relazione di soggezione), che possa davvero mettere in evidenza la parzialità e la non-oggettività della specifica condizione di subordinazione. Soltanto in tal modo si può esplicitare la situazione di oppressione e si possono, quindi, creare i presupposti principali per la produzione dell'antagonismo: quest'ultimo potrà poi rovesciare la stessa relazione di oppressione. Questa «esteriorità» si identifica col discorso democratico. Quando quest'ultimo si rende pubblicamente disponibile, diventa infatti possibile trasformare le differenti forme di subordinazione in situazioni di lotta contro i differenti tipi di disuguaglianza. Il discorso democratico, in altre parole, traduce la subordinazione in oppressione, ponendo così le basi per il suo stesso superamento.

Our thesis is that it is only from the moment when the democratic discourse becomes available to articulate the different forms of resistance to subordination that the conditions will exist to make possible the struggle against different types of inequality<sup>29</sup>.

ultimi due secoli. La donna ha subito per lungo tempo una situazione di esclusione nella vita familiare e sociale: le era infatti assegnata una posizione subordinata all'interno di una identità sociale ben definita. In altre parole, la 'donna' partecipava ad un sistema di differenze che costruiva ogni singola identità sociale come 'positività', ovverosia come determinazione oggettiva e definitiva. Quella associata alla donna era una differenza/identità di subordinazione (l'uomo era invece la differenza/identità di dominazione). Nella misura in cui la 'donna' ha preso coscienza di questa situazione, ha iniziato a praticare antagonismo: ha voluto sperimentare i limiti dell'oggettività sociale; in altri termini, ha negato 'se stessa' rimettendo in discussione la 'positività' della propria identità sociale e, di conseguenza, le sue connesse relazioni essenziali. Da condizione di subordinazione si è così esplicitamente trasformata in condizione di oppressione. Neri, omosessuali, minoranze etniche (e così via) hanno seguito simili percorsi di sviluppo. Come mai è avvenuto ciò? Come è possibile prendere coscienza della propria situazione di subordinazione? È qui che entriamo nel campo delle condizioni di emergenza dell'antagonismo all'interno delle società democratiche. E soltanto in quelle.

<sup>29</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 154. Il suo spostamento equivalenziale si estende progressivamente alle più diverse e disparate arene della vita sociale. In altri termini, la logica dell'equivalenza democratica si trasforma nel più importante strumento di produzione del sociale. Si deve considerare quest'ultima come una logica di semplificazione dello spazio politico. Vale a dire, a partire dall'emersione del discorso democratico le molteplici e differenti situazioni sociali si sono progressivamente 'scomposte', 'riprodotte' e quindi rilette sull'asse principale democratico/non-democratico: le molteplici forme di resistenze e dei movimenti, sebbene mantenendo la loro insopprimibile diversità (logica della differenza), si sono quindi date un nome, un luogo, una traduzione «comune»: non identica ma equivalente, appunto. Potremmo definire questa istanza di equivalenza democratica nei termini di una certa tradizione di studi post-coloniali. La chiamiamo «traduzione eterolinguale»: «cioè della costruzione del comune a partire dalle molteplici forme della resistenza [...]» (AA. VV., *Università globale. Il nuovo mercato del sapere*, Manifestolibri, Roma 2008, p. 17).

Il principio di uguaglianza democratica si presenta come il motore costituente di tutte le lotte sociali della Modernità politica; più precisamente, dall'epoca delle rivoluzioni democratiche di Francia e Stati Uniti. È con queste esperienze infatti che si impone una «nuova matrice dell'immaginario sociale»<sup>30</sup>. Come ha, d'altra parte, finemente compreso Claude Lefort, con l'avvento della stagione democratica si dissolvono 'definitivamente' i «punti di riferimento certi» nelle società europee e nordamericane. In esse vengono infatti meno i fondamenti medesimi dell'ordine politico e dell'ordine sociale.

L'essenziale, ai miei occhi, – scrive Lefort – è che la democrazia si istituisce e si mantiene nella dissoluzione dei punti di riferimento certi. Essa inaugura una storia in cui gli uomini sperimentano un'indeterminazione ultima – per quanto riguarda il fondamento del potere, della legge e del sapere, così come il fondamento della relazione dell'uno con l'altro – a ogni livello della vita sociale (ovunque in passato la divisione, specialmente quella tra i detentori dell'autorità e i loro sudditi, si manifestava in base alla credenza in una natura delle cose o in un principio sovranaturale)<sup>31</sup>.

Questo nuovo orizzonte simbolico-culturale alimenta perciò quelle specifiche condizioni discorsive che restituiscono alle differenti forme di disuguaglianza un significato 'anti-naturale' e 'illegittimo', rendendole in tal modo equivalenti alle differenti forme di oppressione. Nella società democratica contemporanea, questo universo di lotte, di antagonismi e di risignificazioni sociali non si è certamente ridotto. Al contrario, abbiamo assistito, e soprattutto potremmo assistere in futuro, ad un suo ulteriore e più solido approfondimento: la «rivoluzione democratica» si può così espandere verso nuove e numerose direzioni. È su questi campi che emergono quei particolari movimenti sociali continuamente capaci di promuovere nuove lotte e nuove sfide democratiche. Questi nuovi soggetti collettivi potrebbero davvero presentarsi come un'estensione della rivoluzione democratico-egalitaria ad una intera nuova serie di relazioni sociali. Come è stato acutamente notato da Laclau e Mouffe, essi stabiliscono una «relazione di *continuità/discontinuità*» con l'originaria stagione democratica:

<sup>30</sup> In realtà, la sola esistenza di un nuovo immaginario simbolico non basta a favorire i cambiamenti sociali; perché ciò accada, esso deve concretamente trasformarsi in *sensu comune*. Questo fatto è – secondo noi – avvenuto nel secolo scorso con il crollo definitivo degli ultimi grandi regimi autoritari (e soprattutto delle idee che li sostenevano). L'immaginario democratico è così potuto diventare il senso comune del nostro tempo. Ciò che gli storici Romantici tedeschi chiamavano elegantemente lo 'spirito del tempo' (*Zeitgeist*).

<sup>31</sup> C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 29.

We should distinguish two aspects of this relation of continuity/discontinuity. [...] It is the permanence of this egalitarian imaginary which permits us to establish a continuity between the struggles of the nineteenth century against the inequalities bequeathed by the ancien régime and the social movements of the present. But from a second point of view we can speak of discontinuity, as a good proportion of the new political subjects have been constituted through their antagonistic relationship to recent forms of subordination, derived from the implanting and expansion of capitalistic relations of production and the growing intervention of the State<sup>32</sup>.

Nella misura in cui questi movimenti sociali assumono l'ideologia democratico-liberale<sup>33</sup> nel loro senso di agire comune, evidenziano una continuità, un'equivalenza di principi e di contenuti tra le lotte contro le disuguaglianze dell'*ancien régime* e quelle contro le nuove disuguaglianze della società contemporanea. Di contro, i nuovi soggetti 'politici' si costruiscono attraverso la loro relazione antagonistica alle forme recenti di subordinazione, quelle derivanti dall'espansione delle relazioni capitalistiche di produzione e dell'intervento pervasivo dello Stato burocratico. È in questo secondo aspetto che – a nostro modo di vedere – giace la cifra della radicalità e della pluralità degli antagonismi sociali contemporanei e, quindi, della democrazia politica che, attraverso di essi, si rivitalizza e si riconfigura.

## 2. Radicalità e pluralismo. Contro la democrazia deliberativa

[...] taking pluralism seriously requires that we give up the dream of a rational consensus which entails the fantasy that we could escape from our human form of life<sup>34</sup>.

Chiamiamo radicale una condizione sociale pluralistica nella quale si esprimono molteplici e differenti identità collettive che trovano in se stesse il principio e la ragione fondativa della propria forza politica: questi nuovi punti di antagonismo non hanno infatti più bisogno di ricercare un terreno positivo trascendente o soggiacente per rendere legittima la propria capacità di attivazione pubblica. In altri termini, non hanno

<sup>32</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 160.

<sup>33</sup> Approfondiremo meglio più avanti la relazione e la tensione costitutiva tra queste due distinte tradizioni politiche: il nucleo valoriale fondativo della democrazia moderna. Per adesso, accontentiamoci però di questa 'finzione' che le vede e le vuole unite.

<sup>34</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, Verso, London and New York 2000, p. 98.

più bisogno della categoria di 'soggetto unificato': non esiste più alcuna 'macrosoggettività della Storia', depositaria e promotrice delle leggi dello sviluppo umano, cui ridurre ogni forma possibile e realizzabile di antagonismo sociale<sup>35</sup>. Possiamo definire democratica questa situazione di pluralismo radicale, se riconosciamo che la maggior parte degli elementi

<sup>35</sup> La ricerca teorica qui condotta non ha una finalità di carattere sociologico-empirico. Si lavora su concetti e categorie di teoria e di filosofia politica allo scopo di decifrare le possibili tendenze della realtà sociale. Ancora più radicalmente: di auspicarne alcune e di scartarne altre. Nel fare ciò, non si può tuttavia prescindere del tutto dall'analisi sociologica. Quando si parla delle nuove forme di subordinazione, ci si riferisce, in particolare, a due fenomeni manifestatisi nel corso del secolo scorso: l'espansione delle relazioni capitalistiche di produzione e le nuove forme dello Stato burocratico. Conveniamo con Laclau e Mouffe nel considerarle fonti potenziali di nuovi antagonismi. Prendiamo il caso (già in parte discusso) dello Stato burocratico. Abbiamo assistito ad un esteso e profondo processo di burocratizzazione delle relazioni private e sociali; queste ultime si sono, in un certo senso, 'politicizzate'. In altre parole, all'interno della configurazione burocratica del Welfare State i rapporti sociali hanno rivelato il loro carattere immediatamente politico: le nuove e pervasive articolazioni istituzionali hanno infatti prodotto tipi specifici di arene (ed aspettative) 'pubbliche'. Lo Stato ha così costruito questi nuovi 'spazi pubblici' attraverso il proprio intervento diretto; ciò ha innanzitutto voluto dire l'imposizione di nuove forme di subordinazione. Tuttavia, ciò ha pure significato e può ancora significare la produzione di nuovi possibili siti di antagonismo. Come abbiamo visto, quando una relazione di subordinazione incontra un esteriore discorsivo (democratico) che la riconosce come tale, quest'ultima si trasforma immediatamente in relazione di oppressione: in altri termini, diviene un luogo di antagonismo sociale. Ciò che vogliamo qui suggerire è l'idea della moltiplicazione degli spazi politici e, di conseguenza, la fine dell'idea dell'esistenza di un punto di rottura fondamentale. La società contemporanea è attraversata da una pluralità eterogenea ed incommensurabile di soggettività sociali potenzialmente politiche. Attenzione: ciò che stiamo affermando non è la fine della distinzione pubblico/privato. Quest'ultima si potrebbe davvero manifestare con l'invasione del dominio del privato da parte di uno spazio pubblico unificato (l'intervento dello Stato, appunto): «[...] l'apparente espansione della sfera pubblica, oppure, il che è lo stesso, la tendenza ad inglobare il privato nel pubblico, sono ugualmente ingannevoli. La verità è che, dove viene meno la distinzione tra pubblico e privato, scompare tanto la sfera pubblica quanto quella privata» (C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 66). Noi, invece, vogliamo sottolineare la possibilità del processo opposto: la proliferazione incontenibile di lotte e di resistenze sociali. In altre parole, l'emersione di nuovi e differenti spazi di discussione e di contestazione pubblica. In questo senso, la distinzione habermasiana pubblico/privato non si dissolve, ma piuttosto si complessifica e si rafforza ulteriormente. L'esistenza di spazi 'privati' (dal controllo e dal potere statale) è infatti la condizione necessaria per la produzione di nuovi spazi pubblici. I secondi non si possono dare senza i primi. Quando osserviamo l'emersione di nuove tematiche politiche (es. la condizione di subordinazione della donna nella vita familiare) non significa che siamo di fronte alla definitiva dissoluzione della dicotomia privato/pubblico: casomai, siamo davanti al suo consolidamento. Quest'ultima si modifica soltanto nei contenuti e nelle soggettività agenti. La proliferazione di nuovi antagonismi e di nuovi spazi politici si presenta perciò come il nucleo fondamentale del progetto di democrazia radicale e plurale.

di cui si compone sono primariamente il prodotto di uno «spostamento equivalenziale» dell'immaginario egalaritario<sup>36</sup>.

Nella formulazione teorica di Laclau e Mouffe il progetto di «democrazia radicale e plurale» si presenta come la valorizzazione massima dell'autonomia e dell'indipendenza delle «sfere pubbliche culturalmente mobilitate»<sup>37</sup> all'interno di un orizzonte discorsivo democratico. Così ci sembrano suggerire gli autori di *Hegemony and socialist strategy* quando scrivono:

Hence, the project for a radical and plural democracy, *in a primary sense*, is nothing other than the struggle for a maximum of autonomization of spheres on the basis of the generalization of the equal-entential-egalitarian logic<sup>38</sup>.

La proliferazione di spazi pubblici non-istituzionali è il risultato delle lotte e delle pratiche democratico-radicali promosse da molteplici e differenti identità collettive. Secondo Judith Butler, queste ultime possono addirittura aprire scenari innovativi per la trasformazione 'politica'<sup>39</sup> nella stessa vita quotidiana, ignorando completamente il terreno caratteristico della autorità statale. Il loro repertorio di azioni alimenta infatti una forte istanza di coinvolgimento emotivo e di partecipazione personale, che eccede il piano ristretto della politica elettorale: tematiche e questioni in-

<sup>36</sup> Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., pp. 159-171. Con l'introduzione dell'idea di 'nuovo immaginario democratico' non si intende riproporre una interpretazione deterministica della Storia, mascherata da un lessico teorico contrario solo apparentemente alle leggi necessarie dello sviluppo sociale. Non è così: la rivoluzione democratica è semplicemente il terreno sul quale interpretazioni e visioni confliggenti del mondo di vita si agitano e si combattono. Con le parole di Laclau e Mouffe: «[...] the democratic revolution is simply the terrain upon which there operates a logic of displacement supported by an egalitarian imaginary, but that it does not predetermine the *direction* in which this imaginary will operate» (ivi, p. 168).

<sup>37</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 356. Identifichiamo qui la nozione di nuovi movimenti sociali con ciò che Habermas definisce sfera pubblica culturalmente mobilitata. Secondo la nostra interpretazione, i movimenti collettivi rappresentano infatti spazi di identificazione e di mobilitazione pubblica che promuovono tematiche innovative e/o che contestano quelle tradizionali. Estendendola al vocabolario politico di Laclau e di Mouffe, possiamo infine tradurla con la locuzione di posizione soggettiva differenziale (ecco un 'esercizio' di traduzione eterolinguale).

<sup>38</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 167.

<sup>39</sup> Intendiamo qui 'politica' nel significato 'eterodosso' di «practice of creation, reproduction and transformation of social relations», secondo l'interpretazione di Laclau e Mouffe (ivi, p. 153); e non nel significato canonico e tradizionale di potere (coercitivo) dello Stato – ovvero, quello che si è precedentemente descritto come *medium* del sottosistema politico. Per una esaustiva definizione di potere cfr. M. Stoppino, *Potere*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Il dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, pp. 740-748.

novative vengono così articolate senza passare attraverso i filtri formali delle istituzioni rappresentative. La femminista americana sottolinea, in altre parole, la carica trasformativa delle pratiche discorsive che si esercitano direttamente nelle relazioni sociali ordinarie: molto innovativa può così risultare la politica della «risignificazione linguistica» (*linguistic resignification*)<sup>40</sup>. Rapporti intersoggettivi ‘democratici’ e differenti possono pertanto essere ridefiniti e ricostituiti attraverso la contestazione e la rinegoziazione di specifiche categorie del linguaggio comune. Esisterebbe perciò una potenziale connessione tra la lotta per la risignificazione linguistica al livello quotidiano e le pratiche discorsive della democrazia radicale. Per la Butler, – scrive Schippers – «la risignificazione sfida e contesta le norme linguistiche di uso quotidiano, aprendo un nuovo terreno per lotte trasformative e pratiche democratico-partecipative»<sup>41</sup>.

La moltiplicazione dei ‘pubblici alternativi’ e, di conseguenza, delle domande potenzialmente democratiche è, quindi, la condizione costitutiva della società contemporanea: una società attraversata da identità e posizioni differenziali difficilmente ricomponibili ed articolabili da una prospettiva universalistica. Il pluralismo, in altre parole, si presenta davvero come il concetto chiave della democrazia liberale moderna, la cui differenza rispetto alla ‘democrazia degli antichi’ andrebbe individuata, secondo la Mouffe, non tanto nelle sue accresciute dimensioni spaziali, quanto nella sua intrinseca ‘natura’ politica. In *Democracy, power, and the ‘political’* si legge, infatti:

In other words, the difference between ancient and modern democracy is not of *size* but of *nature*. The crucial difference resides in the acceptance of *pluralism*, which is constitutive of modern liberal democracy<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> La pratica di risignificazione linguistica permette il dispiegamento e l'utilizzo di specifici termini in contesti discorsivi in cui non erano esplicitamente autorizzabili o in cui non vi erano parlatori autorizzati. La risignificazione conduce così al rovesciamento del valore assiologico di un determinato discorso. Essa può quindi aprire nuovi orizzonti politici di pratiche democratico-radicali. «According to Butler, this expansive use of resignification becomes inherently democratic because it opens up signifiers to challenge and contestation» (B. Schippers, *Judith Butler, radical democracy and micro-politics*, in A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit., pp. 73-91; in particolare, p. 81). La Butler evidenzia e smaschera l'eterosessualità del linguaggio di genere, che produce una forma ‘eteronormativa’ di femminilità. La femminista americana dimostra, in altre parole, come le norme di genere governino ed omologhino le vite quotidiane. La strategia di risignificazione linguistica può quindi diventare un importante strumento di lotta politica da parte dei movimenti omosessuali e di quelli per le altre differenze di genere.

<sup>41</sup> Ivi, p. 84.

<sup>42</sup> C. Mouffe, *Democracy, power, and the ‘political’*, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 245-256; in particolare, p. 246.

Nella democrazia degli antichi non sono ammesse posizioni divergenti: il cittadino che partecipa alla vita pubblica della *polis* ne condivide pienamente l'identità politica, i valori etici ed i fini ultimativi. La democrazia dei moderni, invece, è caratterizzata dalla proliferazione delle visioni alternative e confliggenti sulla natura e sui caratteri distintivi del bene comune. Il pluralismo – ci dice ancora la Mouffe – non è un 'mero fatto' della società democratica, come lo intendono le interpretazioni liberali più significative (Rawls), ma piuttosto è il suo principio permanente e costitutivo. Se la condizione sociale pluralistica non rappresenta un mero fatto, allora non è nemmeno una situazione che deve essere semplicemente gestita e poi politicamente neutralizzata: al contrario, il pluralismo è davvero l'elemento politico più importante che connota l'esistenza collettiva contemporanea. Per questo ragione, non dobbiamo negarlo (o neutralizzarlo), ma piuttosto promuoverlo per dare concreta realizzazione al progetto di democrazia radicale. Secondo la Mouffe, esso si presenta addirittura come un principio assiologico, ossia come un valore sociale che deve essere pienamente riconosciuto e celebrato:

[...] pluralism – scrive – is not merely a fact, something that we must bear grudgingly or try to reduce, but an axiological principle. It is taken to be constitutive at the conceptual level of the very nature of modern democracy and considered as something that we should celebrate and enhance<sup>43</sup>.

Quando nelle pagine precedenti si è sottolineata l'importanza della competizione pluralistica e della partecipazione sociale nel contesto democratico contemporaneo, l'intento era descrivere e suggerire proprio l'idea del pluralismo radicale come progetto politico immanente della democrazia liberale moderna<sup>44</sup>. E' opportuno perciò approfondire e delimitare meglio il concetto di pluralismo. E' chiaro che non lo si vuole ridurre alla competizione sociale tra interessi organizzati alternativi: pluralismo non implica qui la proiezione di istanze particolari predefinite all'interno della dimensione politico-statuale. Quest'ultima, d'altra parte, non si presenta come un apparato istituzionale neutrale, incaricato di una imparziale mediazione politica tra gruppi di interesse confliggenti: lo Stato stesso, 'interesse tra interessi', partecipa attivamente alla formazione delle politiche pubbliche ed alla fabbricazione delle identità collettive. Nell'accezione da cui si prende criticamente le distanze, invece, il pluralismo è riconducibile all'idea della varietà distinta e preconstituita degli elementi

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Cfr. qui, cap. IV, § I: *La conflittualità democratica*, pp. 106-122. Il pluralismo radicale è quindi una possibilità immanente di ogni contesto democratico: esso incoraggia la moltiplicazione degli spazi pubblici democratici e, soprattutto, la loro costante apertura ai processi di apprendimento normativo e di mutamento sociale.

sociali: questi ultimi rappresentano così le unità fondamentali del 'gioco democratico' e pure l'oggetto di studio principale delle stesse discipline politologiche. Tale è la posizione teorica del cosiddetto paradigma 'classico' del pluralismo, di cui lo scienziato politico americano Robert Dahl<sup>45</sup> è considerato uno dei padri fondatori. All'interno di questa teoria, la democrazia è perciò concepita come un sistema 'poliarchico', vale a dire, un regime politico caratterizzato da una competizione pluralistica tra forti minoranze organizzate.

Il paradigma pluralista [...] – scrive Alberto Martinelli – concepisce la democrazia come un sistema politico in cui nessun gruppo o coalizione è in grado di dominare nettamente e stabilmente il proces-

<sup>45</sup> L'unità di analisi fondamentale di questo approccio è infatti il gruppo di interesse. Quest'ultimo può essere definito come un gruppo di persone che si organizza volontariamente per perseguire determinati interessi condivisi. Secondo Cunningham, i gruppi di interesse possono pertanto includere: «[...] chambers of commerce and other organizations of business, trade unions, politically active religious or ethnic organizations, neighbourhood committees, parent-school associations, and other such collections of people explicitly organized to promote specific interests their members recognize themselves as sharing» (F. Cunningham, *Theories of democracy: a critical introduction*, cit., p. 75). Il 'potere' inoltre, in modo molto simile all'interesse, appartiene in modo predefinito a ciascun singolo gruppo indipendentemente dalle sue interazioni confliggenti con altri gruppi. I maggiori esponenti di questa paradigma di scienza politica, sviluppatosi – lo ricordiamo – attorno agli inizi degli anni Cinquanta negli Stati Uniti d'America, sono oltre a Robert Dahl (*Who governs*, 1961), solo per citarne alcuni, pure S. M. Lipset (*Political man: the social bases of politics*, 1960) e David Truman (*The governmental process*, 1951). Tuttavia, il paradigma del «pluralismo classico» non rappresenta in assoluto la prima posizione 'pluralista' che è emersa nello studio della politica. Già agli inizi del Novecento si potevano annoverare ricerche e studi teorici che mettevano in discussione le concezioni unitarie dello Stato e del potere sovrano. Ci riferiamo in modo particolare agli studi di Harold Laski (*Studies in the problem of sovereignty*, 1917), Ernest Barker (*The discredited State*, 1915) e Arthur Bentley (*The process of government*, 1908). La nostra posizione sull'argomento, inoltre, è ancora differente. Qui accogliamo una terza e più innovativa ondata di pluralismo: quella che emerge, oltre che dall'opera di Laclau e Mouffe (*Hegemony and socialist strategy*), dalle opere di William Connolly (*The ethos of pluralization*, 1995) e di Claude Lefort (*Democracy and political theory*, 1988). In ogni caso, le tre posizioni pluraliste ('Laski-Dahl-Mouffe') presentano pure specifici caratteri comuni. Esaminiamoli brevemente. Secondo McClure, esse condividono almeno quattro elementi di analisi: i) si oppongono alle concezioni monolitiche, unitarie e totalizzanti del dominio politico; ii) affermano l'irriducibile pluralità del sociale; iii) considerano i gruppi sociali non come entità 'naturali', ma piuttosto come gruppi organizzati che perseguono finalità comuni; iv) ritengono che il soggetto dei diritti non si presenti nelle vesti del cittadino 'astratto' e 'formale' della teoria democratica classica, ma piuttosto in quelle più 'concrete' dei gruppi di interesse e delle soggettività sociali (cfr. K. McClure, *On the subject of rights: pluralism, plurality and political identity*, in C. Mouffe (a cura di), *Dimensions of radical democracy. Pluralism, citizenship, community*, cit., pp. 108-127).

so di decisione politica in virtù di una (sia pur asimmetrica) distribuzione del potere tra gruppi di interesse, partiti e altri soggetti politici<sup>46</sup>.

La prospettiva teorica qui adottata si distingue per almeno due importanti ed ineliminabili aspetti dall'impostazione di Dahl: la questione del potere e quella delle identità collettive. Nell'interpretazione del pluralismo classico, il potere è concepito come una risorsa specifica (materiale o simbolica) che i gruppi di interesse possiedono ed utilizzano per perseguire i propri scopi particolari. Inoltre e di conseguenza, la loro stessa identità di gruppo è definita a partire dall'interesse determinato che li unisce e li mobilita. Il potere è quindi concepito come una 'sostanza' (scarsa) suddivisa tra molteplici e differenti gruppi organizzati, mentre le identità sociali di questi ultimi sembrano presentarsi come entità fisse e predefinite che non vengono mai rimesse in discussione nel gioco della loro reciproca interazione. All'interno del paradigma teorico del pluralismo radicale, al contrario, il potere e le identità collettive sono più precisamente concepiti come 'rapporti', legami relazionali che precedono e, in un certo senso, fondano la parziale e mutevole 'oggettivazione' dei gruppi sociali. Le identità di questi ultimi non sono pertanto essenze fisse ed immutabili, ma piuttosto si definiscono sulla base delle relazioni contingenti e dinamiche che riescono a stabilire le une con le altre. Questo sembra affermare la Mouffe quando, in *On the political* (2005), scrive:

We have already seen that identities are in fact the result of processes of identifications and that they can never be completely fixed. [...] this means that the constitution of a specific 'we' always depends on the type of 'they' from which it is differentiated<sup>47</sup>.

Di conseguenza, il potere diviene una proprietà sociale che appartiene alla 'sostanza' stessa dei loro rapporti. Esso non si presenta pertanto come una risorsa tangibile (es. risorsa economica) che si materializza nelle relazioni esterne tra identità collettive precostituite, ma piuttosto si definisce come un elemento costituente la loro precisa forma e 'consistenza'. Ancora la Mouffe infatti può scrivere:

We should conceptualize power not as an external relation taking place between two preconstituted identities, but rather as constituting the identities themselves<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> A. Martinelli, *Introduzione*, in R. Dahl, *Prefazione alla teoria democratica*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. xvi. Secondo Dahl, l'elemento centrale della democrazia poliarchica è infatti la competizione tra forti minoranze, la cui interazione reciproca impedisce la tirannia della maggioranza. Il processo di governo è quindi un «continuo tentativo di accontentare gruppi relativamente piccoli, accogliendo le loro richieste o mostrando comunque attenzione e rispetto per le loro aspettative e i loro interessi legittimi» (ivi, p. xix).

<sup>47</sup> C. Mouffe, *On the political*, Routledge, New York 2005, p. 18-19.

<sup>48</sup> C. Mouffe, *Democracy, power, and the 'political'*, cit., p. 247.

La nozione di potere e quella di identità ci paiono quindi inestricabilmente legate, in quanto entrambe emergono e si concretizzano dentro la stessa vita sociale. La costruzione delle identificazioni (*latu senso*) politiche si manifesta esplicitamente al suo interno; essa si attiva infatti nella misura in cui si affermano e si stabiliscono rapporti pubblici di differenza. D'altra parte, il potere medesimo si definisce come un elemento costitutivo dell'esistenza collettiva, perché quest'ultima non sembra pienamente esistere senza relazioni di potere che le diano forma.

La concezione del pluralismo radicale è quindi, per questi aspetti, una concezione intrinsecamente politica: il pluralismo della vita sociale contemporanea produce ed esprime identificazioni collettive che si pongono in relazione le une con le altre in termini immediatamente politici. Le appartenenze pubbliche non si costruiscono perciò soltanto all'interno della vita politica statale, ma talvolta la precedono e la determinano, ponendosi apertamente al suo esterno<sup>49</sup>. Di conseguenza, manifestandosi come posizioni sociali già direttamente politiche, esse non sembrano in alcun modo potersi riconciliare. Il paradigma del pluralismo radicale esprime e rivendica apertamente proprio questa 'irriconciliabilità': il riconoscimento più assoluto della irriducibile varietà delle visioni del mondo e delle concezioni del bene comune. In altre parole, non sembra pensabile una convergenza completa e totale tra punti di vista *politici* incommensurabilmente divergenti. Ciò che qui stiamo affermando è allora l'impossibilità concettuale del consenso politico all'interno dello spazio pubblico democratico: la natura stessa della democrazia dei moderni ci sembra infatti suggerire proprio la sua completa irrealizzabilità. È partendo da questo punto che possiamo far rientrare in gioco le categorie di antagonismo e di oggettività sociale. La prima – lo ripetiamo – è il limite della seconda. In altri termini, il pluralismo costitutivo della democrazia dei moderni è il limite reale di ogni possibile accordo razionale che si voglia effettivamente dispiegare al suo interno. Si può adesso comprendere meglio il significato profondamente politico del concetto di

<sup>49</sup> In questo senso, la concezione del pluralismo di Laclau e Mouffe può essere definita di 'resistenza'. Resistenza non come opposizione al potere statale in quanto tale, ma piuttosto come opposizione alla costruzione delle identità politiche derivanti solo ed esclusivamente dalla dimensione politica statale. In altre parole, – ci venga consentito questo apparente gioco di parole – Laclau e Mouffe suggeriscono l'idea di un pluralismo sociale che possieda però tratti immediatamente politici. Questa politicità – come vedremo – è data dal rapporto (già in parte discusso) che sussiste tra oggettività sociale ed antagonismo. Non possiamo perciò non concordare con McClure quando, riferendosi a Laclau e Mouffe, esplicita la loro idea di pluralismo come «resistenza al politico» (*resisting the political*) e scrive: «And it is, I think, precisely such recuperation that contemporary poststructuralist 'pluralism' offers the possibility of resisting, not in the sense of opposition to the State as such, but rather as resistance to constructions of political identity and subjectivity that take State institutions as the principal sites, and State power as the primary object, of political struggle» (K. McClure, *On the subject of rights: pluralism, plurality and political identity*, cit., p. 120).

«oggettività sociale» introdotto da Laclau e Mouffe in *Hegemony and socialist strategy*. Con le parole utilizzate dalla Mouffe in *The democratic paradox*:

[...] social objectivity is constituted through acts of power. This implies that any social objectivity is ultimately political and that it has to show the traces of exclusion which governs its constitution<sup>50</sup>.

La riformulazione della categoria di oggettività sociale come consenso politico ‘esclusivo’ consente un ulteriore approfondimento del carattere pluralistico della democrazia moderna. Quest’ultima non può infatti più essere concepita come una totalità razionale capace di realizzare al suo interno il sogno di una perfetta armonia sociale. Il suo carattere democratico può, allora, soltanto essere definito dal riconoscimento della sua propria ‘autolimitazione’: nessun attore collettivo particolare o nessuna interpretazione del mondo determinata possono davvero attribuire a se stessi il compito politico della rappresentazione di questa totalità. La totalità non può esistere ‘democraticamente’ e, pertanto, non può mai essere realmente raggiunta. Negare l’esistenza della totalità significa, in altre parole, affermare esplicitamente l’attualità del «pluralismo politico» all’interno della sfera pubblica democratica: l’antagonismo è quindi il dato costitutivo ed ineliminabile della realtà sociale contemporanea. Inoltre, esso si presenta proprio come il suo dato più squisitamente ‘politico’. Spieghiamo brevemente perché. Se ogni oggettività sociale è costituita attraverso atti di potere, essa è in definitiva ‘politica’, vale a dire è ‘un complesso di pratiche, discorsi ed istituzioni che cercano di stabilire un certo ordine e (cercano) di organizzare la coesistenza umana’ in condizioni che sono sempre potenzialmente conflittuali, perché sono attraversate dalla dimensione dell’antagonismo. Nella misura in cui si oppone permanentemente alla creazione di un certo ordine sociale (atti di potere esclusivi), l’antagonismo diventa, quindi, l’elemento più strettamente politico di questa relazione conflittuale. Ciò viene suggerito dalla distinzione, tracciata da Chantal Mouffe in *On the political*, tra «political» (antagonismo) e «politics» (oggettività sociale).

Some theorists such as Hannah Arendt – scrive la Mouffe – envisage the political as a space of freedom and public deliberation, while others see it as a space of power, conflict and antagonism. My understanding of ‘the political’ clearly belongs to the second perspective. More precisely this is how I distinguish between ‘the political’ and ‘politics’: by ‘the political’ I mean the dimension of antagonism which I take to be constitutive of human societies, while by ‘politics’ I mean the set of practices and institutions through which an order is created, organizing human coexistence in the context of conflictuality provided by the political<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., p. 99.

<sup>51</sup> C. Mouffe, *On the political*, cit., p. 9.

Queste riflessioni sulla categoria del politico come dimensione profondamente conflittuale e pluralistica ci allontanano dalle posizioni normative dei teorici della cosiddetta democrazia deliberativa<sup>52</sup>. Questi ultimi concepiscono infatti la sfera pubblica come il dominio specifico della pura e semplice argomentazione razionale. Ciò che è completamente assente dalla loro comprensione normativa della democrazia è quindi proprio la dimensione del potere e dell'antagonismo. In altre parole, essi affermano la possibilità di uno spazio pubblico democratico dove il potere si possa definitivamente eliminare e dove la legittimità (di quel dato ordine politico) possa quindi completamente radicarsi nel regno della pura razionalità<sup>53</sup>. La democrazia deliberativa riconferma pertanto la realizzabilità di

<sup>52</sup> Le versioni e le formulazioni della democrazia deliberativa sono numerose e quindi difficilmente sintetizzabili all'interno di un unico paradigma teorico. Le più importanti fanno riferimento rispettivamente a J. Rawls (*Political liberalism*, 1993) e Jürgen Habermas (*Fatti e norme*, 1992). Ci sono molti elementi condivisi tra le due versioni: innanzitutto, proprio il forte legame che intendono stabilire tra democrazia (principio di sovranità popolare) e liberalismo (diritti fondamentali). Il loro tentativo di legare insieme razionalità (diritti) e legittimità (uguaglianza) è quindi il dato che più di ogni altro le accomuna. Tuttavia, tra le due si mantengono pure importanti differenze: la dicotomia tra pubblico e privato (molto più rigida nella versione rawlsiana) e la relazione tra autonomia privata ed autonomia pubblica (il primo polo prediletto da Rawls, il secondo da Habermas). Per un approfondimento del confronto tra le due prospettive deliberative rimandiamo alle sezioni *Deliberative democracy: its aims*, pp. 83-90 e *The flight from pluralism*, pp. 90-94 in C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit. Nella nostra ricerca prediligeremo quella esposta da Jürgen Habermas in *Fatti e norme*, in quanto più vicina ai nostri interessi di ricerca, benché molto distante per molti elementi politico-normativi. Oltre al filosofo francofortese inseriamo in questa letteratura deliberativa anche J. Dryzek (*Discursive democracy*, 1990), J. Cohen (*Procedure and substance in deliberative democracy*, 1996), S. Benhabib (*Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, 1996), J. Bohman e W. Rehg (*Deliberative democracy*, 1997). Secondo Joshua Cohen, «la nozione di democrazia deliberativa si radica nell'ideale intuitivo di una associazione democratica in cui la giustificazione dei termini e delle condizioni di associazione procede attraverso un ragionamento pubblico tra cittadini uguali» (J. Cohen, *Deliberation and democratic legitimacy*, in J. Bohman e W. Rehg (a c. di), *Deliberative democracy*, cit., p. 72, cit. in F. Cunningham, *Theories of democracy: a critical introduction*, cit., p. 163).

<sup>53</sup> Si è parzialmente già trattato del modello deliberativo quando (qui cap. IV, § 2: *Il potere comunicativo della democrazia difficile*) abbiamo parlato di un terzo paradigma normativo della democrazia oltre quello liberale e repubblicano: quello deliberativo, appunto. Li abbiamo sostenuto, e qui lo confermiamo, la validità del suo modello di circolazione del potere: la 'dualità' della sovranità popolare. Quest'ultima emerge dal confronto esplicito e non eludibile tra il piano politico istituzionale (corpo parlamentare ed organo esecutivo) e quello 'non ufficiale' dell'opinione pubblica. Per ripeterlo con le parole di Habermas in *Fatti e norme*: «Questo potere comunicativo nasce dall'interazione che si crea tra una formazione della volontà istituzionalizzata come Stato di diritto, da un lato, e sfere pubbliche culturalmente mobilitate, dall'altro» (J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 356). Ciò che criticiamo di questo paradigma non è pertanto la sua modalità di circolazione

un accordo razionale che coinvolga la totalità dei cittadini: il suo fine è dunque quello di riconciliare la razionalità con la legittimità. Seyla Benhabib infatti può scrivere:

[...] it is a necessary condition for attaining legitimacy and rationality with regard to collective decision making processes in a polity, that the institutions of this polity are so arranged that what is considered in the common interest of all results from processes of collective deliberation conducted rationally and fairly among free and equal individuals<sup>54</sup>.

Secondo la Benhabib, le istituzioni pubbliche di un ordine sociale possono essere organizzate in modo tale da realizzare l'interesse comune di tutti, soltanto se sono l'esito di una deliberazione collettiva condotta razionalmente ed imparzialmente tra individui liberi ed uguali. Una norma od una istituzione politica è quindi *legittima* se risulta il prodotto dell'intesa collettiva tra tutti coloro che sono investiti dalle sue conseguenze. La Benhabib, in altre parole, adatta esplicitamente il modello del discorso habermasiano alla pratica politica deliberativa:

The basic idea behind this model – scrive – is that only those norms (i.e., general rules of action and institutional arrangements) can be said to be valid (i.e., morally binding), which would be agreed to by all those affected by their consequences, if such agreement were reached as a consequence of a process of deliberation [...]<sup>55</sup>.

del potere, la sua comprensione dell'architettura istituzionale della cosa pubblica; ma piuttosto le conclusioni normative a cui perviene: la sfera pubblica come regno dell'argomentazione libera e non-coercitiva. In altre parole, la completa affermazione del principio di pubblicità dissolverebbe – secondo Habermas – l'idea stessa del potere. Questo motivo non è, d'altra canto, completamente nuovo nell'elaborazione habermasiana; anzi, era già presente, costituendo uno dei suoi elementi fondamentali, in *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962). Così scriveva infatti il filosofo francofortese: «Il dominio della sfera pubblica è, secondo l'idea che le è propria, un ordinamento in cui si dissolve la sovranità generale [...]» (J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 102-103). La coerenza teorico-politica del suo pensiero non è quindi da mettere in discussione. D'altra parte, quando abbiamo analizzato il contenuto di *Storia e critica dell'opinione pubblica*, avevamo già notato e contestato questa sua posizione normativa: l'eliminazione del potere dalla sfera pubblica attraverso il dibattito razionale. Il principio di pubblicità, come completa abolizione del potere politico, non è né possibile né tanto meno auspicabile. Esso parrebbe infatti negare l'esistenza stessa dei rapporti di potere che si mantengono e si riproducono a livello sociale. La divergenza su questi aspetti è pertanto una delle ragioni principali del nostro allontanamento dalla prospettiva deliberativa.

<sup>54</sup> S. Benhabib, *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, pp. 67-94, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, cit.; in particolare, p. 69.

<sup>55</sup> Ivi, p. 70. «Con Jurgen Habermas, – scrive ancora la Benhabib – ritengo che norme e assetti istituzionali normativi possano essere considerati validi solo a con-

La legittimità di una società democratica si può, quindi, immaginare come l'esito di una discussione pubblica libera e non coercitiva che coinvolga attivamente tutti i cittadini attorno alle materie di interesse comune<sup>56</sup>. Il consenso generale sulle questioni di rilevanza collettiva può tuttavia essere realizzabile – continua ancora la Benhabib – soltanto se la deliberazione pubblica riesce a soddisfare almeno parzialmente le condizioni della situazione del discorso ideale (*ideal speech situation*):

1) participation in such deliberation is governed by the norms of equality and symmetry; all have the same chances to initiate speech acts, to question, to interrogate, and to open debate; 2) all have the right to question the assigned topics of conversation; and 3) all have the right to initiate reflexive arguments about the very rules of the discourse procedure and the way in which they are applied or carried out. There are no prima facie rules limiting the agenda or the conversation, nor the identity of the participants, as long as each excluded person or group can justifiably show that they are relevantly affected by the proposed norm under question<sup>57</sup>.

La teoria deliberativa si presenta pertanto come una concezione procedurale di democrazia, in quanto non stabilisce a priori alcun valore o idea del bene comune che debba essere raggiunto dalle conclusioni del discorso pubblico. Quest'ultimo è – come abbiamo visto – soltanto regolato da norme «procedurali» (imparzialità, uguaglianza, trasparenza, mancanza di coercizione ed unanimità) che ne vincolano tuttavia gli esiti finali in modo tale da rendere manifeste e generalizzabili soltanto quelle decisioni prese con l'effettivo accordo di tutti. Lo ripetiamo più chiaramente: le norme procedurali guidano la discussione pubblica solo ed esclusivamente verso quegli interessi che possono essere realmente condivisi da tutti i partecipanti; per questa ragione, non possono che produrre esiti legittimi.

Dal nostro punto di vista, la democrazia deliberativa è un progetto normativo profondamente 'impolitico' ed 'antipluralista'. Impolitico perché costruisce la sfera pubblica democratica come uno spazio esclusivamente morale. La democrazia viene infatti immaginata come un'arena di deliberazione libera e non coercitiva, in cui tutti, accogliendo le condizioni della situazione del discorso ideale, possono pervenire razionalmente ad una decisione legittima

che tutti coloro che siano investiti dalle conseguenze che essi comportano, possano prendere parte al discorso pratico attraverso cui le norme vengono adottate» (S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Uguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., p. 31).

<sup>56</sup> Qui, Seyla Benhabib è ancora più esplicita e sintetica al riguardo: 'la legittimità democratica può essere conseguita solo attraverso il consenso di *tutti* coloro che ne siano investiti [...]' (S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Uguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., p. 178).

<sup>57</sup> S. Benhabib, *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, cit., p. 70.

tima. Secondo la Mouffe, ciò comporta la riduzione del campo della politica ad un momento di riscatto discorsivo di rivendicazioni di natura morale:

This means – scrive la Mouffe a proposito dei teorici della democrazia deliberativa – that they identify the democratic public sphere with the discursive redemption of normative validity claims. It is clear that what is missing [...] is the dimension of the political<sup>58</sup>.

«Ciò che questo mutamento di vocabolario rivela – ci dice ancora Chantal Mouffe in *On the political* – non è tanto che la politica venga sostituita dalla moralità, ma piuttosto che la politica si sviluppa *nel registro morale*»<sup>59</sup>. In altri termini, il modello deliberativo ci impone una sorta di ‘moralizzazione’ della politica. Così appunto continua la pensatrice belga:

It is in that sense that I am proposing to understand the ‘moralization’ of politics – to indicate not that politics has become more moral but that nowadays political antagonisms are being formulated in terms of moral categories<sup>60</sup>.

Ciò che manca all’interno del paradigma deliberativo è, quindi, proprio la dimensione del potere e dell’antagonismo. Espungendo potere e antagonismo dalla sfera pubblica la democrazia deliberativa impedisce di fatto la costruzione di alternative politiche reali.

Il ‘politico’ è associato alla dimensione dell’antagonismo, concepito come dato costituente ed ineliminabile di ogni vita sociale (antagonismo «contro e dentro la società»). Il politico non può quindi essere semplicemente immaginato come il piano della libertà pubblica e della deliberazione collettiva, ma piuttosto va ripensato come il piano del conflitto sociale e del confronto/scontro tra interpretazioni del mondo alternative. Non ammettere ciò significa negare completamente il pluralismo della vita collettiva contemporanea: in altre parole, significa negare l’autentica ‘natura’ politica della democrazia dei moderni. In questa prospettiva, la sfera pubblica deliberativa appare come uno spazio intrinsecamente antipluralista<sup>61</sup>. Ci sono almeno altre due ragioni plausibili per sostenerlo: 1) l’impossibilità concettuale del consenso; 2) la non universalità delle norme di carattere procedurale<sup>62</sup>. Della prima questione si è

<sup>58</sup> C. Mouffe, *Deliberative democracy or agonistic pluralism*, ‘Social Research’, 66, 3 (1999), pp. 745-758; in particolare, p. 746.

<sup>59</sup> C. Mouffe, *On the political*, cit., p. 75.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> La stessa Mouffe ci ricorda infatti come tutti tentativi di costruzione del consenso abbiano come unico risultato la distruzione del pluralismo dalla sfera pubblica generale (cfr. C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., p. 49).

<sup>62</sup> Ci sarebbe pure una terza ragione inficiante la teoria deliberativa: la completa irrealizzabilità della situazione del discorso ideale. Non ci sono infatti – come

ampiamente discusso. In sintesi: all'interno di una democrazia liberale ogni intesa sociale è espressione e cristallizzazione di relazioni di potere (consenso=oggettività sociale). Si può allora definire il consenso come un complesso di pratiche, discorsi ed istituzioni politiche che cercano di stabilire un certo ordine, senza mai peraltro riuscire a conseguirlo pie-

ritiene Habermas – semplicemente 'ostacoli empirici' ad impedirla, per cui si deve concepire soltanto come un'idea regolativa che abbia il compito pedagogico di guidare il dibattito pubblico verso i suoi ideali, ma pure limiti strettamente ontologici. Secondo Slavoj Žižek, essa è una impossibilità concettuale. Il filosofo sloveno, seguace della psicoanalisi lacaniana, mostra come il discorso stesso sia autoritario nella sua struttura fondamentale. Secondo Žižek, non esiste la possibilità di una comunicazione intersoggettiva libera e non coercitiva, perché ogni discorso ha bisogno di un «significatore principale» (*master signifier*: Lacan lo chiama *point de capiton*) che lo ordini e lo guidi. «A signifier is what represents the subject for the chain of all other signifiers» (S. Žižek, *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary dialogues on the left*, Verso, London 2000, pp. 130-131, nota 23). Perciò la situazione del discorso ideale (imparzialità, uguaglianza, trasparenza, mancanza di coercizione ed unanimità) non può concettualmente esistere. Così Chantal Mouffe, concordando con le riflessioni di Žižek, può scrivere: «[...] it is only through the intervention of a master signifier that a consistent field of meaning can emerge. [...] the status of the master signifier, the signifier of symbolic authority founded only on itself (in its own act of enunciation), is strictly transcendental: the gesture that 'distorts' a symbolic field, that 'curves' its space by introducing a non-founded violence, is strictly-sensu correlative of its very establishment. This means that if we were to subtract from a discursive field its distortion, the field would disintegrate, 'de-quilt'» (C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., pp. 137-138). Gli ostacoli alla situazione del discorso ideale sono, anche per la Mouffe, ontologici. Così, in un altro testo, l'autrice specifica: «Indeed, the impediments to the free and unconstrained public deliberation of all on matters of common concern is a conceptual impossibility because, without those so-called impediments, no communication, no deliberation could ever take place. We therefore have to conclude that the very conditions of possibility of deliberation constitute at the same time the conditions of impossibility of the ideal speech situation» (C. Mouffe, *Deliberative democracy or agonistic pluralism*, cit., pp.751-752). Non condividiamo totalmente la prospettiva del «master signifier». Crediamo, al contrario, che esistano effettivamente alcune situazioni discorsive che non necessitino dell'autorità di un «master signifier» per la loro riproduzione. Pensiamo in primo luogo a molti contesti discorsivi dei movimenti sociali: il loro intento è infatti proprio quello di costruire una situazione di comunicazione intersoggettiva di trasparenza, di reciproco rispetto e di uguaglianza discorsiva. Una situazione discorsiva libera del tutto dal dominio e dalla non-coercitività certamente non si realizza mai, però tutti i partecipanti del movimento si attivano esplicitamente perché ciò possa accadere: al suo interno, la situazione del discorso ideale funziona, in senso habermasiano, da ideale regolativo (cfr. G. L. Fruci, *La nuova agorà. I social forum fra spazio pubblico e dinamiche organizzative*, in P. Ceri, *La democrazia dei movimenti. Come decidono i noglobal*, cit., pp. 169-201). Concordiamo, invece, con Žižek sull'impossibilità totale della realizzabilità della situazione del discorso ideale come spazio pubblico generale. L'antagonismo come limite di ogni oggettività sociale sta infatti lì a dimostrarcelo. Per un approfondimento di queste tematiche, cfr. S. Žižek, *Enjoy your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and out*, Routledge, London 1992.

namente. Esso comprende, quindi, sempre atti di esclusione sociale. Il mancato riconoscimento dell'esclusività reale della decisione politica è il principale punto di debolezza del modello deliberativo; un punto che i suoi teorici più importanti non sembrano mai riuscire ad afferrare completamente. Chantal Mouffe scrive al riguardo:

They are unable to recognize that bringing a deliberation to a close always results from a decision which excludes other possibilities and for which one should never refuse to bear responsibility by invoking the commands of general rules or principles<sup>63</sup>.

Per questa ragione, l'antagonismo è il dato inalienabile e costitutivo di ogni realtà sociale. Il consenso razionale nella sfera pubblica di una democrazia pluralistica non può pertanto mai essere raggiunto. Quest'ultimo – secondo la Mouffe – può soltanto essere concepito «come il risultato temporaneo di una egemonia provvisoria, come una stabilizzazione di relazioni di potere, che comprende sempre una qualche forma di esclusione»<sup>64</sup>.

Veniamo adesso alla seconda critica che si può rivolgere alla democrazia deliberativa: la sua pretesa universalistica non può non essere che una semplice finzione teorica. I principi e le norme della deliberazione collettiva non hanno infatti un mero carattere procedurale, ma piuttosto e più chiaramente sostanziale. I valori e le regole normative che reggono il discorso pubblico deliberativo presuppongono ed esprimono determinate 'forme di vita', escludendone altre. Le norme procedurali non hanno quindi natura universalistica; la democrazia procedurale è soltanto una versione mascherata o forse molto più sofisticata di democrazia sostanziale. Queste critiche al carattere procedurale della democrazia ci vengono ancora una volta suggerite da Chantal Mouffe. Per dimostrare e comprendere meglio l'impossibilità dell'esistenza di norme procedurali, la pensatrice belga si richiama alla teoria del linguaggio sviluppata nelle *Ricerche filosofiche* (1953). Le intuizioni e le novità introdotte da Wittgenstein nel campo della linguistica possono minare la concezione di procedura e sfidare l'idea di un dialogo razionale e neutrale: «Per Wittgenstein – spiega la Mouffe – per avere un accordo sulle opinioni si deve prima di tutto essere d'accordo sul linguaggio usato e ciò [...] implica un accordo sulle forme di vita»<sup>65</sup>. Nelle *Ricerche filosofiche*, si legge:

'Così, dunque, tu dici che è la concordanza tra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!' – Vero e falso è ciò che gli uo-

<sup>63</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., p. 105.

<sup>64</sup> Ivi, p. 104.

<sup>65</sup> C. Mouffe, *Deliberative democracy or agonistic pluralism*, cit., p. 749.

mini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita<sup>66</sup>.

Secondo Wittgenstein, le procedure esistono soltanto come un insieme complesso di pratiche. Ogni procedura può essere accettata o seguita soltanto perché è già inserita in forme di vita condivise ed in accordi sui giudizi prestabiliti. Così ci spiega ancora Chantal Mouffe:

Rules for Wittgenstein are always abridgements of practices, they are inseparable of specific forms of life. Therefore, distinctions between 'procedural' and 'substantial' or between 'moral' and 'ethical' that are central to the Habermasian approach cannot be maintained and one must acknowledge that procedures always involve substantial ethical commitments<sup>67</sup>.

Concepire un dialogo come un discorso neutrale, dunque, è assurdo dal momento che è proprio il linguaggio stesso a non essere neutrale. Per questa ragione, non è possibile pensare, né tantomeno parlare, alcun linguaggio naturale privo di riferimenti valoriali: «immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita»<sup>68</sup>. In altri termini, «il significato delle parole non consiste in presunti processi spirituali, di conoscenza, comprensione, o coglimento degli enti a cui esse potrebbero riferirsi, ma piuttosto coincide con l'uso che di esse viene fatto in un contesto di attività»<sup>69</sup>. Il linguaggio è pertanto un fenomeno spazio-temporale e non una «non-cosa fuori dello spazio e del tempo»<sup>70</sup>.

Le riflessioni di Wittgenstein sulla identità tra linguaggio e forme di vita non possono non minare alle fondamenta la stessa concezione procedurale della democrazia così come sviluppata dai teorici deliberativi. Se la distinzione tra elemento procedurale ed elemento sostanziale viene messa in discussione, sembra non potersi dare una democrazia che pretenda di stabilire un complesso di procedure indipendentemente dalle pratiche che lo rendono possibile. Le norme procedurali della deliberazione pub-

<sup>66</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, La nuova Italia, Scandicci 1992, p. 241, cit. in D. Marconi, *Guida a Wittgenstein: il Tractatus, dal Tractatus alle Ricerche, matematica, regole e linguaggio privato, psicologia, certezza, forme di vita*, Laterza, Bari-Roma 1997, p. 252.

<sup>67</sup> C. Mouffe, *Deliberative democracy or agonistic pluralism*, cit., p. 749.

<sup>68</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 19, cit. in D. Marconi, *Guida a Wittgenstein: il Tractatus, dal Tractatus alle Ricerche, matematica, regole e linguaggio privato, psicologia, certezza, forme di vita*, cit., p. 248.

<sup>69</sup> D. Marconi, *Guida a Wittgenstein: il Tractatus, dal Tractatus alle Ricerche, matematica, regole e linguaggio privato, psicologia, certezza, forme di vita*, cit., p. 245.

<sup>70</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 108, cit. in D. Marconi, *Guida a Wittgenstein*, cit., p. 248.

blica, infatti, comportano sempre impegni etici sostanziali. Negare questo significa negare la possibilità della produzione e della circolazione di discorsi/forme di vita alternativi e rimuovere il 'pluralismo' dallo spazio pubblico contemporaneo. La realizzabilità del pluralismo fin dentro le norme e le istituzioni politiche fondamentali presuppone il riconoscimento della connessione tra forme del linguaggio politico e forme di vita. È questa la cifra del pluralismo radicale che Ernesto Laclau e Chantal Mouffe oppongono alle visioni impolitiche e falsamente inclusive dei teorici della democrazia deliberativa.

### 3. *Verso un nuovo spazio pubblico?*

[...] democracy should be understood in terms of the necessity of contestation<sup>71</sup>.

Sopprimere l'opposizione significa sopprimere la sovranità del popolo<sup>72</sup>.

La sola democrazia che ci è data è quella dell'assenso o dell'assenza. Possiamo o plaudire o toglierci di mezzo quando la polizia ci comunica che le decisioni sono prese e che ogni altra via, se non la ritirata, è proibita. Ebbene, non possiamo acconsentire ad ogni cosa né essere sempre assenti. Ci assentiamo dall'assentire<sup>73</sup>.

Parlare della possibilità di un nuovo spazio pubblico politico non significa alterare gli elementi peculiari della teoria democratica moderna né tantomeno inventare dal nulla ipotesi istituzionali radicalmente innovative. La democrazia è il campo del confronto e dello scontro tra visioni alternative del bene. All'interno di questo spazio si manifesta perciò continuamente una distinzione necessaria ed ineliminabile tra condizione politica di maggioranza e condizione politica di minoranza: il tipo di relazione che si instaura tra la prima e la seconda (o meglio, le seconde) definisce il livello qualitativo di un ordinamento democratico. Quest'ultimo non può pertanto ridursi – né può idealmente pensare di farlo – al principio del consenso. Non è neanche, d'altra parte, – come ci ricorda puntualmente Giovanni Sartori – la condizione del principio maggioritario assoluto: in base a questo criterio, infatti, il «popolo diventa, al limite, un 51 per cento che cancella il 49 per cento; e per di più un 51 per cento immobilizzato,

<sup>71</sup> A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit. , p. 205.

<sup>72</sup> G. Ferrero, *Potere*, Comunità, Milano 1947, p. 217.

<sup>73</sup> Rete italiana 'seeyouincopenhagen', *Stop the police warning! Freedom for climate activists! Call for net action*, in [www.GlobalProject.info](http://www.GlobalProject.info), 15 marzo 2010.

prigioniero della sua prima scelta». La democrazia non è quindi soltanto *majority rule*, ma deve approdare – continua ancora Sartori – «al principio maggioritario temperato: la maggioranza ha il diritto di prevalere *nei limiti*, e cioè rispettando i diritti e le libertà delle minoranze»<sup>74</sup>.

Il nostro progetto normativo parte proprio da qui, dal riconoscimento di questo principio: la formula politica fondata sul rapporto maggioranza/minoranze definisce l'elemento costitutivo di ogni ordine istituzionale democratico. Ammetterlo significa allora compiere un passo fondamentale per rivendicare la concezione politicamente pluralistica dello spazio pubblico contemporaneo. Ci sono due modi per aumentare il tasso di democraticità di quest'ultimo: il primo è quello concepito dai democratici deliberativi, il secondo prende, invece, le mosse dai teorici del pluralismo radicale. I deliberativi ritengono che il modo più appropriato per approfondire il contenuto ideale di un regime democratico sia quello di allargare i confini della regola di maggioranza: in altre parole, essi mirano all'inclusione totale dei cittadini all'interno del processo decisionale. Per realizzare ciò, i deliberativi si sforzano di migliorare le norme e le procedure che portano alla maggioranza politica: il loro ideale regolativo non può allora che identificarsi col raggiungimento del pieno consenso. Nella loro prospettiva, una democrazia è legittima nella misura in cui le sue norme e le sue istituzioni politiche sono il frutto dell'accordo di tutti. I pluralisti radicali, al contrario, partono proprio dalla negazione di questo assunto: la vita pubblica democratica non arriva mai a produrre una convergenza delle diverse posizioni soggettive, un punto di vista unico che comprenda e mantenga l'intera 'oggettività sociale'. Da ciò non può dunque che derivare la consapevolezza, ignota ai deliberativi, dell'inutilità di lavorare sulle norme e sulle regole che allargano e migliorano il principio di maggioranza. Se un'espansione di quest'ultimo è giudicata concettualmente impossibile, allora l'unico modo per aumentare il livello di inclusività politica di una 'democrazia reale' rimane quello di valorizzare e di rendere ancora più manifesto tutto quello che si pone e si muove al di fuori del suo stesso raggruppamento maggioritario. Ciò viene celebrata è pertanto la dimensione del conflitto e del dissenso politico delle minoranze: in altri termini, la dimensione dell'antagonismo. La proliferazione e l'esaltazione dei punti di critica e di contestazione radicale rappresentano paradossalmente e potenzialmente gli aspetti più importanti per la creazione e la riproduzione della legittimità democratica.

Dobbiamo dunque ripensare lo spazio pubblico della democrazia dei moderni, immaginandolo, con il lessico che Chantal Mouffe ha adoperato in una recente intervista per la rivista britannica *New Statesman*, come una «vibrante sfera pubblica agonistica» (*vibrant agonistic public sphere*): vale a dire, non una semplice arena per l'espressione di ogni tipo di disaccordo, ma piuttosto il luogo più appropriato del confronto e dello scontro tra interpretazioni confliggenti sul modo di concepire e di organizzare

<sup>74</sup> G. Sartori, *Democrazia. Cosa è?*, cit., p. 24.

l'ordine sociale<sup>75</sup>. Il modello agonistico di democrazia – afferma ancora la pensatrice belga nell'intervista – riconosce l'esistenza dei conflitti antagonisti nella vita collettiva, conflitti che riguardano la configurazione delle relazioni di potere ed il modo in cui una migliore comunità democratica potrebbe essere realizzata. Queste lotte sociali non sembrano pertanto potersi definitivamente risolvere con l'istituzionalizzazione della pratica deliberativa; al contrario, esse devono piuttosto legittimamente riconoscersi e valorizzarsi come il *quid pluris* della vita pubblica contemporanea. Quest'ultima deve, quindi, comprendere e formalizzare non soltanto nuove e più numerose istituzioni per la deliberazione non-coercitiva, ma pure e soprattutto, arene pubbliche per il confronto e lo scontro tra visioni del mondo alternative. Tale è l'obiettivo a cui il paradigma pluralistico della democrazia punta. Come sembra confermare la stessa Mouffe:

Those conflicts cannot be solved by deliberation, and they will never be eliminated. The aim of a pluralist democracy is to provide the institutions that will allow them to take an agonistic form, in which opponents will treat each other not as enemies to be destroyed, but as adversaries who will fight for the victory of their position while recognising the right of their opponents to fight for theirs. An agonistic democracy requires the availability of a choice between real alternatives [...]<sup>76</sup>.

I democratici radicali *à la* Chantal Mouffe, in altre parole, diversamente da tutti i teorici della democrazia deliberativa, valorizzano in modo prioritario la natura pluralistica del mondo sociale, il fatto che quest'ultimo sia politicamente immaginabile non come un universo, bensì più concretamente come un «pluriverso»<sup>77</sup>. La 'pluralità' del pluralismo è pertanto l'elemento costitutivo della democrazia liberale; ciò nonostante, le sue principali correnti teoriche non sono mai riuscite ad afferrarlo completamente. La natura pluralistica dell'esistenza collettiva comporta innanzitutto proprio l'instaurazione di relazioni politiche conflittuali. Il liberalismo 'ortodosso', al contrario, mantiene e promuove un'altra e più ridotta versione del concetto di pluralismo.

The typical liberal understanding of pluralism is – scrive la Mouffe in *On the political* – that we live in a world in which there are indeed many perspectives and values and that, owing to empirical limitations, we will never be able to adopt them all, but that, when put together, they constitute an harmonious and non-conflictual ensemble. This is why this type of liberalism must negate the political in its antagonistic dimension<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Nina Power interviews Chantal Mouffe, *Chantal Mouffe's 'The return of the political'*, 'New Statesman', 23 nov. 2009, p. 53.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Cfr. C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., p. 51.

<sup>78</sup> C. Mouffe, *On the political*, cit., p. 10.

Di conseguenza, possiamo e dobbiamo reinterpretare la sfera pubblica generale come il campo specifico della contestazione e dell'antagonismo, il luogo favorito della battaglia tra progetti politici irriducibilmente differenti e permanentemente competitivi.

Nello sforzo di reinventare un nuovo spazio pubblico pluralistico-conflittuale, dobbiamo innanzitutto indagare in modo più approfondito la sua dimensione prettamente *politica*: dobbiamo, in altri termini, investigare meglio proprio il suo carattere imprescindibilmente antagonistico. Abbiamo già trattato ampiamente questo concetto nelle pagine precedenti: l'antagonismo costituisce il limite invalicabile dell'oggettività sociale. Esso si pone pertanto *contro e dentro* la stessa esistenza collettiva. Tuttavia, soffermandoci sulla relazione impossibile ma contemporaneamente necessaria tra antagonismo ed oggettività sociale<sup>79</sup>, abbiamo mancato di sottolineare il suo aspetto più intrinsecamente intersoggettivo: antagonismo significa prima di tutto rapporto pubblico tra soggettività alternative. Esso è, quindi, la produzione di una relazione sociale oppositiva tra identità collettive differenti. Più precisamente, l'antagonismo politico si manifesta ogni volta che si genera nello spazio pubblico generale una contrapposizione potenziale tra raggruppamenti sociali alternativi. Nel campo delle identità collettive, la creazione di un 'noi' si dà soltanto con la contemporanea creazione di un 'loro': in altre parole, la formazione di un'identificazione pubblica particolare implica sempre la previa produzione di una differenza sociale, l'organizzarsi di un «fuori costitutivo» che riveli il carattere fondamentalmente intersoggettivo di ogni identità collettiva. Lo ripetiamo più chiaramente: se concordiamo sul fatto che ogni appartenenza pubblica abbia un carattere fondamentalmente relazionale, allora l'affermazione di una differenza intersoggettiva esprime la condizione necessaria per l'esistenza di qualsiasi identità sociale. È pertanto solamente all'interno di questo «gioco relazionale» che si possono originare ed alimentare le circostanze politiche per la produzione della condizione di antagonismo. Chantal Mouffe evidenzia proprio questo nesso in *The return of the political* (1993): il legame fondamentale che si stabilisce tra il processo di fabbricazione intersoggettiva delle identità sociali e la dinamica di formazione dei momenti di antagonismo politico. Così la pensatrice belga può scrivere:

When we accept that every identity is relational and that the condition of existence of every identity is the affirmation of a difference, the determination of an 'other' that is going to play the role of a 'constitutive outside', it is possible to understand how antagonisms arise<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Sulla impossibilità e coeva necessità della relazione antagonismo/oggettività sociale cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., pp. 122-127.

<sup>80</sup> C. Mouffe, *The return of the political*, Verso, London and New York 1993, p. 2.

La nuova reinterpretazione del politico che ci presenta la Mouffe in *The return of the political* ha una valenza molto importante per il «modello conflittualista» dello spazio pubblico. Parlare del «ritorno del politico» significa, infatti, parlare del 'ritorno' dell'antagonismo come elemento costitutivo della relazione politica. Ciò che la teorica della democrazia radicale sembra provocatoriamente proporci è di fatto un esplicito 'ritorno' alla categoria del politico come espressa dal pensatore conservatore Carl Schmitt. Quest'ultimo considera il 'politico' come il manifestarsi di una contrapposizione fondamentale fra un raggruppamento sociale «amico» ed uno «nemico»: ovunque si manifesti una discriminazione ineludibile tra logica dell'amico e logica del nemico si genera una specifica distinzione di natura politica. Secondo Carl Schmitt, il criterio oppositivo noi/loro è quindi la peculiarità dell'attività politica. Come si legge in *Il concetto di 'politico'*:

La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di amico (*Freund*) e nemico (*Feind*)<sup>81</sup>.

Il corollario principale che può derivare dalla definizione schmittiana del 'politico' è – per i teorici della democrazia radicale – estremamente intrigante: si può infatti immaginare la politica come un campo di attività umana che si origina e si sviluppa ogni volta in cui non solo si percepisce la presenza di una differenza tra identità collettive particolari, ma, ancora più radicalmente, si percepisce la presenza dell'identità altrui come una costante minaccia per la propria medesima identificazione pubblica.

Politics arises whenever people see their identities not just as different from those of others but threatened by them [...] <sup>82</sup>.

<sup>81</sup> C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, p. 108.

<sup>82</sup> F. Cunningham, *Theories of democracy: a critical introduction*, cit., p. 192. In realtà, l'accostamento di Schmitt ai teorici della democrazia radicale può sembrare non soltanto una connessione paradossale e provocatoria, ma più esplicitamente una totale incomprensione del pensiero politico dello studioso tedesco. Quest'ultimo è infatti assolutamente contrario al manifestarsi del pluralismo politico all'interno di una comunità politica democratica. Secondo Schmitt, la democrazia richiede l'esistenza di un *demos* omogeneo, e questo preclude ogni possibilità di espressione del pluralismo. Schmitt scrive in merito: «Ogni vera democrazia si basa sul fatto che non solo quel che è simile riceve un trattamento simile, ma anche – inevitabile conseguenza – che quel che non è simile non gode in alcun modo di un trattamento simile. Nella democrazia entra dunque necessariamente come ingrediente, per cominciare, l'omogeneità, e quindi, se ve ne fosse bisogno, la messa in disparte o l'esclusione dell'eterogeneo» (C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia: e altri scritti di dottrina e storia dello Stato*, cit., p. 93). In altre parole, Carl Schmitt teme il pluralismo, perché la sua esistenza dissolverebbe la stessa unità politica della

La politica è pertanto il dominio dello scontro radicale tra 'nemici pubblici', il regno di un lotta permanente tra raggruppamenti collettivi contrapposti. Così ci suggerisce Leo Strauss in *Note su 'Il concetto di politico' in Carl Schmitt*:

'Nemico' – e quindi anche 'amico' – significa sempre qui il nemico (l'amico) *pubblico*, un insieme di individui raggruppati che affronta un *insieme* della stessa natura e che è impegnato in una lotta per lo meno virtuale, cioè effettivamente possibile<sup>83</sup>.

comunità organizzata (es. lo Stato). Quest'ultima è infatti concepita come una unità collettiva esplicitamente omogenea ed unitaria. La democrazia viene pertanto considerata come il territorio dell'identità totale tra governati e governati. È soltanto una condizione iniziale di omogeneità sostanziale (es. omogeneità nazionale) che può far nascere l'unità politica democratica. Schmitt sembra piuttosto chiaro in proposito: «Dall'omogeneità risulta l'identità democratica fra governanti e governati» (Ivi, p. 100). Il pensatore tedesco sembra dunque presentarci un ineludibile dilemma. O manteniamo l'unità del popolo, e questo richiede lo spostamento di ogni divisione e di ogni antagonismo al di fuori del *demos*, oppure, se al suo interno vengono accettate forme di divisione e di antagonismo, non si potrà che arrivare a negare la stessa idea di unità politica sostanziale e, quindi, l'esistenza del popolo. Tuttavia, quello presentato da Carl Schmitt si manifesta come un falso dilemma e, di conseguenza, la sua stessa posizione teorica è intimamente contraddittoria. Il pensatore tedesco immagina infatti l'unità politica dello Stato come un'unità concreta, un fatto già dato e quindi stabile: in altre parole, l'unità politica dello Stato sembra presentarsi come già esistente. Ma allora in che modo il pluralismo potrebbe portare alla dissoluzione dell'unità dello Stato? Questa è un'esplicita incongruenza nel suo pensiero politico. Secondo Chantal Mouffe, Schmitt non riesce ad uscire da questo apparente dilemma, perché fornisce una spiegazione statica e chiusa dell'identità politica. Le appartenenze sociali esistono – per il pensatore conservatore – come empiricamente precostituite. Esse sono entità fisse ed immutabili. I teorici della democrazia radicale, al contrario, negano proprio la 'staticità' e la chiusura di queste assunzioni: l'identità politica esiste soltanto nel processo della sua costruzione. Il mancato riconoscimento della dimensione dinamica della politica è effettivamente il motivo principale che conduce Schmitt ad interpretazioni errate. La Mouffe può pertanto scrivere in *The democratic paradox*: «What we need to do is precisely what Schmitt does not do: once we have recognized that the unity of the people is the result of a political construction, we need to explore all the logical possibilities that a political articulation entails. [...] identity of the people must be seen as the *result* of the political process of hegemonic articulation» (C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., pp. 55-56). Se si concepisce il politico come una relazione noi/loro (amico/nemico nei termini di Schmitt) dinamica e mutevole, diventa poi possibile immaginare lo stesso spazio pubblico democratico come attraversato dal pluralismo: anzi, quest'ultimo diventa effettivamente la sua condizione ineliminabile e quindi costitutiva. Chantal Mouffe ci suggerisce così di utilizzare «Schmitt per andare contro Schmitt» (ivi, p. 58, nota 2): riconoscere molte delle sue intuizioni teoriche sul concetto del politico, ma negare recisamente la sua posizione politica antipluralista.

<sup>83</sup> L. Strauss, *Note su 'Il concetto di politico' in Carl Schmitt*, in C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia: e altri scritti di dottrina e storia dello Stato*, cit., pp. 177-206; in particolare, p. 184.

Un antagonismo politico *à la* Schmitt non è necessariamente democratico: anzi, nel suo significato letterale esso si presenta inequivocabilmente come una contrapposizione definitiva ed irriducibile. Lo scontro avviene, infatti, tra due 'nemici pubblici', due appartenenze sociali che mirano esplicitamente all'annientamento l'una dell'altra. Concordiamo pienamente con l'autore del *Il concetto di 'politico'* (1932) sul fatto che il dibattito pubblico si fondi necessariamente sulla identificazione di un 'noi' per mezzo della determinazione di un 'loro'. La novità della politica democratica non deve quindi consistere nel superamento definitivo di questa opposizione fondamentale: al contrario, il suo contributo più importante potrebbe proprio indirizzarsi nel rendere questa relazione oppositiva compatibile con i valori ed i principi democratici. Ciò che stiamo qui auspicando è la praticabilità effettiva di una discriminazione noi/loro (o meglio, di tante discriminazioni noi/loro) che sia assolutamente conciliabile con il progetto politico della democrazia plurale e radicale. Chantal Mouffe sembra indicarci proprio questo, quando propone di trasformare la condizione politica di antagonismo (*à la* Schmitt) in condizione politica di «agonismo». Antagonismo è infatti un combattimento tra nemici, un gioco a somma zero in cui chi vince prende tutto; in queste circostanze, ogni singola parte si pone, quindi, l'obiettivo prioritario di prevalere in modo assoluto sulle altre: l'altro da sé diventa soltanto un nemico da distruggere<sup>84</sup>. L'agonismo si presenta, invece, come un confronto pubblico che si stabilisce tra avversari legittimi: qui il contenuto dell'opposizione noi/loro non si traduce nell'annientamento dell'altro, cioè nel suo definitivo annichilimento. Piuttosto e più pacificamente, la discriminazione noi/loro si presenta come un acceso duello discorsivo, come la manifestazione di una 'volontà di potenza' che si pone, però, sempre nei limiti e nelle forme della disputa democratica: la differente posizione soggettiva deve quindi essere riconosciuta e valorizzata, ma in nessun caso demonizzata. L'avversario non va pensato come un nemico da eliminare, ma piuttosto come il diverso da sé la cui effettiva presenza consente e produce la nostra stessa esistenza. «Un avversario – ci suggerisce Chantal Mouffe in *The democratic paradox* – è un nemico, ma un nemico legittimo, uno con cui abbiamo un qualche terreno comune, perché condividiamo i principi etico-politici della democrazia liberale»<sup>85</sup>. Democrazia non significa pertanto neutralizzazione o contenimento dello scontro sociale, ma piuttosto la sua celebrazione e la sua più ampia traduzione in conflittualità democratica<sup>86</sup>: il progetto della

<sup>84</sup> In un certo senso, si può sintetizzare la relazione antagonistica con la famosa locuzione latina *mors tua vita mea*: l'annientamento dell'altro equivale infatti alla propria sopravvivenza. La tua sconfitta comporta la mia vittoria definitiva, quindi, mi devo adoperare con tutte le mie forze e tutte le mie risorse perché ciò possa realmente accadere.

<sup>85</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., p. 102.

<sup>86</sup> Cfr. qui, cap. IV, § I: *La conflittualità democratica*, p. 130. Abbiamo già trattato precedentemente la nozione di conflittualità democratica. Essa si mostra come un contrasto collettivo che riconosce l'esistenza della pluralità delle forme di vita,

democrazia pluralista contribuisce così alla trasformazione dell'antagonismo in agonismo. Con le parole di Chantal Mouffe:

While antagonism is a *we/they* relation in which the two sides are enemies who do not share any common ground, agonism is a *we/they* relation where the conflicting parties, although acknowledging that there is no rational solution to their conflict, nevertheless recognize the legitimacy of their opponents. They are 'adversaries' not enemies. This means that, while in conflict, they see themselves as belonging to the same political association, as sharing a common symbolic space within which the conflict takes place. We could say that the task of democracy is to transform antagonism in agonism<sup>87</sup>.

Comprendiamo dunque la lotta politica tra avversari legittimi come il momento dello scontro tra articolazioni discorsive differenti: in altri termini, la relazione agonistica si traduce in una lotta pubblica tra progetti egemonici alternativi.

La nozione di egemonia politica è, quindi, la categoria chiave dell'intero progetto teorico di democrazia plurale e radicale. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe la inseriscono in *Hegemony and socialist strategy*, presentandola come lo strumento principale del confronto politico democratico. Se l'insieme delle relazioni sociali è un complesso 'indecidibile' e contingente, allora non sembra poter esistere alcun intervento ordinativo che si possa imporre in termini definitivi su di esse: la società democratica va infatti immaginata come uno «spazio vuoto»<sup>88</sup> del potere e della conoscenza, in

delle opinioni e degli interessi, perché si muove nel pieno rispetto dei diritti fondamentali e del principio di partecipazione democratica. In altre parole, anche noi guardiamo al conflitto democratico come ad uno sforzo di traduzione della condizione di antagonismo (Schmitt) in agonismo (Mouffe).

<sup>87</sup> C. Mouffe, *On the political*, cit., p. 20.

<sup>88</sup> Secondo Claude Lefort, la particolarità della società democratica riguarderebbe proprio la 'consistenza' che in essa assumerebbe il potere politico; quest'ultimo si presenta adesso come totalmente 'scorporato', esplicitamente impersonale, senza più corpo (del sovrano, appunto): vale a dire, vuoto. «Il luogo del potere diventa un *luogo vuoto*. Inutile insistere sui dettagli del dispositivo istituzionale. L'essenziale è che esso impedisce ai governati di appropriarsi e identificarsi con il potere. Il suo esercizio è sottoposto alla procedura di una rimessa in gioco periodica» (C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 27). Se la società diventa uno spazio vuoto, allora si trasforma in una 'terra di nessuno' (la democrazia non è paradossalmente il potere di tutti – ci dice ancora Lefort – ma piuttosto di «nessuno»: *ivi*, p. 24), un campo aperto allo scontro ed al confronto tra interpretazioni del mondo alternative: dove non esistono più «punti di riferimento certi» (*ivi*, p. 29), si possono esclusivamente produrre progetti politici parziali e contingenti. «La dimensione egemonica della politica si espande soltanto non appena il carattere aperto, non suturato del sociale incrementa» (E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 138). Queste sono le ragioni dell'importanza e della necessità della pratica politica egemonica nella società democratica.

cui formazioni discorsive differenti si affrontano e si avvicinano continuamente. Se ogni ordine sociale è il prodotto di una costruzione discorsiva parziale e contingente, allora l'intervento di articolazione egemonica diventa lo strumento politico fondamentale per la sua stessa istituzione. Secondo Laclau, i caratteri principali della pratica egemonica sono infatti proprio la sua capacità 'costituente' (di nuove articolazioni discorsive) e la sua valenza contingente (può sempre darsi un discorso egemonico innovativo che scaldi quello esistente)<sup>89</sup>. Egemonia significa, pertanto, capacità di forgiare una volontà politica comune: vale a dire, la costruzione di una identificazione pubblica che abbia come obiettivo principale quello di riempire l'intero spazio sociale, di 'sutarlo' completamente. È, in altre parole, il tentativo di trasformazione di una identità politica particolare in identità politica universale. Secondo Laclau e Mouffe, l'intervento egemonico esprime la dialettica tra la logica della differenza (le nuove lotte sociali) e la logica dell'equivalenza (la loro potenziale articolazione democratica)<sup>90</sup>: soltanto la «trasfigurazione metaforica»<sup>91</sup> delle singole identità letterali, capaci di andare oltre se stesse, attraverso una catena di equivalenza democratica, può contribuire alla fabbricazione di una nuova comprensione universalistica dell'ordine sociale. Egemonia esprime, dunque, la capacità di certi elementi particolari di tradursi in realtà politica universale: è, in altri termini, l'espressione di una tensione costitutiva tra le differenti istanze sociali e la costruzione di una formazione discorsiva che le trascenda e le ordini politicamente. Per questa ragione, l'universalità manifestata dal discorso egemonico è sempre un'universalità 'particolare'<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Cfr. E. Laclau, *Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics*, pp. 44-89, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary dialogues on the left*, cit.

<sup>90</sup> Abbiamo già introdotto le nozioni di *differenza* e di *equivalenza* in Laclau e Mouffe. Esse sono due 'logiche sociali' alternative e contrapposte che, tuttavia, intervengono contemporaneamente nella costituzione di ogni identità collettiva. Con le parole dei nostri autori: «[...] the logic of equivalence is a logic of the simplification of political space, while the logic of difference is a logic of its expansion and increasing complexity» (E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 130). Esse sono quindi reciprocamente irriducibili, ma allo stesso tempo assolutamente complementari. La loro interazione permanente è il dato caratteristico dell'ordine sociale contemporaneo (antagonista, contingente e plurale).

<sup>91</sup> Così scrivono infatti Ernesto Laclau e Chantal Mouffe: «In this sense, we could say that hegemony is basically metonymical: its effects always emerge from a surplus of meaning which results from an operation of displacement. [...] This moment of dislocation is essential to any hegemonic practice: [...] our conclusion is that no social identity is ever totally acquired – a fact which gives the articulatory-hegemonic moment the full measure of its centrality» (E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., pp. 141-142).

<sup>92</sup> Pure Judith Butler sostiene la natura particolare dell'universale. Per la femminista americana, tutti gli 'universali' sono infatti «universali particolari», ossia culturalmente determinati: «the relation of universality to its cultural articulation is insuperable; this means that any transcultural notion of the universal will be

e, di conseguenza, reversibile. Così scrivono infatti Laclau e Mouffe nella prefazione alla seconda edizione di *Hegemony and socialist strategy* (2001):

As we argue, only one particularity whose body is split, for without ceasing to be its own particularity, it transforms its body in the representation of a universality transcending it (that of the equivalential chain). This relation, by which a certain particularity assumes the representation of a universality entirely incommensurable with it, is what we call a *hegemonic relation*. As a result, its universality is a contaminated universality: (1) it lives in this unresolvable tension between universality and particularity; (2) its function of hegemonic universality is not acquired for good but is, on the contrary, always reversible<sup>93</sup>.

Questa nozione di egemonia politica può davvero assumere un ruolo fondamentale nella costruzione del progetto teorico della democrazia radicale. Essa ci suggerisce infatti una valutazione strategica molto importante: ogni nuova lotta democratica può (e deve) collegarsi politicamente con tutte le altre. Se il terreno sociale ha un carattere intrinsecamente 'indecidibile' e polisemico, diviene allora impossibile stabilire a priori il significato esclusivo di ogni singola soggettività mobilitata. Le nuove rivendicazioni politiche esprimono certamente un punto di vista parziale, una posizione soggettiva differenziale che costituisce la loro originaria

spectralized and stained by the cultural norms it purports to transcend» (J. Butler, *Restaging the universal: hegemony and the limits of formalism*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary dialogues on the left*, cit., pp. 11-43; in particolare, p. 24). L'universale è, quindi, sempre già immediatamente culturale: «la rivendicazione dell'universalità prende luogo in una sintassi data, per mezzo di una certa serie di convenzioni culturali, in un luogo riconoscibile» (ivi, p. 35). Ogni nuova lotta sociale particolare – ci sembra ancora suggerire Judith Butler – aspira tuttavia all'universalità; vale a dire, a presentare se stessa come un momento particolare di una nuova «universalità a venire» (*universality to come*). I movimenti sociali portano avanti, quindi, le proprie rivendicazioni particolari per fondare un nuovo spazio politico generale. Tuttavia, l'idea di «universalità a venire» esprime proprio l'impossibilità di questa fondazione ultimativa: la democrazia moderna è infatti uno spazio «senza limiti» (*open-ended*), un luogo che non può mai identificarsi permanentemente con alcun contenuto particolare. «L'irrealizzabilità dell'universale è precisamente ciò che tiene viva la democrazia» (M. Lloyd, *Performing radical democracy*, in A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit., pp. 33-51; in particolare, p. 35). Le nuove lotte democratiche si affermano dunque come strumenti di contestazione discorsiva della natura esclusiva dell'universale 'particolare' esistente: il loro obiettivo principale è allora quello di rendere lo spazio pubblico globale davvero più inclusivo, aperto e 'concreto'. Così ci sembra che sostenga la stessa Butler quando presenta la sua concezione di egemonia: «My understanding of hegemony is that its normative and optimistic moment consists precisely in the possibilities for expanding the democratic possibilities for the key terms of liberalism, rendering them more inclusive, more dynamic and more concrete» (J. Butler, *Restaging the universal: hegemony and the limits of formalism*, cit., p. 13).

<sup>93</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. xiii.

ragione di esistenza; tuttavia, non appena entrano nel 'gioco relazionale' democratico, i loro significati letterali sembrano poter potenzialmente trasformarsi in qualcosa di diverso: i differenti punti di antagonismo si possono appunto sempre muovere fuori da se stessi.

If the meaning of each struggle is not given from the start, this means that it is fixed – partially – only to the extent that the struggle moves outside itself and, through chains of equivalence, links itself structurally to other struggles<sup>94</sup>.

È qui che il concetto di articolazione egemonica presentato da Laclau e Mouffe mostra tutta la sua potenza narrativa e trasformativa. La capacità di traduzione eterolinguale e di collegamento equivalenziale delle molteplici lotte democratiche rappresenta infatti il suo connotato politico principale. Secondo Laclau e Mouffe, è innanzitutto proprio la realizzazione di un nuovo progetto di egemonia culturale che stabilisce la forma ed il contenuto politico dei singoli antagonismi, non soltanto il luogo dal quale questi ultimi provengono. L'affermazione di un discorso egemonico democratico-radical (il suo «farsi senso comune») può davvero comportare l'apertura di opportunità politiche innovative: esso può, infatti, consistere nella riarticolazione dei valori etico-politici fondamentali della democrazia liberale in una interpretazione radicale e plurale.

Chantal Mouffe ha così potuto giustamente parlare della condizione di paradossalità costitutiva della democrazia dei moderni: è sempre possibile articolare in formule discorsive originali i suoi principi politici basilari. Con la nozione di paradosso si vuole infatti suggerire l'idea della tensione conflittuale permanente tra i valori fondativi della democrazia liberale; vale a dire, tra le sue due correnti teorico-politiche principali: la tradizione politica liberale (libertà) da un lato, e quella democratico-repubblicana (uguaglianza) dall'altro.

It is therefore crucial to realize that, with modern democracy, – scrive la Mouffe nell'introduzione a *The democratic paradox* – we are dealing with a new political form of society whose specificity comes from the articulation between two different traditions. On one side we have the liberal tradition constituted by the rule of law, the defence of human rights and the respect of individual liberty; on the other the democratic tradition whose main ideas are those of equality, identity between governing and governed and popular sovereignty<sup>95</sup>.

I liberali conferiscono, quindi, una dichiarata preminenza alle libertà private ed ai diritti soggettivi dei cittadini, stabilendo così l'assoluta prio-

<sup>94</sup> Ivi, p. 170-171.

<sup>95</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., pp. 2-3.

rità del diritto sulle particolari concezioni etico-politiche della vita pubblica. Nel lessico rawlsiano, il liberalismo riconosce «the priority of the right over the good».

For Rawls such a priority indicates – osserva Mouffe – that individual rights cannot be sacrificed for the sake of the general welfare [...]. His aim here is to defend liberal pluralism which requires not imposing upon individuals any specific conception of well-being or particular plan of life. For liberals those are private questions bearing on individual morality, and they believe that the individual should be able to organize his/her life according to his/her own wishes, without unnecessary interventions. Hence the centrality of the concept of individual rights and the assertion that principles of justice must not privilege a particular conception of the good life<sup>96</sup>.

<sup>96</sup> C. Mouffe, *Democratic citizenship and the political community*, in C. Mouffe (a c. di), *Dimensions of radical democracy. Pluralism, citizenship, community*, cit., pp. 225-239; in particolare, pp. 228-229. Riteniamo qui doveroso puntualizzare la nozione di diritto soggettivo. Dove si manifesta politicamente per la prima volta? Quale è il suo contenuto originario? Esistono interpretazioni differenti di questa categoria? Usualmente, per coglierne sul piano storico l'origine, si risale alla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, votata all'Assemblea nazionale francese nel 1789, nella quale si proclama pubblicamente la libertà e l'eguaglianza nei diritti di tutti gli uomini, rivendicandone pertanto il carattere naturale e imprescrittibile. I c.d. diritti umani si affermano chiaramente in un clima culturale dominato dalla dottrina filosofica giusnaturalistica: «gli uomini hanno dei diritti naturali anteriori alla formazione della società, diritti che lo Stato deve riconoscere e garantire come diritti del cittadino» (N. Matteucci, *Diritti dell'uomo*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Il dizionario di politica*, cit., p. 254). In questa tradizione culturale, i diritti soggettivi sono, quindi, compresi come proprietà «naturali» degli esseri umani, ossia spettanti all'uomo in quanto uomo. Lo Stato non può fare altro che riconoscerli, ammettendo così un limite preesistente alla sua sovranità. È da questa tradizione filosofica che deriva la contrapposizione politica fondamentale tra diritti umani e sovranità democratica. Il pieno ed assoluto riconoscimento dei primi alimenta, infatti, la negazione della seconda: l'autonomia privata dei cittadini (libertà e diritti individuali) si scontra con la loro autonomia pubblica (autogoverno). Non tutti sembrano però d'accordo nell'affermare questa inconciliabilità. Habermas, per esempio, si contrappone in modo assoluto a questa interpretazione dicotomica libertà privata (liberalismo)/libertà pubblica (repubblicanesimo), sostenendo apertamente la loro sostanziale «cooriginarietà». Secondo il filosofo tedesco, non c'è dunque incompatibilità tra le due tradizioni politiche. Le libertà proclamate alla fine del XVIII secolo sono allora indissociabili dalla nascita del dibattito democratico: in un certo senso, lo producono. La teoria democratica deliberativa espressa in *Fatti e norme* ha infatti lo scopo di evidenziare l'effettiva cooriginarietà tra diritti individuali fondamentali e sovranità popolare. Da un lato, l'autogoverno serve a proteggere i diritti individuali; dall'altro, questi diritti forniscono le condizioni necessarie per l'esercizio della sovranità popolare. Il principio della sovranità democratica (uguaglianza) ed il principio dello stato di diritto (libertà) si presuppongono, quindi, a vicenda. Così scrive Andrew Schaap, presentando la loro relazione «cooriginaria» in Habermas: «Any apparent contradiction between these two principles of legitimacy could be resolved by recourse to the metapolitical

I repubblicani, al contrario, pongono esplicitamente l'accento sulla dimensione della partecipazione attiva dei cittadini alla vita pubblica della loro comunità, contribuendo in modo diretto alla costruzione di una determinata concezione del bene comune. Essi affermano dunque «that such an absolute priority of the right cannot exist [...]». Così ci riferisce ancora la pensatrice belga:

[...] it is only through our participation in a community which defines the good in a certain way that we can acquire a sense of the right and a conception of justice. [...] some of them, such as Sandel, conclude that there can never be a priority of the right over the good, and that we should therefore reject liberal pluralism and return to a type

presupposition of the democratic enterprise: namely, that since self-determination is an act of co-legislation those engaged in this task must already implicitly recognize each other as legal persons (hence individual rights-holders)» (A. Schaap, *Aboriginal sovereignty and the democratic paradox*, in A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit., pp. 52-72; in particolare, p. 55). La giustificazione fornita da Habermas sembra pertanto un ragionamento circolare, un circolo 'virtuoso' (o 'vizioso') da cui pare impossibile uscire. Da un lato, il sistema dei diritti può soltanto svilupparsi quando la forma legale (il *medium* del diritto) si afferma istituzionalmente come modo di esercizio della sovranità popolare. Dall'altro, la stessa sovranità popolare sembra presupporre i diritti umani: gli individui sono infatti liberi di impegnarsi nella prassi democratica soltanto fino al momento in cui la loro reciproca indipendenza rimane garantita grazie all'uguale protezione delle libertà private. La concezione del diritto in Habermas è pertanto – secondo Schaap – marcatamente anti-giusnaturalistica. Il filosofo francofortese concepisce i diritti umani in termini esclusivamente giuridici: diritti soggettivi = diritti positivi. «He rejects the natural law tradition, according to which individuals possess pre-political moral rights on the state of nature, which are recognised in positive law when they enter into a social contract together. Rights do not exist in determinate form in the state of nature but are mutually conferred when individuals undertake to regulate their life in common through the medium of law» (ivi, p. 62). La posizione intellettuale dei democratici radicali è ancora differente: pur riaffermando la tensione conflittuale tra principio democratico e principio di libertà, si allontanano allo stesso tempo dalle concezioni 'individualistiche' di quest'ultimo. Secondo Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau, è sempre possibile articolare l'idea di diritto soggettivo in una accezione più manifestamente 'sociale', contrastando così la versione correntemente più diffusa dell'individualismo possessivo. «But if this dimension of liberty is constitutive of every democratic and emancipatory project, it should not lead us, in reaction to certain 'holistic' excesses, to return purely and simply to the defence of 'bourgeois' individualism. What is involved is the production of *another* individual, an individual who is no longer constructed out of the matrix of possessive individualism. The idea of 'natural' rights prior to society – and, indeed, the whole of the false dichotomy individual/society – should be abandoned, and replaced by another manner of posing the problem of rights. It is never possible for individual rights to be defined in isolation, but only in the context of social relations which define determinate subject positions» (E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. 184). Le stesse conclusioni sono, d'altra parte, condivise da un altro teorico

of community organized around shared values and a substantive idea of the common good<sup>97</sup>.

Le due tradizioni teorico-politiche – conclude la Mouffe – non sono perciò definitivamente riconciliabili: «non c'è una relazione necessaria tra queste due distinte tradizioni, ma soltanto un'articolazione storica contingente»<sup>98</sup>.

[...] liberal democracy results from the articulation of two logics which are incompatible in the last instance and that there is no way in which they could be perfectly reconciled. Or, to put it in a Wittgensteinian way, that there is a constitutive tension between their corresponding 'grammars', a tension that can never be overcome but only negotiated in different ways<sup>99</sup>.

Lo stesso Schmitt, d'altra parte, aveva già esplicitato a più riprese la loro impossibile convergenza, attestandone addirittura la contrapposizione fondamentale: il liberalismo si oppone in modo assoluto alla democrazia. Secondo il conservatore tedesco, i due filoni di pensiero si rivolgono chiaramente a due tipi differenti di comunità: il liberalismo si rivolge ad una comunità 'morale' potenzialmente universale («democrazia dell'unanimità

radicale, Claude Lefort, quando afferma il carattere relazionale ed assolutamente intersoggettivo dei diritti umani: «Ora, i diritti umani non sono un velo. Lungi dall'aver la funzione di nascondere la dissoluzione dei legami sociali, che farebbe di ogni singolo una monade, essi attestano e al tempo stesso producono una nuova rete di rapporti tra gli uomini» (C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, cit., p. 46). La libertà di movimento, per esempio, – ci suggerisce ancora Lefort – moltiplica le relazioni sociali: «ciò che esso rende possibile, è la moltiplicazione delle relazioni tra gli uomini, [...] poiché ciascuno si vede ormai riconosciuto il diritto di stabilirsi ovunque desidera». Continua poco più avanti, reinterpretando il diritto di parola: «la libertà di opinione non rende l'opinione una proprietà privata, ma definisce 'una libertà di rapporti'. «Così, nel momento in cui ciascuno si vede offerta la possibilità di rivolgersi agli altri e di prestar loro ascolto, viene a istituirsi uno spazio simbolico, senza confini delimitati[...]. La parola in quanto tale, il pensiero in quanto tale, si rivelano essere – indipendentemente da ogni individuo particolare – proprietà di nessuno» (ivi, pp. 46-47). Le possibili traduzioni filosofiche della categoria di diritto soggettivo sono, quindi, molteplici e differenti; in questa sede, viene primariamente privilegiata la prospettiva teorica dei democratici radicali à la Claude Lefort. La nostra traduzione dei diritti civili (libertà di pensiero, di parola, di movimento, di associazione, e così via) in diritti di comunicazione va infatti proprio nella direzione tracciata dai democratici radicali: immaginiamo (o meglio, riarticoliamo 'egemonicamente') queste libertà personali dei cittadini in termini apertamente intersoggettivi e relazionali. Per una evoluzione e classificazione delle differenti categorie dei diritti all'interno della storia della cittadinanza, cfr. T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, London 1992.

<sup>97</sup> C. Mouffe, *Democratic citizenship and the political community*, cit., p. 230.

<sup>98</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., p. 3.

<sup>99</sup> Ivi, p. 5.

tà»); la concezione democratica ad una comunità 'politica' manifestamente particolare («basata su un'uguaglianza ed un'omogeneità sostanziali»). Se i diritti umani presuppongono una comunità morale universalmente inclusiva, la democrazia presuppone, invece, un atto di esclusione politica nella costituzione del *demos*. In altri termini, Schmitt palesa chiaramente una opposizione irriducibile «fra un individualismo liberale guidato da un *pathos* morale, e un sentimento democratico dello Stato dominato da ideali essenzialmente politici».

Un secolo di legami storici e di lotte comuni contro l'assolutismo principesco, ha ritardato la presa di coscienza di quest'opposizione. Ma la sua manifestazione appare di giorno in giorno sempre più chiaramente, e nessun uso linguistico universale potrebbe più impedirla. È l'opposizione, invincibile nella sua profondità, fra la coscienza liberale dell'uomo-individuo e l'omogeneità democratica<sup>100</sup>.

Pur rifiutando risolutamente la posizione politica di Carl Schmitt, bisogna, tuttavia, riconoscere insieme al pensatore tedesco la tensione costitutiva e permanente che si stabilisce tra le due distinte tradizioni teoriche: il 'liberalismo' e la 'democrazia'.

Celebrare la condizione paradossale della democrazia liberale significa allora rivendicare apertamente la situazione di relazione conflittuale tra il principio di libertà ed il principio di uguaglianza. Ammettere la contingenza e l'instabilità di questo legame apre infatti scenari politici assolutamente innovativi: la loro relazione ed i loro specifici significati si possono ora scomporre e ricomporre continuamente. In altre parole, si evidenzia adesso esplicitamente l'opportunità dell'immaginazione e della costruzione di interpretazioni egemoniche alternative riguardanti proprio gli stessi principi fondamentali dell'associazione democratica: l'attuazione di progetti teorici di democrazia radicale e plurale rientra, quindi, pienamente nel campo reale delle possibilità politiche. Chantal Mouffe può allora parlare della realizzazione di una nuova identificazione comune che emerga apertamente da «una radicale interpretazione dei principi di libertà e di uguaglianza»<sup>101</sup>. In altri termini, diviene ora possibile e, di conseguenza, assolutamente auspicabile la formazione di un nuovo discorso egemonico che, sovvertendo le relazioni di potere esistenti, possa finalmente unire le molteplici e differenti lotte politiche democratiche. Scrive infatti la teorica della democrazia radicale in *On the political*:

For us the radicalization of democracy requires the transformation of the existing power structures and the construction of a new

<sup>100</sup> C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia: e altri scritti di dottrina e storia dello Stato*, cit., pp. 103-104.

<sup>101</sup> C. Mouffe, *Democratic citizenship and the political community*, cit., p. 236.

hegemony. In our view, the building of a new hegemony implies the creation of a 'chain of equivalence' among the diversity of democratic struggles, old and new, in order to form a 'collective will', a 'we' of the radical democratic forces<sup>102</sup>.

Ciò che ci presenta in modo ancora più ambizioso Chantal Mouffe non è semplicemente la fabbricazione di un'articolazione egemonica democratico-radicale; quest'ultima è soltanto un'opportunità tra le tante. La sua intuizione principale è, invece, molto più profonda e, se vogliamo, molto più fruttuosa per la stessa teoria politica democratica. La pensatrice belga ci indica, infatti, la possibilità della creazione di una nuova concezione 'comune' dello spazio democratico; vale a dire, dell'istituzione di un nuovo orizzonte culturale condiviso, su cui impiantare progetti politici alternativi: questa innovativa comprensione teorica va esplicitamente oltre le interpretazioni liberali e repubblicane classiche. La tradizione liberale à la John Rawls fonda infatti «la priorità del giusto sul bene», dei diritti individuali sulle visioni comprensive della vita buona: in altre parole, l'autonomia privata (libertà) prevale sull'autonomia pubblica (uguaglianza). La tradizione repubblicana, al contrario, rovescia quasi interamente il discorso liberale: qui, la precedenza è data alle libertà pubbliche, – direbbe Habermas – all'autodeterminazione etico-politica dei cittadini. In questo caso, è dunque l'uguaglianza a prevalere sulla libertà. La traduzione dei teorici della democrazia radicale è, per certi aspetti, ancora più complessa ed articolata: essa accoglie le due distinte concezioni teoriche, ma poi le reinterpreta e le ricolloca in modalità assolutamente originali. Chantal Mouffe accetta entrambi le tradizioni filosofiche, ma non per farle convergere pacificamente (Habermas); piuttosto, e più paradossalmente, le accoglie entrambe proprio per farle confliggere con radicalità. La democrazia dei moderni manifesta dunque una tensione ideale costitutiva; quest'ultima, lungi dal doversi risolvere definitivamente, incarna il suo nucleo teorico-politico basilare. Ripetiamolo più chiaramente. La democrazia liberale deriva la propria ragion d'essere dalla costituzione e dalla specifica identificazione dei suoi due principi etico-politici fondamentali: la libertà e l'uguaglianza. Il gioco politico democratico è allora il gioco singolare della loro permanente articolazione. La loro possibile interpretazione conflittuale non deve pertanto essere contenuta né tantomeno temuta, ma valorizzata: «è precisamente la tensione tra libertà ed uguaglianza che caratterizza la democrazia moderna»:

It is the very life of such a regime and any attempt to bring about a perfect harmony, to realize a 'true' democracy can only lead to its destruction. This is why a project of radical and plural democracy recognizes the impossibility of the complete realization of democracy and

<sup>102</sup> C. Mouffe, *On the political*, cit., p. 53.

the final achievement of the political community. Its aim is to use the symbolic resources of the liberal democratic tradition to struggle for the deepening of the democratic revolution, knowing that it is a never-ending process<sup>103</sup>.

Chantal Mouffe chiama questa adesione ‘problematica’ ai principi etico-politici della democrazia liberale «consenso conflittuale» (*conflictual consensus*). Con questa espressione retorica, volutamente ossimorica, l’autrice rivendica il contenuto paradossale della democrazia, sottolineandone i due tratti politici fondamentali: il consenso ed il conflitto (dissenso). In democrazia, si deve innanzitutto produrre un’adesione condivisa nei confronti del suo nucleo ideologico fondativo: «libertà ed uguaglianza per tutti»; ma si devono e si possono nutrire interpretazioni confliggenti sul «significato e sulla realizzazione di questi principi». Ecco dove giace la condizione di indeterminazione e di paradossalità della democrazia dei moderni: nel suo ideale di consenso conflittuale.

[...] democracy requires a ‘conflictual consensus’: consensus on the ethico-political values of liberty and equality for all, dissent about their interpretation<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> C. Mouffe, *Democratic citizenship and the political community*, cit., p. 238.

<sup>104</sup> C. Mouffe, *On the political*, cit., p. 121. Ci sentiamo qui in dovere di prevenire due legittime e possibili obiezioni alla categoria di consenso conflittuale: due critiche opposte, ma allo stesso tempo paradossalmente complementari. L’ideale di consenso conflittuale sui principi etico-politici della libertà e dell’uguaglianza o è troppo esclusivo (a) oppure è troppo inclusivo (b). Iniziamo dalla critica di esclusività, perché da questa può poi derivare in modo quasi consequenziale l’obiezione di inclusività. Questa critica può essere portata avanti da alcuni teorici liberali: la convergenza manifesta sui valori di libertà e di uguaglianza nello spazio pubblico politico può infatti negare l’espressione e la legittimità di numerose e differenti visioni comprensive del bene. Rivendicare pubblicamente il carattere etico-politico della libertà e dell’uguaglianza significa, in altre parole, rivendicare una specifica concezione del bene: quella derivante dall’adesione all’ideale del consenso conflittuale, appunto. Lo spazio privato (autonomia privata) si comprime pertanto indebitamente, schiacciato manifestamente dalla presenza ingombrante del progetto politico di democrazia radicale (autonomia pubblica). Questa obiezione è lecita, ma non è del tutto centrata: si focalizza su una singola parte dell’ideale democratico-radical, trascurando tuttavia quella parte che, se assunta consapevolmente, sconfessa in modo inequivocabile questa stessa critica. Porre in modo esclusivo l’accento sui «concetti» di libertà e di uguaglianza, è infatti dimenticare l’esistenza delle loro differenti «concezioni»: ciò che non viene qui colto è pertanto proprio la libertà del dissenso sulle loro molteplici interpretazioni. Paradossalmente, è proprio John Rawls a suggerirci la replica più corretta alla critica di esclusività. Il liberale americano distingue infatti, in *Theory of Justice* (1971), tra la nozione di «concetto» e quella di «concezione» di giustizia. La prima è la categoria generale, l’elemento inclusivo e sovra-ordinante: essa incorpora, dunque, tutte le diverse famiglie di significati che vengono storicamente associate alle concezioni della giustizia. Quest’ultime sono allora proprio questo insieme variegato di interpretazioni che si possono dare

È allora proprio l'adozione del paradigma del consenso conflittuale che ci suggerisce esplicitamente l'idea del passaggio dalla condizione politica di antagonismo a quella di agonismo: la lotta ed il conflitto ideologico non si danno più tra nemici pubblici, tra identità ostili e rivali che rivendicano chiaramente il diritto di sopprimersi a vicenda. Adesso e più verosimilmente, lo scontro politico si dà tra «nemici amichevoli» (*friendly enemies*), tra avversari legittimi con i quali si condividono i principi etico-politici della democrazia liberale, pur potendo dissentire sui loro significati e sui loro modi di realizzazione. Così Chantal Mouffe precisa la differenza tra lo status di nemico e quello di avversario:

An adversary – scrive in *The democratic paradox* – is an enemy, but a legitimate enemy, one with whom we have some common ground because we have a shared adhesion to the ethico-political principles of liberal democracy: liberty and equality. But we disagree concerning the meaning and implementation of those principles, and such a disagreement

di tale concetto. Scrive Rawls: «Sembra perciò naturale considerare il concetto di giustizia come distinto dalle differenti concezioni della giustizia, e come specificato dal ruolo che questi diversi insiemi di principi, queste diverse concezioni hanno in comune» (J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1984 [I 1982], p. 23). Una simile interpretazione ci viene pure suggerita da Ernesto Laclau, quando parla dell'articolazione egemonica come di una lotta politica per riempire i «significatori vuoti» (*empty signifiers*) dell'universalità: i concetti di libertà, uguaglianza e di giustizia sono pertanto dei «significatori vuoti», cioè dei concetti generali ed indeterminati, che devono e possono essere riempiti dai differenti significati (*signified*), cioè dalle loro differenti e mutevoli concezioni. Mark Wenman riporta così Laclau: «Signifiers like 'liberty', 'equality', 'justice' and so on, are – he says – strictly 'signifiers without a signified', because they designate the impossible object society-as-a-whole» (E. Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London 1996, pp. 36, 40, cit. in M. Wenman, *Hegemony and globalist strategy*, in A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit., pp. 112-132; in particolare, p. 121). I principi etico-politici della democrazia liberale non sono quindi principi esclusivi. Al contrario, le loro molteplici e differenti interpretazioni consentono una costante e dinamica apertura dello spazio pubblico politico: quest'ultimo è pertanto attraversato da diverse concezioni sostantive della vita buona, che possono articolare creativamente non soltanto i significati ed i modi di realizzazione dei concetti di libertà e di uguaglianza, ma pure tutte le loro possibili e differenti combinazioni. Infine, può addirittura essere riformulata anche la stessa distinzione fondamentale pubblico/privato. Ma quanta libertà di interpretazione è attribuita? I significati di libertà e di uguaglianza possono essere così tanto 'stiracchiati' – come direbbe Sartori – da essere completamente 'insignificanti' ed inservibili, o peggio ancora, talmente differenti da negare gli stessi valori democratici? Certamente no, ma qui arriviamo direttamente al contenuto della seconda obiezione. La polisemia della vita pubblica democratica non implica affatto l'affermazione di una condizione di relativismo culturale e/o di nichilismo dei valori: ognuno può liberamente produrre le proprie personali interpretazioni della vita buona, ma sempre e comunemente strettamente nell'alveo delle concezioni politiche democratiche. I discorsi

is not one that could be resolved through deliberation and rational discussion<sup>105</sup>.

È possibile adesso rispondere al quesito teorico fondamentale circa la legittimità democratica dello spazio pubblico pluralista-conflittuale. Come misurare il grado di validità ideale – direbbe Jürgen Habermas – delle norme e delle istituzioni politiche della democrazia radicale? Nel rispondere a questa domanda ci confronteremo ancora una volta con l'interpretazione teorica dei democratici deliberativi. Questi ultimi considerano legittima un'associazione politica nella quale tutte le norme e tutte le istituzioni pubbliche siano effettivamente il frutto dell'accordo di tutti. Con le parole della Benhabib:

[...] la legittimità democratica può essere conseguita solo attraverso il consenso di tutti [...]<sup>106</sup>.

Abbiamo già discusso della totale irrealizzabilità e della conseguente non auspicabilità<sup>107</sup> della deliberazione consensuale, pertanto qui non

presuppongono specifiche forme di vita – direbbe Wittgenstein – e quest'ultime sono precisamente quelle forme di vita compatibili con i principi ed i valori fondamentali della democrazia liberale. Così sembra confermare, d'altro canto, pure Mauro Barberis, quando utilizza la distinzione rawlsiana tra concetto e concezioni per ricostruire storicamente la categoria di libertà. Scrive infatti: «A partire da John Rawls si dice di solito che un concetto è ciò che accomuna le sue diverse concezioni o interpretazioni [...]». Prosegue poco più avanti: «[...] un concetto è logicamente anteriore, ma storicamente posteriore alle sue diverse concezioni: è un'astrazione operata a partire da queste ultime. La seconda precisazione è che un 'concetto' non indica solo ciò che accomuna le diverse concezioni, ma più spesso le mere somiglianze di famiglia, nel senso wittgensteiniano, che le apparentano» (M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999, p. 9). Il progetto della democrazia radicale è quindi un progetto inclusivo, ma non indeterminatamente inclusivo. Le concezioni differenti dei suoi principi fondamentali sono molteplici e numerose, ma non infinite. Così ci sembra che suggerisca pure la stessa Chantal Mouffe, quando distingue tra domande politiche legittime e domande illegittime: «The pluralism that I advocate requires discriminating between demands which are to be accepted as part of the agonistic debate and those which are to be excluded. A democratic society cannot treat those who put its basic institutions into question as legitimate adversaries». Continua più chiaramente poco avanti: «A line should therefore be drawn between those who reject those values outright and those who, while accepting them, fight for conflicting interpretations» (C. Mouffe, *On the political*, cit., pp. 120, 121). L'ideale del «consenso conflittuale» non è dunque né troppo esclusivo né troppo inclusivo.

<sup>105</sup> C. Mouffe, *The democratic paradox*, cit., p. 102.

<sup>106</sup> S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., p. 178.

<sup>107</sup> Se il consenso è un'ipotesi logicamente irraggiungibile, allora ogni volta che si avrà la pretesa di averlo raggiunto non si potranno più dare né ammettere posizioni politiche divergenti. È per questa ragione che l'unanimità (presunta) non

ci ripeteremo. Ciò che ci proponiamo di fare è allora una modificazione letterale di alcuni elementi concettuali di questa loro definizione: in particolare, lavoriamo sulle nozioni di «consenso» e di «tutti». Soltanto agendo in questo modo, si può far paradossalmente emergere l'alternativa di legittimità democratica fornita dai pluralisti radicali.

Partiamo dal «consenso». Crediamo che una democrazia sia legittima non quando si generi un'unanimità su tutte le sue norme e su tutte le sue istituzioni politiche, ma piuttosto e più verosimilmente, quando su di esse si esprima un coinvolgimento/confronto pubblico diffuso. Questa posizione è più realistica ed allo stesso tempo più radicale della formulazione deliberativa. Da un lato, riconosciamo infatti la validità e la necessità del «consenso empirico», – dicendo altrimenti – della regola di maggioranza; dall'altro, rivendichiamo, però, la possibilità della sua critica permanente e, quindi, del suo potenziale rovesciamento: accanto al consenso/principio maggioritario associamo, dunque, la libertà assoluta del dissenso/conflitto. Non si fraintenda: la nostra posizione non esprime un'ovvietà democratica – la democrazia reale si fonda in effetti pure sulla garanzia delle libertà e dei diritti delle minoranze – né rivendica un'interpretazione rivoluzionaria (e quindi potenzialmente antidemocratica). Al contrario, partiamo dai teorici «classici» (Dahl, Sartori) della democrazia, assumendoli esplicitamente per farli andare 'contro se stessi'; utilizzandoli, cioè, per approfondire radicalmente il nucleo fondativo della democrazia liberale. La democrazia non è soltanto il «principio maggioritario temperato» (Sartori): il suo contenuto ideale può e deve esprimere pure qualcos'altro. La maggioranza, attraverso le sue articolazioni parlamentari e governative, ha certamente la piena (e legittima) facoltà di produzione giuridica e di attività esecutiva: su questo punto non possiamo che concordare. Tuttavia, dissentiamo sul ruolo ristretto che viene generalmente attribuito alle minoranze politiche: quest'ultime non sono soltanto legittimate ad esistere, in quanto detentrici anch'esse delle libertà e dei diritti fondamentali. Al contrario, le minoranze hanno un ruolo politico più importante: esse ricordano continuamente alla maggioranza la contingenza, la parzialità e la provvisorietà delle sue decisioni politiche. Le minoranze possono e devono opporre permanentemente obiezioni di metodo e di contenuto alle sue deliberazioni ed alle sue realizzazioni, valorizzando così il dibattito pubblico generale. Si potrebbe perfino immaginare la costruzione ed il riconoscimento di appositi spazi sociali (istituzionali e non) in cui tale dissenso politico riuscisse liberamente ed autonomamente ad emergere per poi riversarsi con forza sui processi decisionali ordinari. La democrazia è,

è auspicabile: non perché non ci piacerebbe ipoteticamente arrivarci; ma siccome consideriamo il suo raggiungimento impossibile, diffidiamo allora da chiunque, presumendo di avere generato il consenso, si arroghi il diritto di agire in suo nome. Il 'consenso' è, quindi, una posizione teorica assolutamente antipluralistica e, pertanto, la scartiamo recisamente.

quindi, pure lo spazio della deliberazione e del coinvolgimento pubblico delle minoranze: la sovranità popolare si fonda paradossalmente anche sul dissenso politico. Jane Mansbridge chiama queste arene di discussione collettiva contro-egemonica «enclavi deliberative informali di resistenza» (*informal deliberative enclaves of resistance*):

[...] democracies – ci dice la teorica americana – also need to foster and value informal deliberative enclaves of resistance in which those who lose in each coercive move can rework their ideas and their strategies, gathering their forces and deciding in a more protected space in what way or whether to continue the battle<sup>108</sup>.

Le società democratiche devono allora moltiplicare le arene pubbliche deliberative per facilitare la critica del potere da numerose e differenti direzioni. Nancy Fraser – come abbiamo visto – ha definito questi spazi di antagonismo con la locuzione di «contropubblici subalterni». Anche l'autrice di *Rethinking the public sphere* rivendica fortemente la loro costituzione, celebrandone la più ampia e la più libera diffusione: la loro esistenza alimenta infatti l'attivazione di processi pubblici di «contestazione discorsiva»<sup>109</sup>. Combattere il potere (della maggioranza) – ci suggerisce allora la Mansbridge – significa incoraggiare la proliferazione di «oppositional discourses and oppositional cultures»<sup>110</sup>. Rivendichiamo, dunque, il valore sociale (e politico) della partecipazione diffusa dei cittadini: in altre parole, riconosciamo la centralità democratica delle «sfere pubbliche culturalmente mobilitate»<sup>111</sup>. Queste ultime esercitano espressamente funzioni

<sup>108</sup> J. Mansbridge, *Using power/fighting power: the polity*, pp. 46-66, in S. Benhabib (a c. di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, cit., pp. 46-47.

<sup>109</sup> N. Fraser, *Rethinking the public sphere*, cit., p. 82.

<sup>110</sup> J. Mansbridge, *Using power/fighting power: the polity*, cit., pp. 59-60.

<sup>111</sup> Abbiamo appreso da Habermas la nozione di sfera pubblica culturalmente mobilitata. La diffusione di questi spazi di discussione collettiva può davvero contribuire alla riproduzione della spontaneità sociale: vale a dire, alla proliferazione di analisi critiche dell'esistente. Ricordiamo i tre elementi che la compongono: a) elaborazione di visioni del mondo differenti, b) discussione di discorsi pubblici alternativi, c) attivazione di rivendicazioni politiche innovative. Cfr. qui cap. IV, § 2: *Il potere comunicativo della democrazia difficile*, p. 140. In questa sede, il riferimento ad Habermas non è casuale. Crediamo ancora alla pensabilità e, quindi, alla realizzabilità di spazi pubblici deliberativi: vale a dire, di arene sociali articolate su relazioni intersoggettive non-coercitive e, pertanto, dominate dalla razionalità comunicativa (agire orientato al consenso). Ma questi spazi di socialità libera ed informata sono configurabili soltanto in 'zone ristrette' della società civile. Certamente non si identificano con lo spazio pubblico generale della democrazia, dove – come abbiamo visto – si mantengono relazioni sociali conflittuali e, quindi, si danno articolazioni egemoniche alternative. Qui, l'affermazione di un «master signifier» (discorso egemonico) è decisiva per la stessa riproduzione dell'ordine sociale. Soltanto gli «enclavi informali di resistenza» descritti dalla Mansbridge, i «contropubblici

di opposizione e di antagonismo, influenzando in modo diretto gli stessi processi di decisione e di implementazione delle politiche pubbliche<sup>112</sup>. Possiamo adesso sostituire la nozione di «consenso» nella proposizione deliberativa sulla legittimità democratica. La validità ideale di un regime politico non si misura soltanto attraverso la ricerca e la produzione dell'intesa, ma piuttosto e più realisticamente, anche attraverso l'attivazione e la libera manifestazione dei potenziali di critica e di dissenso: accanto alla figura dell'accordo (Habermas) collochiamo, quindi, la figura del conflitto (Foucault). Consenso più dissenso significa allora capacità di promozione del confronto pubblico. La formulazione deliberativa trasformata suona pertanto così: «la legittimità democratica può essere conseguita solo attraverso il confronto pubblico di tutti». Il disaccordo politico è perciò una

subalterni» della Fraser, le «sfere pubbliche culturalmente mobilitate» di Habermas rappresentano davvero i domini favoriti della deliberazione pubblica e dell'accordo consensuale. Qui li abbiamo chiamati «nuovi movimenti sociali». Andrew Robinson e Simon Tormey parlano esplicitamente del carattere orizzontale e «rizomatico» delle loro organizzazioni interne: i movimenti collettivi tendono infatti a rifiutare la dominazione gerarchica propria di altre istituzioni sociali. In altre parole, mirano idealmente a non operare con la logica della «significazione dispotica». Così scrivono Robinson e Tormey: «The adoption of rhizomatic and horizontal social relations helps to diffuse discursive construction in such a way as to reduce the risk of despotic signification arising» (A. Robinson, S. Tormey, *Is 'another world' possible? Laclau, Mouffe and social movements*, pp. 133-157, in A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit., p. 154). Cfr. qui cap. V, § 2: *La politica dualistica della società civile*. I «poteri difensivi» della società civile tendono potenzialmente ad attivare rapporti intersoggettivi orizzontali e rizomatici: i movimenti collettivi sviluppano forme di interazione comunicativa non-coercitiva, creano reti informali di solidarietà sociale ed espandono i potenziali critici di partecipazione politica.

<sup>112</sup> Cfr. M. Young, *Inclusion and democracy*, cit. pp. 173-180. La società civile esprime – ci ricorda la Young – compiti di opposizione e responsabilità («*opposition and accountability*») e di influenza sulle politiche pubbliche («*influence over policy*»). Per un'analisi empirica delle capacità oppositive, conflittuali e perfino «costituenti» della società civile si veda D. della Porta, G. Piazza, *Le ragioni del no. Le campagne contro la TAV in Val di Susa e il Ponte sullo Stretto*, Feltrinelli, Milano 2008. I due sociologi studiano, infatti, due interessanti casi di mobilitazione/opposizione della società civile: quelle riguardanti la costruzione della TAV in Val di Susa e del Ponte sullo Stretto a Messina. Gli abitanti, mobilitati in comitati ed associazioni, si oppongono attivamente alla realizzazione di queste grandi infrastrutture pubbliche. Anche questi tipi di intervento conflittuale fanno pienamente parte del ventaglio delle azioni democratiche. Il valore degli atti antagonistici – ci ricorda Monica Drexler – giace infatti «in their capacity to physically stop or slow a given process» (M. Drexler, *Politics improper: Iris Marion Young, Hannah Arendt, and the power of performativity*, 'Hypatia', 22, 4 [2007], pp. 1-15; in particolare: p. 11). Ma non c'è solo antagonismo: i cittadini, che si attivano nelle mobilitazioni sociali, elaborano anche proposte alternative, discutendo diversi modelli di sviluppo (Val di Susa) e promuovendo forme di partecipazione politica diretta e «dal basso». Nel nostro lessico, i «No TAV» ed i «No Ponte» sono pertanto promotori di pratiche politiche democratico-radicali. In altre parole, il loro intervento pubblico contribuisce alla costruzione delle (nuove) istituzioni della democrazia radicale.

parte integrante delle libertà democratiche, sopprimerlo significa dunque sopprimere la stessa democrazia<sup>113</sup>. Gli atti contestativi – ci consiglia addirittura Monica Drexler – sono importanti precisamente proprio per la loro «potenza distruttiva».

What makes these acts crucial for deep democracy is that within their boundlessness, spontaneity, and resistibility lie the very possibilities of political freedom<sup>114</sup>.

Passiamo adesso alla ‘decostruzione’ del lemma «tutti». Anche in questo caso, manteniamo una visione più realista e meno utopistica rispetto a quella fornita dai teorici deliberativi. La democrazia dei moderni non si presenta mai come il potere di tutti. Essa non è dunque realisticamente concepibile come il *kratos* (potere) del *demos* (popolo): tralasciamo allora il suo etimo greco. Non del tutto paradossalmente, ci dobbiamo, pertanto, ancora una volta confrontare con le interpretazioni teoriche di alcuni autorevoli ‘elitisti democratici’: Dahl, Sartori, Luhmann<sup>115</sup>. Questi ultimi

<sup>113</sup> Cfr. B. Flyvbjerg, *Habermas and Foucault: thinkers for civil society?*, cit.; in particolare, p. 229. La politica è, quindi, una relazione vivente fatta di pluralità e di conflittualità: è l’attività che ha, come logica propria, la logica del disaccordo. Per una interessante ed originale interpretazione del disaccordo cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., pp. 41-60.

<sup>114</sup> M. Drexler, *Politics improper: Iris Marion Young, Hannah Arendt, and the power of performativity*, cit., p. 6.

<sup>115</sup> In realtà, non sarebbe letteralmente corretto definire questi tre studiosi appartenenti alla medesima corrente di «elitismo democratico»: le loro posizioni teoriche si distinguono per molti aspetti. Tuttavia, manterremo – per esigenze di semplificazione – questa ‘finzione’. Dahl non si può propriamente definire un elitista. Anzi, – come abbiamo visto – il teorico americano è un attivo sostenitore della nozione di poliarchia democratica; pertanto, va più correttamente inserito nella lista dei pluralisti. Per approfondire le differenze tra Dahl ed il pensiero elitista si veda in particolare B. Casalini, *Dahl e i limiti dell’elitismo*, ‘Ragion pratica’, 2 (2007), pp. 483-500. Nei suoi primi studi sulla teoria democratica, Robert Dahl prende infatti chiaramente le distanze dai pensatori cosiddetti ‘elitisti’: in particolare, dal modello di democrazia competitiva di Joseph Schumpeter. Di quest’ultimo – da cui, tuttavia, ha riconosciuto in una recente intervista di essere stato influenzato (‘lui ha indotto l’idea davvero potente della democrazia come scelta tra élite competitive, individuando così un concetto che era necessario, ma non sufficiente’, cfr. R. Dahl, *Intervista sul pluralismo*, a c. di G. Bosetti, Latenza, Bari 2002, p. 36) - critica l’impostazione semplificata della lotta e del potere politico: quest’ultimo non va interamente associato ad un’oligarchia chiusa in grado di perpetuarsi e di agire in modo autoreferenziale, ma è piuttosto disperso tra una pluralità di gruppi sociali. Tuttavia, la critica Dahl alla teoria ‘classica’ della élite non conduce necessariamente ad una negazione radicale dell’elitismo. Come ci ricorda Brunella Casalini, riportando quanto scritto da Bobbio nel *Dizionario di politica*: «Ciò che essa nega – scrive Bobbio – [è...] non tanto l’elitismo quanto il monolitismo. Riprendendo la tradizione iniziata dal Mosca, che distinse [...] Élite aristocratico-autocratiche da Élite democratico-liberali, proseguita da Lasswell, che considerò perfettamente compatibili

analizzano empiricamente il modo in cui si struttura e si organizza il potere nelle società democratiche: le loro conclusioni sono impietose per lo stesso principio di maggioranza. La democrazia – ci suggeriscono più o meno unanimemente – non è tanto il governo della maggioranza, quanto piuttosto quello fondato sul gioco e sulla competizione di più minoranze. Proprio Robert Dahl, con la sua famosa categoria di poliarchia<sup>116</sup>, esprime in termini molto precisi la dinamica reale del moderno potere politico.

l'esistenza di Élite con il funzionamento democratico, questa teoria si riallaccia alla concezione di Schumpeter, secondo cui ciò che caratterizza il regime democratico è il metodo, più precisamente è quel metodo che permette ai singoli individui o gruppi rivali di lottare per la conquista del potere in concorrenza tra loro attraverso una 'competizione che ha per oggetto il voto popolare' [Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*, 1942]» (N. Bobbio, *Teoria delle Elite*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Il dizionario di politica*, cit., p. 354, cit. in B. Casalini, *Dahl e i limiti dell'elitismo*, cit., p. 492). Per quanto riguarda Giovanni Sartori, la questione è, invece, di minore complessità: si può infatti senza dubbio inserire lo studioso fiorentino nella lista degli 'elitisti democratici'. Cfr. G. Sartori, *Democrazia. Cosa è?*, cit. Infine Luhmann. La sua posizione teorica sulla questione è relativamente netta, ma questo non significa che sia poi tanto meno problematica rispetto alla posizione di Dahl. Il sociologo tedesco riduce, infatti, la politica alla distinzione tra governo e opposizione: il sistema politico si codifica in termini binari nella dicotomia fondamentale governo/opposizione. Tale formulazione non mette, quindi, tanto in dubbio l'appartenenza di Luhmann alla tradizione elitista, quanto, e soprattutto, la sua fedeltà alla tradizione democratica. In ogni caso, da Luhmann prendiamo l'intuizione della tendenziale autoreferenzialità dei sistemi politici. Questo spiega le ragioni della impraticabilità di un impegno pubblico da parte di tutti i cittadini. Tuttavia, siamo convinti che la sua irrealizzabilità non precluda del tutto la possibilità di pensare e di attuare un ideale politico democratico (perfino di quello radicale). Prendiamo un caso di attualità politica italiana: un caso editoriale. Il successo riscosso dal libro di Gian Antonio Stella e di Sergio Rizzo, *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili* (2007): il testo riporta gli sprechi e gli innumerevoli privilegi del ceto politico italiano negli ultimi decenni. Apparentemente, sembra quindi confermare tutte le più pessimistiche predizioni luhmanniane sull'autoreferenzialità del sistema politico: per molti aspetti è pure così. Tuttavia, due elementi ci fanno essere cautamente ottimisti: in primo luogo, paradossalmente proprio l'esistenza del libro. La pubblicazione de *La casta* significa, infatti, che c'è ancora una forte volontà da parte di alcuni cittadini di controllare e di responsabilizzare il ceto politico. Il sistema politico è ancora considerato, nonostante tutto, il centro della vita sociale: non solo un sistema tra i sistemi – direbbe Luhmann – ma il sistema dei sistemi. La corruzione e gli sprechi non esistono solo nella vita politica, ma in tutta la società italiana (di cui il sistema politico ne rappresenta soltanto lo specchio). Il fatto che sia stato scritto un libro sulla 'casta' dei politici (e non sulle innumerevoli altre caste) denota ancora la sua centralità ed importanza. In secondo luogo, e di conseguenza, proprio il gran successo di pubblico suggerisce che gli stessi cittadini italiani (o almeno, la parte più attiva) sono ancora profondamente interessati alla cosa pubblica: ciò che può sembrare soltanto un semplice sentimento 'impolitico' (o peggio, qualunquistico), l'indignazione morale, può talvolta trasformarsi in rabbia politica radicale. Le vicende recenti dell'Italia repubblicana sono piene di questi 'aneddoti'.

<sup>116</sup> «Ciò che volevamo [Dahl insieme a Lindblom] mettere in evidenza, con questa parola, – ci dice Dahl nell'intervista di Bosetti – era il fatto che in un moderno

Elezioni e competizione politica – scrive Dahl in *Prefazione alla teoria democratica* – non favoriscono il governo della maggioranza, ma accrescono enormemente le dimensioni, il numero e la varietà di quelle minoranze delle cui preferenze i dirigenti devono tenere conto nelle loro scelte politiche<sup>117</sup>.

La regola di maggioranza si traduce sempre nella realizzazione di un sistema poliarchico: i processi delle politiche pubbliche sono infatti il prodotto di un interazione costante tra molteplici e differenti gruppi sociali.

[...] i tratti caratteristici della poliarchia – continua lo scienziato politico americano – aumentano fortemente il numero, le dimensioni e la varietà delle minoranze le cui preferenze influenzano l'esito delle decisioni del governo<sup>118</sup>.

La democrazia (poliarchia) – conclude dunque Dahl – è il «governo di *più minoranze*». Ciò che suggeriamo con l'attenzione alla dimensione delle minoranze, è quindi il carattere manifestamente esclusivo e selettivo del processo politico democratico: dovremo sempre fare i conti con una (ampia) quota di cittadini che non prende mai attivamente parte alla vita pubblica democratica. D'altra parte, lo stesso Luhmann ci suggerisce l'idea dell'autoreferenzialità del sistema politico: esso si riproduce auto-poieticamente attraverso la fabbricazione di un proprio linguaggio specialistico. La partecipazione pubblica – ci dicono poi gli scienziati della politica – è un fenomeno altamente selettivo: nelle democrazie, le 'eguali' opportunità formali di accesso sono disegualmente utilizzate dai vari gruppi sociali. «Chi ha più alto status ha, infatti, sia risorse materiali (in primo luogo, denaro) sia risorse simboliche (prestigio) da investire nella partecipazione».

Per quanto riguarda le prime, – scrivono Cotta, della Porta, Morlino – chi ha maggiore denaro e tempo libero può utilizzarlo, con *minori costi marginali*, in attività politica. Inoltre, chi ha prestigio ha anche maggiore *influenza*: la sua partecipazione ha maggiore possibilità di successo perché l'alto status sociale comporta migliori occasioni di

paese democratico il governo è in effetti una complessa combinazione di elementi democratici, di gerarchia, di contrattazione in una struttura politica di tipo rappresentativo [...]. Volevamo indicare una nuova combinazione e volevamo sottolinearlo con un nuovo termine, volevamo una nozione che indicasse la possibile molteplicità dei leader e dei gruppi in competizione e siamo approdati al termine 'poliarchia' con il contributo di un collega del dipartimento di studi classici» (R. Dahl, *Intervista sul pluralismo*, cit., 18).

<sup>117</sup> R. Dahl, *Prefazione alla teoria democratica*, cit., p. 151.

<sup>118</sup> Ivi, p. 153.

accesso a chi prende le decisioni. E ancora, chi ha alto status sa anche *come si fa* a partecipare [...]»<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> M. Cotta, D. della Porta, L. Morlino, *Scienza politica*, cit., p. 175. Tuttavia, questa disparità nella partecipazione – aggiungono i nostri autori – riguarda principalmente le forme convenzionali della partecipazione: innanzitutto, proprio il diritto di voto. In questo caso, alcuni interessanti studi empirici (L. Milbrath, M. Goel, *Political participation*, 1977) hanno confermato la disuguaglianza, dimostrando che «*tanto più alto è lo status sociale di un individuo, tanto più egli tende a partecipare*» (M. Cotta, D. della Porta, L. Morlino, *Scienza politica*, cit., p. 174). Ma proprio a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, con lo svilupparsi dei «nuovi movimenti sociali» c'è stata una rapida crescita di nuove forme di partecipazione. I nuovi attori collettivi – ci confermano gli stessi Cotta, della Porta, Morlino – hanno comportato l'impegno pubblico di nuove categorie sociali; proprio quelle soggettività che fino a quel momento erano state escluse e più inattive politicamente: donne, neri, omosessuali, disoccupati, minoranze sociali, gruppi etnici, e così via. Estendendo l'attività politica alle forme non convenzionali della partecipazione («aderire ad un boicottaggio, autoridurre tasse o affitto, occupare edifici, bloccare il traffico, fare un sit-in, partecipare ad uno sciopero selvaggio»; ivi, p. 176), si è osservato come il gap tra alto livello di status sociale e basso livello di impegno pubblico diminuisse considerevolmente: «Inizialmente si era pensato che [...] chi leggeva di più, tendeva anche ad impegnarsi di più. Ben presto ci si accorse invece dell'esistenza di diversi 'stili' di partecipazione, cosicché alcuni individui o gruppi tendevano a scegliere alcune forme, altri altre» (ivi, p. 177). La stessa Marion Young ha parlato a proposito – qui lo ricordiamo – di diversi stili del linguaggio e della comunicazione politica: non esiste soltanto quello 'argomentativo», appartenente storicamente alla figura del 'maschio bianco borghese', ma pure quelli del *greeting*, dello *storytelling* e della *rhetoric* (cfr. M. Young, *Communication and the other: beyond deliberative democracy*, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, cit., pp. 120-135). Le nuove mobilitazioni collettive non hanno, quindi, solo ampliato il ventaglio delle azioni pubbliche, ma pure e soprattutto, le categorie sociali politicamente attive: la partecipazione pubblica si è pertanto diffusa a differenti e distinti settori della società civile. Quando nel testo parliamo di minoranze, perciò, non ci riferiamo esclusivamente alle categorie a più alti livelli di reddito e di istruzione; più generalmente, ci riferiamo a tutti quei gruppi sociali che con diversi gradi di impegno e di stile di partecipazione si attivano diffusamente nella vita pubblica e politica (di quartiere, cittadina, locale, regionale, 'globale', ecc.). Le loro forme organizzative e di intervento possono allora essere: collettivi (studenteschi, universitari e metropolitani), organizzazioni giovanili, centri sociali, comitati 'single-issue', associazioni di movimento, e così via. La partecipazione dei cittadini comuni avviene, quindi, nelle forme e nei luoghi che risultano a loro più vicini e 'familiari': questo fatto facilita la loro attività politica, perché può essere 'giocata' nel terreno a loro più favorevole, incontrando, in un certo senso, i loro avversari pubblici a 'casa propria', e aumentando, di conseguenza, le loro possibilità di successo politico. Queste riflessioni, d'altra parte, ci vengono pure suggerite da Robinson e Tormey: «political action by ordinary people typically occurs in the everyday settings familiar from their own lives, [...] this preference for the everyday is politically useful because it involves fighting on a battlefield where the poor are comparatively strong» (A. Robinson, S. Tormey, *Is 'another world' possible? Laclau, Mouffe and social movements*, cit., p. 148). Le minoranze della democrazia reale non sono necessariamente le élite sociali ed economiche, ma piuttosto e più estesamente, anche quelle dei politicamente (*latu senso*) attivi: le società democratiche non sono, quindi, così 'esclusive'.

Tuttavia, se la democrazia moderna è un'attività 'di pochi' e 'per pochi', questo non implica poi necessariamente che sia anche una situazione costantemente antidemocratica: la presenza di minoranze politicamente attive rende infatti i suoi esiti ultimi assolutamente incalcolabili e, quindi, costitutivamente imprevedibili. Lo spazio pubblico democratico è potenzialmente il regno della contingenza e del pluralismo radicale. Se questi suoi elementi caratteristici, ancora troppo spesso eventuali, venissero effettivamente accolti dalla maggioranza (delle minoranze attive), potremmo davvero aspirare al raggiungimento di risultati politici democraticamente desiderabili: vale a dire, alla realizzazione di un acceso e serrato dibattito pubblico tra minoranze 'agoniste' (Mouffe) di cittadini 'partecipativi'. Il concetto di «minoranze agoniste» è la nozione centrale del nostro ragionamento teorico: esso va esplicitamente a sostituire il lemma «tutti» nella definizione deliberativa di validità ideale. Possiamo allora finalmente ricostruire l'idea di legittimità democratica nell'interpretazione politica dei pluralisti radicali. Adesso suona perentoriamente così: «la legittimità democratica può essere conseguita solo attraverso il confronto pubblico tra minoranze agoniste»<sup>120</sup>.

Questa nostra traduzione politica è volutamente 'contraddittoria' e paradossale. Sembra, infatti, contraddittoria l'idea che un regime democratico debba principalmente fondarsi sul dissenso, e paradossale, invece, il fatto che debba poi anche caratterizzarsi per alti tassi di agonismo. Al contrario, i promotori della democrazia deliberativa, con la loro enfasi sul consenso e sull'intesa razionale, paiono davvero fornire l'interpretazione teorica più corretta e virtuosa: soltanto apparentemente, appunto. Abbiamo tentato di dimostrare come la continua e costante ricerca dell'accordo di tutti produca di fatto conseguenze politiche altamente negative ed inaccettabili; conseguenze politiche – lo ripetiamo – nient'affatto secondarie e marginali per la stessa tenuta democratica: la ricerca del consenso ad ogni costo porta alla fine del pluralismo 'politico' ed alla conseguente demonizzazione di ogni segno di dissenso pubblico. Per queste ragioni, riteniamo più desiderabile (e realistico) l'ideale della democrazia radicale e plurale rispetto a quello deliberativo.

La democrazia liberale non solo 'tollera', ma 'necessita' di momenti di contestazione politica: il disaccordo è lo strumento chiave per sfidare l'ordine egemonico prevalente. Esso è quindi il 'sangue vivo' di ogni società democratica. La sua assenza non può perciò mai essere accettabile,

<sup>120</sup> Con l'espressione 'minoranze (agoniste)' ci riferiamo contemporaneamente alla minoranze che confluiscono nella maggioranza (se – come sostiene Dahl – la poliarchia è «il governo di *più minoranze*») sia alle minoranze di opposizione, contrapposte alla maggioranza (di governo). Nella vita pubblica moderna i due significati di minoranza sono inscindibilmente legati. La democrazia reale è, in un certo senso, il gioco della loro 'interazione'; il confronto pubblico si dà, infatti, tra 'minoranze agoniste': vale a dire, tra le 'minoranze' della maggioranza e le 'minoranze' delle minoranze.

perché con essa verrebbero apertamente meno pure le stesse condizioni di esistenza della democrazia moderna. È allora paradossalmente proprio l'attiva presenza del dissenso che definisce il grado di maggiore o minore validità di un ordine democratico. Questo è l'insegnamento più grande del progetto intellettuale del pluralismo radicale.

[...] radical democratic politics – concludono Adrian Little e Moya Lloyd nelle pagine finali di *The politics of radical democracy* – embrace contestation and disagreement as fundamental dimensions of any democratic order; it is the degree of openness to such conflict that should enable us to make judgements as to whether polities are more less democratic<sup>121</sup>.

Andare verso la costruzione di un nuovo spazio pubblico significa, pertanto, riportare esplicitamente la dimensione del confronto e dello scontro collettivo all'interno della democrazia liberale. La sua realizzazione deve condurre alla proliferazione di sempre nuove ed alternative discriminazioni noi/loro: è, in altre parole, il ritorno alla categoria schmittiana del 'politico', ma in una modalità interattiva assolutamente democratica ed esplicitamente pluralistica. La società contemporanea è attraversata da molteplici ed irriducibili opzioni ideologico-culturali: identificarle pubblicamente è riconoscerne la piena legittimità di esistenza (e di espressione) all'interno della condizione politica democratica. Quest'ultima si presenta, dunque, come uno spazio pubblico 'vibrante' ed 'agonistico'. La libertà di dissenso e di contestazione radicale diventano i suoi momenti politici fondamentali: ciò che rimettono continuamente in discussione è, infatti, proprio la costruzione egemonica prevalente. Soltanto la presenza del disaccordo assicura il carattere «fuggitivo» (*fugitive*) e «senza-limiti» (*open-ended*) della democrazia liberale. L'attività politica si trasforma allora in una lotta incessante tra progetti egemonici differenti: l'alternativa democratico-radical è soltanto una possibilità tra le tante, ma in ogni caso è sempre concretamente presente. Non possiamo allora che concordare con Ernesto Laclau e Chantal Mouffe quando affermano che il nuovo motto della politica radicale debba essere «*back to the hegemonic struggle*»<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit., p. 205.

<sup>122</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., p. xix.

## CONCLUSIONI

La democrazia è una specie di religione, e noi siamo tenuti a non ammettere il suo fallimento<sup>1</sup>.

In apertura di questo lavoro, riprendendo le tesi di Colin Crouch si è discusso dell'involuzione della forma democratica e dell'avvento inesorabile di una nuova era postdemocratica: una nuova stagione in cui, nonostante la permanenza dei diritti e delle libertà formali dei cittadini, questi ultimi avrebbero sempre più difficoltà ad incidere sui processi decisionali della democrazia liberale. Come abbiamo ricordato sempre nell'introduzione, circa vent'anni prima già Norberto Bobbio aveva postulato l'incapacità della democrazia realizzata di rispettare alcune tra le sue promesse principali: persistenza delle oligarchie, rivincita degli interessi, spazio limitato e presenza del potere invisibile erano e sono soltanto alcuni dei suoi mali più gravi.

Come muoversi per prevenire e curare queste 'patologie democratiche'? Il presente lavoro non evita il confronto con questa problematica; anzi, il tema della postdemocrazia è in qualche modo al centro delle preoccupazioni che hanno motivato questa ricerca. Pur non intendendo la 'postdemocrazia' come lo 'stadio ultimo' di una società democratica amaramente disillusa nelle sue speranze (Bobbio), o pericolosamente alleggerita dalle sue illusioni (Crouch), il concetto ci è stato utile per definire il paradosso che fa valere, sotto il nome di democrazia, la pratica consensuale come metodo infallibile di 'annullamento' dell'agire politico. La 'postdemocrazia' è stata vista qui come approdo ad uno stato di unanimità, o, meglio, come la negazione del momento conflittuale quale momento proprio della vita democratica. La 'democrazia postdemocratica' è uno spazio pubblico privato della sua componente fondamentale: l'antagonismo nel/del 'popolo'.

La post-democrazia – scrive infatti Rancière ne *Il disaccordo* – è la pratica governamentale e la legittimazione concettuale di una democrazia del *post demos*, una democrazia che ha eliminato [...] il conflitto del popolo, ed è dunque riducibile al solo gioco dei dispositivi statali e delle mediazioni tra energie e interessi sociali. La

<sup>1</sup> R. Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo. L'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, cit., p. 21.

post-democrazia non è una democrazia che ha trovato nel gioco delle energie sociali la verità delle forme istituzionali. È una modalità di identificazione [...] capace di far scomparire il soggetto e l'agire tipici della democrazia<sup>2</sup>.

Postdemocratica si può definire una condizione sociale di completa assenza del «politico» (*political*): il luogo dove l'idea di accordo razionale determina la fine del pluralismo «e del resoconto conflittuale innescati dal nome del popolo, e dallo spazio vuoto della sua libertà»; e in cui il consenso diviene, «in sostanza, la scomparsa della politica»<sup>3</sup>. L'avvento della stagione 'postdemocratica' può vedersi come l'avvento di una situazione 'post-politica', un contesto sociale in cui la crisi della democrazia si traduce principalmente nella crisi della sua politica: vale a dire, l'istituzione di uno spazio collettivo che non consente né prefigura la discriminazione fondamentale tra «amico» (*Freund*) e «nemico» (*Feind*) (Schmitt), o nella sua variante pluralista e democratica, l'esistenza pubblica di più «avversari legittimi» (Mouffe). Definire che cosa sia politica significa, allora, definire chi siano i suoi soggetti agenti, o più precisamente, come si attivino i loro modi di soggettivazione. Si deve infatti conoscere il modo in cui le loro relazioni specifiche si stabiliscono e si danno proprio per comprendere la stessa essenza della lotta politica. Nel corso del lavoro si è legata la nozione di 'politica' alla costruzione di raggruppamenti antagonisti, che si dà nella contrapposizione 'costituente' le stesse identità sociali alternative<sup>4</sup> e si manifesta pubblicamente ogni volta in cui queste ultime riescono a legittimarsi reciprocamente nello spazio democratico comune. La politica si presenta, dunque, come un confronto/scontro tra una pluralità di identificazioni pubbliche che promuovono progetti egemonici differenti. È proprio questo concetto di politica che è entrato profondamente in crisi nell'esperienza democratica contemporanea.

Come superare, allora, il suo declino? Come invertire, in altre parole, la tendenza 'post-politica' della democrazia liberale?

Non ci siamo rassegnati a scoprire le ragioni del declino della politica, si è cercato di fornire argomenti in vista di un suo possibile rilancio. Per fare ciò, ci siamo mossi in due direzioni distinte, ma complementari: si è dapprima scommesso sull'esistenza di nuove e potenziali soggettività 'politiche', e poi, in un secondo momento, si è tentato di immaginare la realizzazione di un nuovo spazio pubblico democratico come terreno ideale del loro confronto. Si è così legato il rilancio della politica democratica alla congiunzione della «società civile dei nuovi movimenti sociali» con una nuova «democrazia plurale e radicale». Il ritorno del politico al centro della vita democratica ci sembra richiedere la costruzione di uno spa-

<sup>2</sup> J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 115.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 115-116.

<sup>4</sup> Cfr. C. Mouffe, *Democracy, power, and the 'political'*, cit., p. 247.

zio pubblico democratico che esalti le potenzialità dei nuovi movimenti sociali. Per questo, si è scelta la doppia direzione di ricerca «società civile e democrazia radicale».

Può essere utile, giunti a questo punto, riprendere e sintetizzare alcuni degli snodi della riflessione che abbiamo svolto nelle pagine precedenti per evidenziare le conclusioni a cui siamo arrivati. Ci si è chiesti innanzitutto quale nozione di società civile e quale concezione ideale di democrazia siano possibili coniugare per promuovere il «ritorno del politico» nella società democratica. Il secondo luogo ci si è interrogati sull'idea di legittimità democratica che può aiutarci ad esaltare le potenzialità politiche della democrazia esistente?

Cohen e Arato sono gli studiosi cui soprattutto abbiamo attinto nello sforzo di immaginare una nuova concezione della società civile. In *Civil society and political theory*, i due autori americani presentano, infatti, la società civile come il terreno ideale per la 'rifondazione' della politica democratica. Gli attori collettivi, emergenti da questa arena, possono incarnare e promuovere le sue 'promesse' normative ed i suoi valori etico-politici. La società civile moderna non va, però, inquadrata – ci dicono Cohen e Arato – né come sfera di intervento della dimensione statale né tantomeno come sfera di esistenza della attività economica; essa va piuttosto concepita come un'area di 'autonomia sociale'. Ciò non significa, però, che la società civile sia totalmente autonoma ed indipendente. La sua stessa costituzione dipende dalla presenza di un livello politico democratico (Stato costituzionale) che ne definisce i limiti e ne consente i movimenti: in altri termini, la società civile non può esistere senza un sistema di diritti (Stato di diritto) che ne tuteli le libertà ed i 'poteri'. Inoltre, queste tre sfere (Stato, società civile e mercato) non 'vivono' in condizioni di assoluto e completo isolamento. Al contrario, si possono sempre verificare forme di reciproca ingerenza e intromissione: i dispositivi specifici del sistema politico e del mercato (potere e denaro) possono, infatti, occupare ampie porzioni e relazioni della sfera sociale («colonizzazione»), così come la società civile può influire ed incidere attivamente sui rapporti specifici dei due piani sistemici («influenza sfera pubblica»). Nella presente ricerca abbiamo posto principalmente lo sguardo sulla seconda dinamica. Il tentativo di ricostruire la società civile come 'soggettività politica', o meglio, come spazio di confronto di nuove soggettività politiche, si inserisce, infatti, precisamente in questa seconda direzione.

Come ripensare la società civile democratica come nuovo terreno della politica contemporanea? Ricostruendo selettivamente la sua storia concettuale, abbiamo scoperto l'esistenza di nuove e possibili dimensioni della sua attività: la società civile va re-immaginata come luogo di creazione di 'altra politica' e come luogo di partecipazione attiva dei cittadini. Il terreno pubblico da cui sono emersi questi due differenti 'compiti' è quello proprio dei 'nuovi movimenti sociali'. Il presente lavoro ha, infatti, tentato di evidenziare il ruolo fondamentale di questi

ultimi nella ‘rivitalizzazione’ politica dell’esperienza democratica: da un lato, i movimenti collettivi fondano e promuovono nuove forme di intervento pubblico, dall’altro, si costruiscono e si affermano come possibili contenitori delle ‘potenzialità politiche’ dei cittadini comuni. La proliferazione di questi nuovi attori sociali produce, quindi, un doppio effetto ‘estensivo’ sulla categoria del ‘politico’: alimenta un suo significato innovativo (‘altra politica’) e lo estende a quote differenti di cittadini (‘partecipazione attiva’).

Quale ‘altra politica’ può esprimere la società civile? Come può promuovere nuove forme di partecipazione? La società civile definisce il terreno di formazione e di rappresentazione ideologico-culturale della realtà sociale. Essa costituisce uno spazio discorsivo che alimenta, attraverso le proprie significazioni ed i propri simbolismi, la definizione e la riproduzione delle stesse relazioni comuni. La sfera sociale moderna è, quindi, il luogo di emersione e di affermazione delle differenti concezioni del mondo. Con la nozione di ‘altra politica’ si vuol far riferimento proprio all’idea della società civile come il nuovo spazio del confronto e dello scontro tra identificazioni pubbliche alternative. Nancy Fraser parla esplicitamente del bisogno di costruire una nuova definizione di politica, una sua formulazione innovativa che vada oltre la vecchia concezione di lotta per il potere statale, per indirizzarsi, invece, direttamente nella stessa vita sociale.

My own approach [...] is to defend – scrive la Fraser – the broader conception of politics. [...] I have elaborated a quasi-gramscian view, in which struggles over cultural meanings and social identities are struggles for cultural hegemony, that is, for the power to construct authoritative definitions of social situations and legitimate interpretations of social needs<sup>5</sup>.

Lotta politica nella società civile significa, quindi, lotta egemonica tra programmi ‘culturali’ antagonisti: uno scontro discorsivo tra soggettività emergenti che aspirano a trasformare il proprio particolare lessico sociale in una grammatica ‘universale’. Abbiamo chiamato «political» questo secondo significato del concetto, proprio per distinguerlo chiaramente dalla politica come aggregazione del consenso della collettività, come organizzazione dei poteri, e come distribuzione dei posti e delle funzioni istituzionali (*politics*).

I nuovi movimenti sociali sono qui visti come i principali fautori di questa concezione innovativa del politico (*political*): essi emergono e si affermano, infatti, ogni volta che una situazione problematica del mondo di vita – ci dice Habermas – viene definita e tematizzata. Le loro mobilitazioni

<sup>5</sup> N. Fraser, *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, cit., p. 6.

collettive aspirano, quindi, ad influenzare direttamente la sfera pubblica generale e, attraverso di essa, i due sottosistemi funzionali: Stato e mercato. I movimenti sociali, in altre parole, alimentano flussi di comunicazione politica *bottom-up*: essi generano un'informazione 'dal basso' che esprime bisogni, desideri e prospettive culturali innovative. Temi quotidiani di rilevanza sociale vengono dapprima formulati e poi politicamente pubblicizzati dalle arene pubbliche della società civile. Collettivi di cittadini, organizzazioni giovanili, centri sociali, comitati 'single-issue', associazioni culturali e organizzazioni non-governative rappresentano concretamente la loro più solida 'infrastruttura'. Ed è proprio da quest'ultima che emergono e si attivano pubblicamente tutti i movimenti: per questa ragione, possono pure essere definiti come sfere pubbliche in mobilitazione (contro)culturale. Si sono qui (quasi) indifferentemente denominate queste ultime con le locuzioni – utilizzate rispettivamente da Mansbridge, Fraser e Habermas – di «enclavi informali di resistenza», «contropubblici subalterni» e «sfere pubbliche culturalmente mobilitate». Comunque si definiscano, le molteplici e differenti arene deliberative della società civile rappresentano il 'substrato' sociale più importante per l'attivazione di un movimento collettivo. In *Inclusion and democracy*, Iris Marion Young descrive le relazioni dinamiche tra arene deliberative e nuovi movimenti sociali e mostra concretamente le potenzialità 'politiche' della 'società civile dei nuovi movimenti sociali'. Quest'ultima manifesta, infatti, due differenti, ma complementari 'poteri' di intervento: l'uno di carattere 'difensivo' (*self-organization*), l'altro 'offensivo' (*public sphere*). Il primo 'potere' esprime la capacità dei nuovi attori collettivi di forgiare identificazioni comuni innovative, di istituire forme di interazione comunicativa non-coercitiva, di creare reti informali di solidarietà sociale e, infine, di incrementare la partecipazione pubblica dei cittadini. Il secondo 'potere' mostra, invece, la capacità dei movimenti di influenzare politicamente, con la mobilitazione dei loro spazi deliberativi, la stessa sfera pubblica generale. Descrivere la politica dualistica della società civile significa, quindi, descrivere l'alterità politica dei nuovi movimenti sociali: questi ultimi sembrano incarnare le potenzialità 'illimitate' della 'nuova politica' ('political'), quella compresa come antagonismo tra progetti egemonici alternativi. Con il loro momento 'difensivo' i movimenti collettivi promuovono, infatti, nuove identificazioni comuni, identità sociali innovative che decifrano la complessità del reale e propongono sue differenti interpretazioni. Con il loro momento 'offensivo' trasformano, invece, queste decifrazioni particolari in progetti politici universali: in altre parole, le loro comprensioni specifiche si dirigono verso la sfera pubblica generale con lo scopo di costruire una nuova egemonia culturale. Immaginare nuovi movimenti sociali significa, allora, incoraggiare la formazione di nuove 'organizzazioni politiche' che promuovano efficacemente le proprie visioni del mondo nello spazio pubblico democratico, trasformandone incessantemente gli stessi contenuti.

Ma i movimenti collettivi non sono soltanto fautori di una 'altra politica' (estensione 'qualitativa'); essi favoriscono anche una maggiore par-

tecipazione pubblica dei cittadini (estensione ‘quantitativa’): come arene di mobilitazione collettiva ristrette, relativamente omogenee e prossime ai temi della vita quotidiana, i movimenti sociali permettono effettivamente un impegno diretto dei cittadini comuni, stimolando l’espressione delle loro facoltà politiche ordinariamente non manifeste. «La società civile dei nuovi movimenti sociali» è un programma di rilancio della lotta politica radicale nella condizione democratica contemporanea. Essa favorisce la ripresa e la realizzazione di uno dei suoi stessi motivi fondativi: la partecipazione pubblica dei cittadini ordinari. Le nostre conclusioni sembrano confortate da quanto Sheldon Wolin scrive in *Fugitive democracy* (1996), quando sintetizza come segue i contenuti ideali del «progetto democratico»:

[...] democracy is a project concerned with the political potentialities of ordinary citizens, that is, with their possibilities for becoming political beings through the self-discovery of common concerns and of modes of action for realizing them<sup>6</sup>.

Ma, allora, quale concezione ideale di democrazia – e qui arriviamo a concludere la prima domanda della nostra ricerca – può adattarsi al programma politico della società civile dei nuovi movimenti sociali? O più precisamente, come ripensare lo spazio pubblico democratico della sua espressione? Bisogna riconsiderare quest’ultimo – ci suggerisce Chantal Mouffe – come una sfera pubblica «vibrante» e «agonistica», un’arena di confronto tra nozioni confliggenti su come organizzare la società: «a confrontation between conflicting notions about how to organise society»<sup>7</sup>. Dobbiamo re-immaginare la democrazia come un terreno di dibattito tra una pluralità di egemonie, il campo pubblico del loro incontro, ma soprattutto del loro scontro: in altri termini, uno spazio di espressione del «politico» (*political*) come contrapposizione tra identità antagoniste. La democrazia dei moderni è pertanto – ci dicono Laclau e Mouffe in *Hegemony and socialist strategy* – una situazione di pluralismo radicale: un contesto politico dove molteplici e differenti concezioni del bene si confrontano e si scontrano senza poter mai arrivare ad una posizione di convergenza. Plurale e radicale è, quindi, la nuova comprensione dell’ideale democratico nell’esperienza sociale contemporanea.

La condizione di pluralità misura il riconoscimento della varietà delle visioni del mondo e delle concezioni del bene comune: lo spazio pubblico democratico è uno spazio di assoluta «indeterminazione» (Lefort) e di impossibile suturazione. Di conseguenza, la democrazia dei moderni non

<sup>6</sup> S. Wolin, *Fugitive democracy*, in S. Benhabib (a c. di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, cit., pp. 31-45; in particolare, p. 31.

<sup>7</sup> Nina Power interviews Chantal Mouffe, *Chantal Mouffe’s ‘The return of the political’*, cit., p. 53.

può essere concettualmente concepita come una situazione di unanimità, uno stato ideale dove ‘tutti’ si trovano d’accordo su ‘tutto’: al suo interno il consenso ‘politico’ non è mai concretamente raggiungibile. ‘Politico’ è allora il pluralismo che attraversa la sfera pubblica democratica: esso ne rappresenta il principio costitutivo e come tale va riconosciuto e valorizzato. La condizione di radicalità esprime proprio l’irriducibilità di questo pluralismo: le singole e diverse posizioni politiche non soltanto non possono giungere ad un accordo razionale, ma non possono che relazionarsi in termini conflittuali, riconoscendo esplicitamente la propria reciproca alterità. Una condizione di radicalità implica, quindi, una condizione di antagonismo diffuso delle e tra le identità differenti<sup>8</sup>. Un antagonismo – ci ricorda però Chantal Mouffe – di natura democratica, vale a dire, una lotta radicale su come interpretare e realizzare i principi di libertà e di uguaglianza: si chiama allora agonismo questa forma di contrapposizione democratica. Quest’ultimo è, quindi, «ciò che può dar luogo a un (mondo) comune accogliendo il conflitto (la *stasis* in quanto principio dissolvente e insieme costitutivo di una città)»<sup>9</sup>.

Alla prima domanda dalla quale siamo partiti (ovvero quale nozione di società civile e quale concezione ideale di democrazia dobbiamo mettere insieme ed utilizzare per promuovere il «ritorno del politico» nella democrazia contemporanea?) si può rispondere allora che il rilancio o il ritorno del politico potrà concretamente avverarsi, se e soltanto se si riuscirà a valorizzare la formazione di una «società civile dei nuovi movimenti sociali», pluralista e conflittuale, capace di immaginare e promuovere un programma culturale di rinnovamento democratico: la realizzazione del progetto politico della democrazia radicale e plurale.

Passiamo, infine, a sottolineare i risultati raggiunti dall’analisi degli ultimi quesiti posti dalla presente ricerca: quale idea di legittimità democratica dobbiamo accogliere per esaltare le potenzialità ‘politiche’ della democrazia liberale? L’adozione di quella ‘agonista’ può davvero aumentare il grado di legittimità politica della democrazia esistente? Andiamo con ordine e sintetizziamo brevemente entrambe le risposte. Si è cercato di sostenere che il modello di democrazia ‘agonista’ può fornire una concezione di legittimità adeguata a rivitalizzare le qualità politiche della democrazia liberale. Dalle formulazioni dei pluralisti radicali si è ricavato un modello

<sup>8</sup> La ricerca è partita da un assunto specifico: l’impossibilità della ibridazione/annullamento pubblico di tutte le identità collettive in una ‘meta-identità’ universale. Non può mai darsi una identificazione generale che comprenda, superandole, tutte le identificazioni parziali, in tal caso non potremmo più parlare di ‘differenze’, ma di (un’unica) identità, e quindi si arriverebbe alla fine del pluralismo (deliberativo). La prospettiva di articolazione egemonica parte, invece, proprio dal riconoscimento di queste differenze, che possono essere riformulate in un progetto comune, ma mai ‘identico’ (appunto) e, soprattutto, mai definitivo (come sostengono i pluralisti radicali).

<sup>9</sup> J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 14.

di legittimità che si fonda principalmente sull'idea di dibattito pubblico tra settori alternativi della società civile democratica. Un ordine sociale democratico si definisce 'legittimo' quando al suo interno si instaura e si alimenta un aperto e continuo «confronto pubblico» tra le sue «minoranze agoniste». Legittimità democratica significa, dunque, presenza di cittadini 'partecipativi' che si confrontano e si scontrano pubblicamente su progetti ideali, 'forme di vita' e concezioni del mondo differenti. La formulazione agonista della legittimità esalta le potenzialità 'politiche' della democrazia liberale: essa pone, infatti, al suo centro proprio lo scontro pubblico tra raggruppamenti sociali antagonisti, la battaglia egemonica tra programmi culturali alternativi. In altre parole, la legittimità 'agonista' promuove il ritorno di ciò che qui abbiamo definito come lotta politica radicale (*political*).

L'adozione del modello agonista di legittimità può davvero incrementare il livello di inclusività politica della società democratica? Benché la risposta possa sembrare negativa, crediamo che un'analisi più attenta possa dimostrare il contrario.

Parlando di inclusione non si può non pensare al tema del consenso e al modo in cui esso è tematizzato nelle teorie della democrazia deliberativa. Che si parli di accordo ideale od empirico, i teorici deliberativi ritengono che una democrazia sia inclusiva quando riesce a convogliare il massimo consenso possibile sulle sue norme e sulle sue istituzioni politiche. Una società democratica si può allora reputare legittima quando la maggioranza dei suoi cittadini partecipa manifestamente ai processi di produzione delle sue decisioni pubbliche: in altri termini, quando più cittadini entrano a far parte della sua maggioranza politica. I teorici della democrazia deliberativa lottano contro l'esclusione dalla maggioranza. Così facendo, però, la 'lotta contro l'esclusione' si trasforma paradossalmente in una lotta contro gli stessi 'esclusi', contro coloro che si pongono politicamente 'al di fuori' del principio di maggioranza.

Il fatto è – ci suggerisce Rancière nel *Disaccordo* – che la 'lotta contro l'esclusione' definisce anche quel paradossale spazio teorico in cui appare chiaro che l'esclusione è solo un altro modo di definire il consenso.

Il pensiero consensualista rappresenta agevolmente la cosiddetta esclusione nel semplice rapporto tra un dentro e un fuori. Ma ciò che è in gioco, sotto il nome di esclusione, non è l'essere-al-di-fuori. È la modalità plurale secondo cui un dentro e un fuori possono essere uniti<sup>10</sup>.

Una 'guerra' di annientamento dell'esclusione si traduce, dunque, in una 'guerra' di annientamento della condizione politica di 'escluso'. Lot-

<sup>10</sup> J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 127.

tare contro l'esclusione significa lottare per l'assenza di un confine rappresentabile tra maggioranza e minoranza: tutto si nasconde dentro la «legge del consenso».

Che cosa traduce, infatti, – si domanda ancora Ranciere – il consenso se non il presupposto di inclusione di tutte le parti e dei loro problemi, inclusione che impedisce la soggettivazione politica di una parte dei *senzaparte*, di un resoconto di coloro che non sono contati? Tutti vengono inclusi a priori [...]»<sup>11</sup>.

Ma se tutti vengono inclusi a priori, allora l'esclusione non si include più, proprio perché non viene più riconosciuta la distinzione politica tra 'inclusi' ed 'esclusi' nello spazio pubblico democratico: gli 'esclusi' si dissolvono semplicemente nel processo di costruzione del consenso. I teorici della democrazia deliberativa, puntando esplicitamente all'inclusione dell'esclusione, producono paradossalmente proprio l'esclusione dell'esclusione: vale a dire, l'esclusione dello status politico di escluso dal dibattito pubblico.

La legittimità democratica non può limitarsi al consenso empirico (principio di maggioranza): se la prima si appiattisse sul secondo, le basi della legittimità politica di una società democratica sarebbero veramente troppo ridotte. Non si può allora che rifiutare questa posizione. Al contrario, la legittimità 'agonistica' ammette paradossalmente proprio un maggiore livello di inclusività politica: essa non chiede, infatti, l'inclusione degli esclusi nella maggioranza politica; piuttosto rivendica e celebra apertamente proprio lo stato politico di 'esclusione'. Coloro che stanno fuori dalla maggioranza diventano così avversari politici legittimi, che prendono parte attiva alla vita pubblica democratica, mostrando concretamente «di essere inclusi come esclusi»<sup>12</sup>. L'esclusione dell'inclusione comporta paradossalmente proprio l'inclusione dell'esclusione. Adottando come parametro ideale il modello di legittimità 'agonista' si può così aumentare il livello di inclusività politica di una società democratica: esso viene adesso 'calcolato' non solo ed esclusivamente sulla base del 'consenso empirico' raggiunto, ma anche, e soprattutto, sulla base del dissenso e del disaccordo politico riscontrato e valorizzato.

Giunti ai termini di questo lavoro, vorremmo provare a replicare a due ulteriori obiezioni che potrebbero essere mosse nei confronti della concezione della democrazia radicale e che sembrerebbero in grado di metterne in discussione rispettivamente la maggiore desiderabilità sociale e la più estesa validità politica. La prima obiezione è: l'adozione del modello 'agonista' di democrazia non rischia di approdare alla creazione di una società ingovernabile? La seconda, invece, ci chiede di ri-

<sup>11</sup> Ivi, p. 128.

<sup>12</sup> Ivi, p. 130.

spondere al seguente interrogativo: se anche riuscissimo a dimostrare a livello teorico la sua effettiva desiderabilità sociale ('governabilità'), l'ideale democratico radicale sarebbe poi concretamente realizzabile? Per i suoi critici, la democrazia 'agonista' può sembrare ingovernabile oppure irrealizzabile.

Cominciamo dalla questione dell'ingovernabilità<sup>13</sup>. Non è necessario risalire alle tesi di Huntington (*The crisis of democracy*, 1975) per comprendere le accuse di ingovernabilità associate a società democratiche attraversate da alti tassi di partecipazione pubblica e, quindi, da quantità 'ingestibili' di domande rivolte al suo sistema politico. La parola d'ordine della governabilità è stata, infatti, agitata come un 'mantra' in questi ultimi trent'anni di vita democratica, tanto da presentarsi esplicitamente come il suo inaggrabile *Leitmotiv*. Eventi culturali, politici ed economico-sociali hanno 'verificato' la sua 'validità' e prodotto, quindi, la sua incontestabile 'fortuna'. Parlando di eventi culturali ci riferiamo, innanzitutto, alle formulazioni teoriche della Scuola di Chicago di Milton Friedman (*Capitalism and freedom*, 1962), autentico centro propulsore del pensiero neoliberale (con i suoi *Chicago boys*), che ha esaltato le virtù 'intrinseche' del libero mercato, riuscendo a porre al centro del dibattito teorico e dell'agenda pubblica la riduzione al minimo del ruolo dello Stato. L'adozione della prospettiva neoliberale da parte delle democrazie occidentali rientra invece tra gli eventi politici che hanno posto al centro dell'attenzione politica il tema della governabilità: ci riferiamo, innanzitutto, all'affermazione dei governi Reagan (Usa: 1981-1989) e Thatcher (Gran Bretagna: 1979-1990). Oltre all'ascesa dei governi liberisti di Reagan e Thatcher, vanno collocati tra gli eventi politici anche il crollo del Muro di Berlino (1989) e la fine dell'Unione Sovietica (1991). Le crisi economiche e sociali (crisi petrolifere e del sistema produttivo fordista) degli anni Settanta costituiscono, infine, l'ultimo e importante tassello del 'mosaico', insieme alla crisi e alla decostruzione del Welfare State. L'affermazione della nozione di governabilità/ingovernabilità è legata a quest'insieme complesso e molteplice di eventi, in quanto l'enfasi sulla governabilità nasce proprio all'interno della particolare 'lettura' che di quegli stessi eventi è stata offerta dalla c.d. egemonia neoliberale.

Le democrazie in crisi economico-sociale, senza più nemici esterni (ed 'interni') contro cui polarizzarsi (per effetto della fine delle ideologie), si sono 'ritrovate' in una situazione sostanzialmente 'impolitica': al centro del loro dibattito pubblico non c'era più tanto la questione di come 'governare' le crisi (quale opzione ideologico-culturale scegliere), ma come aumentare i livelli di 'governabilità' di queste stesse società. In altri ter-

<sup>13</sup> Rispondendo a questa obiezione vogliamo offrire un esempio di che cosa significhi riarticolazione egemonica del reale: il concetto di 'governabilità/ingovernabilità' è allora – come vedremo – un architrave importante di una specifica egemonia culturale.

mini, alla 'politica' (intesa come contrapposizione tra opzioni ideali alternative) si è sostituita la 'tecnica' (il problema di come aumentare il livello di efficienza del sistema amministrativo, politico ed economico). Questo è accaduto proprio perché il pensiero neo-liberale si è di fatto imposto come il pensiero 'unico', l'unica dottrina auspicabile e realizzabile nelle nuove società democratiche, 'finalmente' liberate dal crollo dei pensieri di opposizione (in primo luogo, il marxismo). Allora, adottando questa specifica visione del mondo ci si è iniziati a chiedere esclusivamente come migliorare l'applicazione delle sue 'parole d'ordine', presentate così come semplici 'imperativi tecnologici': l'efficienza del mercato, la razionalizzazione della legge elettorale (maggioritaria), la decostruzione dello Stato sociale, l'attacco ai diritti ed alle garanzie dei lavoratori. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe parlano in proposito di un fenomeno di riarticolazione egemonica neoliberale dei principi fondamentali della democrazia moderna: della libertà (di iniziativa economica, di movimento dei capitali e delle merci, dal lavoro tutelato, e così via) e dell'uguaglianza (delle pari opportunità, del merito, della competizione, e così via)<sup>14</sup>. L'ideologia neoliberale («l'ideologia della fine delle ideologie») – di cui sono notevoli esponenti intellettuali, oltre a Friedman, Hayek (*The road to serfdom*, 1943) e Nozick (*Anarchy, state and utopia*, 1974) – ha così fornito una lettura univoca ed indiscussa di tutti questi eventi, imponendosi di fatto come il discorso egemonico prevalente, come l'ordine simbolico 'oggettivo' della democrazia liberale contemporanea: «[...] il liberalismo che si presume dominante recupera il tema della necessità oggettiva, identificata con gli obblighi e con i capricci del mercato mondiale»<sup>15</sup>. Al suo interno, ogni forma di conflitto diviene soltanto il nome di un problema, la cui soluzione può essere già facilmente implicata nella sua stessa definizione: soluzioni alternative plausibili non possono pertanto più pensarsi né tantomeno più darsi. Jacques Rancière sembra suggerire proprio questo quando scrive ne *Il disaccordo*:

L'interlocutore democratico era una figura inedita, costituita allo scopo di rendere il conflitto evidente, e rappresentarne le parti. Il partecipante della post-democrazia si identifica con quella parte della società che la questione elevata a problema implica nella soluzione. Da qui si presume derivi la composizione delle opinioni, nel senso di una soluzione che si impone da sé come la più ragionevole, vale a dire, in definitiva, come la sola oggettivamente possibile<sup>16</sup>.

In *On the political*, Chantal Mouffe rincara la dose:

<sup>14</sup> Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit., pp. 171-176.

<sup>15</sup> J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 125.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 119-120.

[...] we are witnessing – scrive – the unchallenged hegemony of neo-liberalism with its claim that there is no alternative to the existing order<sup>17</sup>.

Il concetto di ‘governabilità’ appare come un vocabolo chiave di questo progetto egemonico: esso può venire utilizzato per far terminare il dibattito pubblico su questioni politiche spinose e delicate e, di conseguenza, per far cadere tutte le possibili e legittime obiezioni alla visione del mondo neoliberale.

Il progetto della democrazia radicale e plurale non propugna un ideale di società caotica ed ‘ingovernabile’: gli spazi del dissenso e della contestazione sono, innanzitutto, spazi consultivi e discorsivi e non immediatamente ‘contro-decisionali’. Le istituzioni politiche, espressione della maggioranza, hanno il diritto-dovere di governare; allo stesso tempo, tutti coloro che stanno ai suoi margini hanno il diritto-dovere di contestare le sue decisioni: essere contro la parola d’ordine della governabilità significa, in altre parole, essere a favore del pluralismo politico (della convivenza di più visioni del mondo) e della libertà di dissenso (della loro reciproca critica); non significa e non implica ingovernabilità.

Veniamo adesso alla seconda obiezione: l’ideale del consenso conflittuale non è realizzabile. La democrazia agonistica mira ad una profonda trasformazione delle relazioni di potere esistenti: essa promuove la costruzione di una nuova egemonia culturale. La democrazia – ci ricorda sempre Chantal Mouffe – è il confronto pubblico tra «avversari politici legittimi». Ora, però, perché dovrebbe essere considerato legittimo un avversario pubblico che mette in discussione le relazioni di potere esistenti? Perché si dovrebbe tollerare la costruzione di un’altra egemonia? Dal punto di vista del potere costituito (il «blocco storico» al potere), chi contesta il suo proprio ordine sociale è un ‘nemico pubblico’ e, anche se non lo fosse, converrebbe comunque (a maggior ragione) trattarlo come tale. Per quale motivo, allora, chi governa dovrebbe indebolire la propria posizione di forza? Se poniamo la questione in questi termini, la posizione dei pluralisti radicali può apparire almeno altrettanto utopistica di quella dei teorici della democrazia deliberativa. I secondi ‘sognano’, infatti, una società della concordia, in cui ogni dissenso è risolto: la vita pubblica democratica è il regno razionale della pace sociale. I primi, al contrario, agognano ardentemente una società della discordia radicale, un dominio pubblico pieno di lotte e di conflitti politici, ma sempre e comunque ‘amichevoli’ e ‘democratici’. Il modello conflittualista sembra dunque ugualmente irrealizzabile. Così non è, però, per almeno tre precise e distinte ragioni. In primo luogo, il tutto sociale – come abbiamo visto – non è mai completamente suturabile: non si può mai raggiungere una completa oggettività sociale. In altri termini, esisterà sempre un ‘fuori’ (un «fuori costitutivo») che rimetterà in discussione l’ordine simbolico costituito. In secondo lu-

<sup>17</sup> C. Mouffe, *On the political*, cit., p. 31.

go, la condizione del pluralismo è ineliminabile: la polisemia del sociale è il dato costitutivo della democrazia moderna. Di conseguenza, ogni ordine politico può essere sempre risignificato e ridefinito. Infine, se la società democratica è un processo incessantemente aperto e dinamico, chi detiene il potere in un determinato momento dovrà certamente temere l'assalto dei 'senza potere', e, quindi, sarà consapevole di poterlo effettivamente perdere. Tuttavia, proprio in virtù della dinamicità del processo sociale chi ha perduto il potere può sempre nuovamente sperare di riconquistarlo. Il 'potere costituito' comprende la contingenza e la provvisorietà della propria situazione di forza e, per questa ragione, gli conviene riconoscere la controparte pubblica come un avversario politico legittimo: i progetti politici egemonici si fanno e si disfanno incessantemente. La democrazia – ci ricordano Little e Lloyd, parafrasando Sheldon Wolin - è «a fugitive condition whereby we need to recognise the transient nature of its structures and its characteristic elusiveness»<sup>18</sup>. Il programma 'agonista' è allora un programma concretamente praticabile: molti dei suoi aspetti sono già effettivamente realtà. La situazione di pluralismo radicale non è pertanto irrealizzabile.

<sup>18</sup> A. Little, M. Lloyd, *The politics of radical democracy*, cit., p. 205; cfr. S. Wolin, *Fugitive democracy*, pp. 31-45, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, cit.



## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Università globale. Il nuovo mercato del sapere*, Manifestolibri, Roma 2008.
- W. L. Adamson, *Gramsci and the politics of civil society*, «Praxis International», 7, 3-4, 1987-88, pp. 320-339.
- F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, il Mulino, Bologna 1981.
- J. C. Alexander, *The Return to Civil Society*, «Contemporary Sociology», 22, 6, 1993, pp. 797-803.
- H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- , *The Human Condition*, Harcourt Brace and Jovanovitch, New York 1958, tr. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1983
- M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999.
- P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- S. Benhabib, *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, in S. Benhabib (a c. di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 67-94.
- , *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005.
- I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989.
- R. Bernstein (a cura di), *Habermas and modernity*, Polity Press, Cambridge 1985.
- N. Bobbio, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Torino 1984.
- , *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990.
- , *Teoria delle Elite*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Il dizionario di politica* UTET, Torino 2004.
- N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1979.
- F. Bonichi, *Elite e democrazia in George L. Field e John Higley*, Working Papers, Cuspo, Firenze 1999.
- J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary dialogues on the left*, Verso, London 2000.
- C. Calhoun (a cura di), *Habermas and the public sphere*, MIT press, Cambridge 1992.
- B. Casalini, *Dahl e i limiti dell'elitismo*, «Ragion pratica», 2, 2007, pp. 483-500.

- B. Casalini, L. Cini, *Giustizia, Uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012.
- P. Ceri (a cura di), *La democrazia dei movimenti. Come decidono i nonglobal*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003.
- V. Cesareo, *All'origine della società civile*, in Id. (a cura di) *I protagonisti della società civile*, Rubbettino, Milano 2003.
- J. Cohen, A. Arato, *Civil society and political theory*, MIT Press, Cambridge 1992.
- J. Cohen, *Procedure and substance in deliberative democracy*, in S. Benhabib (a c. di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 95-119.
- M. Cotta, D. Della Porta, L. Morlino, *Scienza politica*, Il Mulino, Bologna 2003.
- C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- M. Crozier, J., S.P. Huntington, J. Watanuki, *The crisis of democracy: Report on the governability of democracy to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York 1975; trad. it., *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità della democrazia alla Commissione Trilaterale*, Angeli, Milano 1977.
- F. Cunningham, *Theories of democracy: a critical introduction*, Routledge, New York 2002.
- R. Dahl, *Prefazione alla teoria democratica*, Edizioni di Comunità, Milano 1994
- , *Intervista sul pluralismo*, (a cura di) G. Bosetti, Latenza, Bari 2002.
- D. della Porta, *Democrazie*, il Mulino, Bologna 2011.
- D. della Porta, M. Diani, *I movimenti sociali*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.
- D. della Porta, G. Piazza, *Le ragioni del no. Le campagne contro la TAV in Val di Susa e il Ponte sullo Stretto*, Feltrinelli, Milano 2008.
- D. Dillon, *Post-structuralism, complexity and poetics*, «Theory, culture & society», 17, 5, 2000, pp. 1-26.
- M. Drexler, *Politics improper: Iris Marion Young, Hannah Arendt, and the power of performativity*, «Hypatia», 22, 4, 2007.
- J. Dryzek, *Discursive democracy: politics, policy and political science*, Cambridge university, Cambridge 1990.
- G. Ferrero, *Potere*, Comunità, Milano 1947.
- B. Flyvbjerg, *Habermas and Foucault: thinkers for civil society?*, «The British Journal of Sociology», 49, 2, 1998, pp. 211-233.
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire: la nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- , *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977.
- , *Discipline and punish*, Pantheon, New York 1977.
- , *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2004.
- N. Fraser, *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, University of Minnesota press, Minneapolis 1991.

- , *Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy*, in *Justice interruptus: critical reflections on the 'Postsocialist condition'*, Routledge, London 1997.
- L. Gallino, *Conflitto*, in *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino 1978, pp. 156-161.
- R. Goodin, P. Pettit, *Contemporary political philosophy. An anthology*, Blackwell Publishers, Oxford 1997.
- J. Goodwin, J. M. Jasper, *Rethinking social movements. Structure, meaning, and emotion*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford 2004.
- A. Gramsci, *Scritti giovanili*, Einaudi, Torino 1958.
- , *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975 (edd. origg. 1948-1951).
- L. Graziano, *Lobbying, pluralismo e democrazia*, NIS, Roma 1995.
- K. H. Ilting, *Hegel diverso*, (a cura di) E. Tota, Laterza, Bari 1977.
- J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Editori Laterza, Bari 1971.
- , *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. II (ed. orig. 1981).
- , *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia 1992.
- , *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996 (ed. orig. 1992).
- M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.
- G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt 1970 (ed. orig. 1820).
- , *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008 (ed. orig. 1807).
- A. Hirschman, *Social conflicts as pillars of democratic market society*, «Political Theory», 22, 2, 1994, pp. 203-218.
- B. Holden, *Global Democracy. Key Debates*, Routledge, London 2000.
- J. Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, edizioni Intra Moenia, Roma 2004.
- A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. it. di M. T. Sciacca, Edizioni Dedalo, Bari 2002.
- R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa*, Milano Rizzoli, 1983.
- P. Jozzelli, *Dove porta questo valzer*, «la Repubblica» (cronaca di Firenze), 29 luglio 2009.
- D. Kellner, *Critical theory, marxism and modernity*, Baltimore and Cambridge, UK 1989.
- T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- L. Kohlberg, Levine C., Hower A., *Moral stages: a current formulation and a response to critics*, Harper & Row, San Francisco 1983.
- R. Koselleck, *Enlightenment and the Parthogenesis of Modern Society*, MIT Press, Cambridge 1988 (ed. orig. 1959).
- E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, Verso, London 2001 (ed. orig. 1985).

- , *Emancipation(s)*, Verso, London 1996.
- C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, il Ponte, Bologna 2007, (ed. orig. 1986).
- C. E. Lindblom, *The science of muddling through*, «Public Administration Review», 19 (1959), pp. 79-88.
- J. J. Linz, *The breakdown of democratic regimes: crisis, breakdown and reequilibration*, John Hopkins University Press, Baltimore 1978.
- , *Democrazie e autoritarismo. Problemi e sfide tra XX e XXI secolo*, (a cura di) M. Tarchi, il Mulino, Bologna 2006.
- A. Little, Lloyd M. (ed. By), *The politics of radical democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- N. Luhmann, *The differentiation of society*, Columbia university press, New York 1982
- , *Potere e codice politico*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 62-99.
- , *Il futuro della democrazia. Delusioni e speranze*, «il Mulino», 4, 1987, pp. 663-688.
- J. F. Lyotard, *The differend: phrases in dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.
- J. Mansbridge, *Using power/fighting power: the polity*, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 46-66.
- C. Marazzi, *Il posto dei calzini*, Bollati Boringhieri, Torino 1999
- , *Socialismo del capitale*, in AA.VV., *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma 2008.
- D. Marconi, *Guida a Wittgenstein: il Tractatus, dal Tractatus alle Ricerche, matematica, regole e linguaggio privato, psicologia, certezza, forme di vita*, Laterza, Bari-Roma 1997.
- T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, London 1992.
- N. Matteucci, *Diritti dell'uomo*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Il dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, pp. 740-748.
- K. McClure, *On the subject of rights: pluralism, plurality and political identity*, in C. Mouffe, *Dimensions of radical democracy. Pluralism, citizenship, community*, Verso, London 1992, pp. 108-127.
- C. Mouffe, *Democratic citizenship and the political community*, in C. Mouffe (a cura di), *Dimensions of radical democracy. Pluralism, citizenship, community*, Verso, London 1992, pp. 225-239.
- , *The return of the political*, Verso, London and New York 1993.
- , *Democracy, power, and the 'political'*, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 245-256.
- , *Deliberative democracy or agonistic pluralism*, «Social Research», 66, 3, 1999, pp. 745-758.
- , *The democratic paradox*, Verso, London and New York 2000.
- , *On the political*, Routledge, New York 2005.
- A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981.

- , *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- G. Pasquino, *Nuovo corso di scienza politica*, il Mulino, Bologna 2009.
- N. Power interviews Chantal Mouffe, *Chantal Mouffe's 'The return of the political'*, «New Statesman», 23 nov. 2009.
- S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Bari 2002.
- V. Prashad, *Storia del Terzo Mondo*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2009.
- W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- J. Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007.
- R. Rawls, *Una teoria della giustizia*, (a cura di) S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. orig. 1971).
- M. Revelli, *Le due destre*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- G. Riotta, *Intervista a Fukuyama*, «Corriere della sera», 18 febbraio 1992.
- R. Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo. L'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, Garzanti, Milano 1999.
- P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 2008.
- G. Sartori, *Democrazia. Cosa è?*, Rizzoli, Milano 1993.
- M. Sarup, *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*, University of Georgia press, Athens 1989.
- C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972.
- , *Parlamentarismo e democrazia: e altri scritti di dottrina e storia dello Stato*, Marco editore, Lungo di Cosenza 1999.
- D. A. Snow, S. A. Soule, H. Kriesi, *The Blackwell companion to social movements*, Blackwell publishing, Oxford 2004.
- D. Spini, *Fra lumi ed interessi: linee di riflessione sul ruolo della società civile in un mondo post nazionale*, «Iride», XXI, 52, 2008.
- , *La società civile postnazionale*, Meltemi, Firenze 2006.
- M. Stoppino, *Potere*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Il dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, pp. 740-748.
- M. Tarchi, *La 'rivoluzione legale'. Identità collettive e crollo della democrazia in Italia e Germania*, il Mulino, Bologna 1993.
- S. Tarrow, *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge University Press, New York 1998.
- J. Tellarini, *Residui*, Pagnini Editore, Firenze 2009.
- A. Touraine, *The workers' movement*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1987.
- M. Walzer, *The civil society argument* in C. Mouffe, *Dimensions of radical democracy. Pluralism, citizenship, community*, Verso, London 1992, pp. 89-107.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, La nuova Italia, Scandicci 1992.
- S. Wolin, *Fugitive democracy*, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 31-45.

- I. M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.
- , *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- , *Activist challenges to deliberative democracy*, in *Political Theory*, 29, 5, 2001, pp. 670-690.
- G. Zagrebelsky, *Democrazia in crisi, società civile anche*, «la Repubblica», 7 novembre 2009.
- S. Žižek, *Enjoy your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and out*, Routledge, London 1992.
- D. Zolo, *Complessità e democrazia*, Giappichelli Editore, Torino 1987.
- , *La democrazia difficile*, Editori Riuniti, Roma 1989.

## INDICE DEI NOMI

- Adamson W. L. 31, 32, 231  
Adorno T. 66, 76, 77, 233  
Alberoni F. 88, 89, 90, 231  
Alexander J. C. 5, 231  
Althusius J. 13  
Arato A. XVIII, XIX, XXII, 2, 3, 7,  
8, 9, 11, 14, 16, 18, 19, 20, 22, 23,  
24, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35,  
38, 39, 43, 44, 50, 51, 52, 53, 54,  
55, 56, 59, 60, 66, 68, 73, 81, 96,  
97, 98, 108, 122, 123, 125, 126,  
133, 134, 138, 139, 154, 155, 167,  
219, 232  
Arendt H. 12, 22, 104, 106, 107, 125,  
181, 210, 211, 231, 232  
  
Barberis M. 207, 231  
Barcellona P. 152, 231  
Barker E. 178  
Bauman Z. 63  
Beck U. 4  
Becucci S. 89  
Benhabib S. XXIII, 1, 93, 159, 160,  
161, 176, 182, 183, 184, 207, 209,  
214, 222, 229, 231, 232, 234, 235  
Bentley A. 178  
Berlin I. XIII, 231  
Bernstein R. 57, 231  
Bobbio N. XVI, XXV, 11, 13, 17, 21,  
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 54, 55,  
122, 167, 175, 200, 211, 212, 217,  
231, 234, 235  
Bohman J. 153, 182  
Bonichi F. 87, 231  
Bosetti G. 211, 212, 232  
  
Bovero M. 11, 13, 17, 21, 231  
Butler J. 175, 176, 186, 197, 198, 231  
  
Calhoun C. 70, 231  
Casalini B. 130, 211, 212, 231, 232  
Ceppa L. 8, 233  
Ceri P. 86, 89, 118, 186, 232  
Cesareo V. 15, 16, 232  
Chiantera-Stutte P. 118  
Cini L. XI, XII, 130, 232  
von Clausewitz C. 92  
Cohen J. XVIII, XIX, XXII, XXIII,  
2, 3, 7, 8, 9, 11, 14, 16, 18, 19, 20,  
22, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 32, 33,  
34, 35, 38, 39, 43, 44, 50, 51, 52,  
53, 54, 55, 56, 59, 60, 66, 68, 73,  
81, 96, 97, 98, 108, 122, 123, 125,  
126, 133, 134, 138, 139, 154, 155,  
159, 167, 182, 219, 232  
Connolly W. 178  
Coser L. A. 87  
Cotta M. XVII, 84, 213, 214, 232  
Crouch C. XI, XV, 217, 232  
Crozier M. J. 87, 232  
Cunningham F. 83, 178, 182, 193,  
232  
  
Dahl R. 178, 179, 208, 211, 212, 213,  
215, 231, 232  
Dahrendorf R. 87  
della Porta D. XI, XII, XVII, 83, 84,  
90, 118, 151, 152, 157, 158, 161,  
210, 213, 214, 232  
Diani M. 83, 90, 118, 151, 152, 157,  
158, 161, 232

- Dillo M. 162  
 Dillon M. 232  
 Donati P. R. 152  
 Drexler M. 210, 211, 232  
 Dryzek J. 159, 182, 232  
 Dubiel F. 87, 91
- Eley G. 70
- Falk R. 4  
 Ferguson A. 16, 122  
 Ferrero G. 189, 232  
 Fichte J. G. 16  
 Field G. L. 87, 231  
 Flyvbjerg B. 70, 78, 91, 98, 99, 232  
 Foucault M. XIII, XVIII, XIX, XX, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 91, 92, 98, 99, 104, 114, 115, 210, 211, 232, 233  
 Foucault M. 72, 76, 77, 78, 99, 103  
 Foucault M. 76, 115  
 Fraser N. XII, XX, 24, 66, 115, 116, 117, 118, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 146, 151, 152, 154, 155, 164, 209, 210, 220, 221, 232  
 Friedman M. 226, 227  
 Fruci G. L. 186  
 Fukuyama F. XVI, 235
- Gallino L. 84, 233  
 Gauchet M. 87  
 Giddens A. 57  
 Goodin R. 71, 233  
 Goodwin J. 158, 233  
 Gramsci A. XIX, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 122, 123  
 Gramsci A. XXII, 28, 30, 154, 155  
 Gramsci A. XII, XIX, XX, 12, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 55, 122, 150, 154, 161, 167, 231, 233  
 Graziano L. 84, 233
- Habermas J. XII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXIII, 8, 15, 24, 25, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 76, 77, 78, 79, 81, 91, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 142, 145, 150, 154, 159, 175, 182, 183, 186, 200, 201, 204, 207, 209, 210, 211, 220, 221, 231, 232, 233, 235  
 Habermas J. XX, 38, 39, 41, 53, 56, 58, 59, 60, 62, 66, 67, 69, 70, 77, 78, 79, 91, 100, 115, 125, 128, 141, 143, 174, 183  
 Habermas J. XX, 43, 52, 71, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 140, 154, 163, 164, 183, 186  
 Hardt M. 3, 74, 75, 93, 121, 161, 233  
 Havel V. 6, 8  
 Hayek F. 227  
 Hegel G. W. F. XIX, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 36, 37, 42, 55, 81, 96, 122, 123, 161, 233  
 Hegel G. W. F. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 30, 32, 36, 42, 69, 96  
 Hegel G. W. F. 17, 23, 25, 26, 27, 31, 98, 161  
 Hegel G. W. F. 11, 13, 17, 21, 231  
 Held D. 4  
 Hewer A. 65, 233  
 Higley J. 87  
 Hirschman A. 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 233  
 Hobbes T. 13, 16  
 Holden B. 4, 233  
 Holloway J. 138, 233  
 Honneth A. 76, 77, 233  
 Horkheimer M. 66  
 Hume D. 16  
 Huntington S. P. 87, 226, 232
- iek S. 186, 197, 198, 231, 236  
 Illuminati A. 15, 233

- Ilting K. H. 25, 233  
 Inglehart R. 157, 233
- Jasper J. M. 158, 233  
 Jozzelli P. 1, 233
- Kant I. 16, 24  
 Kellner D. 66, 233  
 Kelsen H. 62  
 Knox T. M. 20, 22, 23, 233  
 Kohlberg L. 64, 65, 233  
 Koselleck R. 14, 15, 36, 37, 40, 41, 121, 233  
 Kriesi H. 158, 235
- Lacan J. 166, 186  
 Lacan J. 186, 236  
 Laclau E. XXII, XXIII, XXIV, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 180, 181, 186, 189, 192, 196, 197, 198, 199, 201, 206, 210, 214, 216, 222, 227, 231, 233
- Laski H. 178  
 Lefort C. XXII, XXIII, 172, 174, 178, 196, 202, 222, 234  
 Lenin V. 29  
 Levine C. 65, 233  
 Lindblom C. E. 95, 212, 234  
 Linz J. J. 4, 98, 105, 234  
 Lipset S. M. 178  
 Little A. 159, 160, 162, 176, 189, 198, 201, 206, 210, 216, 229, 234  
 Lloyd M. 159, 160, 162, 176, 189, 198, 201, 206, 210, 216, 229, 234  
 Locke J. 13, 15, 16  
 Luhmann N. 100, 101, 102, 123, 163  
 Luhmann N. 55, 56, 99, 100, 101, 102, 211, 212, 213, 234  
 Lyotard J. F. 140, 234
- Mansbridge J. 209, 221, 234  
 Marazzi C. 78, 82, 129, 130, 234  
 Marconi D. 188, 234
- Marshall T. H. 202, 234
- Martinelli A. 178, 179  
 Martin J. 159, 162, 163, 165, 167  
 Marx K. 122, 161  
 Marx K. 11, 13, 17, 21, 26, 78, 231, 234  
 Marx K. XIX, 12, 25, 26, 27, 28, 31, 81, 122, 161  
 Masini F. 15, 233  
 Matteucci N. 175, 200, 212, 231, 234, 235  
 McCarthy T. 131  
 McClure K. 178, 180, 234  
 Melucci A. 158  
 Morlino L. XVII, 84, 213, 214, 232  
 Mouffe C. XXII, XXIII, XXIV, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 214, 215, 216, 218, 222, 223, 227, 228, 233, 234, 235
- Negri A. 3, 9, 10, 74, 75, 80, 81, 92, 93, 99, 121, 129, 130, 161, 162, 233, 234  
 Power N. 222  
 Nozick R. 227
- Offe C. 158  
 O'Neil J. 77
- Parsons T. 56, 150  
 Pasquino G. 85, 90, 175, 200, 212, 231, 234, 235  
 Perretta W. 15, 233  
 Peters B. 113, 114  
 Petrucciani S. 57, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 103, 108, 235  
 Pettit P. 71, 138, 233  
 Piazza G. 210, 232  
 Power N. 191, 235  
 Prashad V. 115, 235  
 Privitera W. 60, 67, 68, 109, 143, 235

- RanciÈre J. XVII, 211, 217, 218, 223, 224, 227, 235  
 Rawls J. 91, 177, 182, 200, 204, 205, 206, 207, 235  
 Reagan R. 226  
 Renzi M. 1  
 Revelli M. 6, 235  
 Riotta G. XVI, 235  
 Rizzo S. 212  
 Robinson A. 210, 214  
 Rorty R. 155, 160, 217, 235  
 Rosanvallon P. XI, 235
- Sartori G. 84, 86, 105, 189, 190, 206, 208, 211, 212, 235  
 Sarup M. 163, 235  
 Schaap A. 200, 201  
 Schippers B. 176  
 Schmitt C. 14, 45, 193, 194, 195, 196, 202, 203, 218, 235  
 Schumpeter J. 211, 212  
 Shakespeare W. 147  
 Simmel G. 84, 87  
 Smith A. 16, 122  
 Snow D. A. 118, 158, 235  
 Soule S. A. 158, 235  
 Spini D. 12, 14, 22, 23, 106, 117, 235  
 Stella G. A. 212  
 Stoppino M. 175, 235
- Tarchi M. 4, 86, 98, 234, 235  
 Tarrow S. 30, 79, 80, 235
- Tellarini J. V, 235  
 Thatcher M. 226  
 Tilly C. 90  
 Tocqueville A. 25, 84, 87  
 Tormey S. 210, 214  
 Tota E. 25, 233  
 Touraine A. 83, 87, 90, 157, 235  
 Tronti M. 75, 170  
 Truman D. 178  
 Tse-Tung M. 115
- Vercellone C. 129  
 von Bertalanffy L. 55  
 von Clausewitz C. 92
- Walzer M. 56, 164, 165, 166, 235  
 Watanuki J. 87, 232  
 Weber M. XVII, 29, 77, 95  
 Wittgenstein L. 207  
 Wittgenstein L. 160, 187, 188, 207, 234, 235  
 Wolin S. 222, 229, 235
- Young, I. M. XII, XXI, 1, 2, 58, 59, 64, 72, 113, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 160, 161, 162, 210, 211, 214, 221, 232, 236
- Zagrebel'sky G. XXI, 236  
 Zolo D. 55, 57, 58, 99, 100, 101, 102, 236

STRUMENTI  
*Titoli Pubblicati*

1. Brunetto Chiarelli, Renzo Bigazzi, Luca Sineo (a cura di), *Alia: Antropologia di una comunità dell'entroterra siciliano*
2. Vincenzo Cavaliere, Dario Rosini, *Da amministratore a manager. Il dirigente pubblico nella gestione del personale: esperienze a confronto*
3. Carlo Biagini, *Information technology ed automazione del progetto*
4. Cosimo Chiarelli, Walter Pasini (a cura di), Paolo Mantegazza. *Medico, antropologo, viaggiatore*
5. Luca Solari, *Topics in Fluvial and Lagoon Morphodynamics*
6. Salvatore Cesario, Chiara Fredianelli, Alessandro Remorini, *Un pacchetto evidence based di tecniche cognitivo-comportamentali sui generis*
7. Marco Masseti, *Uomini e (non solo) topi. Gli animali domestici e la fauna antropocora*
8. Simone Margherini (a cura di), *BIL Bibliografia Informatizzata Leopardiana 1815-1999: manuale d'uso ver. 1.0*
9. Paolo Puma, *Disegno dell'architettura. Appunti per la didattica*
10. Antonio Calvani (a cura di), *Innovazione tecnologica e cambiamento dell'università. Verso l'università virtuale*
11. Leonardo Casini, Enrico Marone, Silvio Menghini, *La riforma della Politica Agricola Comunitaria e la filiera olivicolo-olearia italiana*
12. Salvatore Cesario, *L'ultima a dover morire è la speranza. Tentativi di narrativa autobiografica e di "autobiografia assistita"*
13. Alessandro Bertirotti, *L'uomo, il suono e la musica*
14. Maria Antonietta Rovida, *Palazzi senesi tra '600 e '700. Modelli abitativi e architettura tra tradizione e innovazione*
15. Simone Guercini, Roberto Piovan, *Schemi di negoziato e tecniche di comunicazione per il tessile e abbigliamento*
16. Antonio Calvani, *Technological innovation and change in the university. Moving towards the Virtual University*
17. Paolo Emilio Pecorella, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2000. Relazione preliminare*
18. Marta Chevanne, *Appunti di Patologia Generale. Corso di laurea in Tecniche di Radiologia Medica per Immagini e Radioterapia*
19. Paolo Ventura, *Città e stazione ferroviaria*
20. Nicola Spinosi, *Critica sociale e individuazione*
21. Roberto Ventura (a cura di), *Dalla misurazione dei servizi alla customer satisfaction*
22. Dimitra Babalis (a cura di), *Ecological Design for an Effective Urban Regeneration*
23. Massimo Papini, Debora Tringali (a cura di), *Il pupazzo di garza. L'esperienza della malattia potenzialmente mortale nei bambini e negli adolescenti*
24. Manlio Marchetta, *La progettazione della città portuale. Sperimentazioni didattiche per una nuova Livorno*
25. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Note su progetto e metropoli*
26. Leonardo Casini, Enrico Marone, Silvio Menghini, *OCM seminativi: tendenze evolutive e assetto territoriale*
27. Pecorella Paolo Emilio, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2001. Relazione preliminare*
28. Nicola Spinosi, *Wir Kinder. La questione del potere nelle relazioni adulti/bambini*
29. Stefano Cordero di Montezemolo, *I profili finanziari delle società vinicole*
30. Luca Bagnoli, Maurizio Catalano, *Il bilancio sociale degli enti non profit: esperienze toscane*
31. Elena Rotelli, *Il capitolo della cattedrale di Firenze dalle origini al XV secolo*

32. Leonardo Trisciuzzi, *Barbara Sandrucci, Tamara Zappaterra, Il recupero del sé attraverso l'autobiografia*
33. Nicola Spinosi, *Invito alla psicologia sociale*
34. Raffaele Moschillo, *Laboratorio di disegno. Esercitazioni guidate al disegno di arredo*
35. Niccolò Bellanca, *Le emergenze umanitarie complesse. Un'introduzione*
36. Giovanni Allegretti, *Porto Alegre una biografia territoriale. Ricercando la qualità urbana a partire dal patrimonio sociale*
37. Riccardo Passeri, Leonardo Quagliotti, Christian Simoni, *Procedure concorsuali e governo dell'impresa artigiana in Toscana*
38. Nicola Spinosi, *Un soffitto viola. Psicoterapia, formazione, autobiografia*
39. Tommaso Urso, *Una biblioteca in divenire. La biblioteca della Facoltà di Lettere dalla penna all'elaboratore. Seconda edizione rivista e accresciuta*
40. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, Tell Barri/Kahat: *la campagna del 2002. Relazione preliminare*
41. Antonio Pellicanò, *Da Galileo Galilei a Cosimo Noferi: verso una nuova scienza. Un inedito trattato galileiano di architettura nella Firenze del 1650*
42. Aldo Burresti (a cura di), *Il marketing della moda. Temi emergenti nel tessile-abbigliamento*
43. Curzio Cipriani, *Appunti di museologia naturalistica*
44. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Incipit. Esercizi di composizione architettonica*
45. Roberta Gentile, Stefano Mancuso, Silvia Martelli, Simona Rizzitelli, *Il Giardino di Villa Corsini a Mezzomonte. Descrizione dello stato di fatto e proposta di restauro conservativo*
46. Arnaldo Nesti, Alba Scarpellini (a cura di), *Mondo democristiano, mondo cattolico nel secondo Novecento italiano*
47. Stefano Alessandri, *Sintesi e discussioni su temi di chimica generale*
48. Gianni Galeota (a cura di), *Traslocare, riaggregare, rifondare. Il caso della Biblioteca di Scienze Sociali dell'Università di Firenze*
49. Gianni Cavallina, *Nuove città antichi segni. Tre esperienze didattiche*
50. Bruno Zanoni, *Tecnologia alimentare 1. La classe delle operazioni unitarie di disidratazione per la conservazione dei prodotti alimentari*
51. Gianfranco Martiello, *La tutela penale del capitale sociale nelle società per azioni*
52. Salvatore Cingari (a cura di), *Cultura democratica e istituzioni rappresentative. Due esempi a confronto: Italia e Romania*
53. Laura Leonardi (a cura di), *Il distretto delle donne*
54. Cristina Delogu (a cura di), *Tecnologia per il web learning. Realtà e scenari*
55. Luca Bagnoli (a cura di), *La lettura dei bilanci delle Organizzazioni di Volontariato toscane nel biennio 2004-2005*
56. Lorenzo Grifone Baglioni (a cura di), *Una generazione che cambia. Civismo, solidarietà e nuove incertezze dei giovani della provincia di Firenze*
57. Monica Bolognesi, Laura Donati, Gabriella Granatiero, *Acque e territorio. Progetti e regole per la qualità dell'abitare*
58. Carlo Natali, Daniela Poli (a cura di), *Città e territori da vivere oggi e domani. Il contributo scientifico delle tesi di laurea*
59. Riccardo Passeri, *Valutazioni imprenditoriali per la successione nell'impresa familiare*
60. Brunetto Chiarelli, Alberto Simonetta, *Storia dei musei naturalistici fiorentini*
61. Gianfranco Bettin Lattes, Marco Bontempi (a cura di), *Generazione Erasmus? L'identità europea tra vissuto e istituzioni*
62. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, Tell Barri / Kahat. *La campagna del 2003*
63. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Il cervello delle passioni. Dieci tesi di Adolfo Natalini*
64. Saverio Pisaniello, *Esistenza minima. Stanze, spazi della mente, reliquiario*
65. Maria Antonietta Rovida (a cura di), *Fonti per la storia dell'architettura, della città, del territorio*

66. Ornella De Zordo, *Saggi di anglistica e americanistica. Temi e prospettive di ricerca*
67. Chiara Favilli, Maria Paola Monaco, *Materiali per lo studio del diritto antidiscriminatorio*
68. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, Tell Barri / Kahat. *La campagna del 2004*
69. Emanuela Caldognetto Magno, Federica Cavicchio, *Aspetti emotivi e relazionali nell'e-learning*
70. Marco Masseti, *Uomini e (non solo) topi* (2ª edizione)
71. Giovanni Nerli, Marco Pierini, *Costruzione di macchine*
72. Lorenzo Viviani, *L'Europa dei partiti. Per una sociologia dei partiti politici nel processo di integrazione europea*
73. Teresa Crespellani, *Terremoto e ricerca. Un percorso scientifico condiviso per la caratterizzazione del comportamento sismico di alcuni depositi italiani*
74. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Cava. Architettura in "ars marmoris"*
75. Ernesto Tavoletti, *Higher Education and Local Economic Development*
76. Carmelo Calabrò, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli (1917-1930)*
77. Luca Bagnoli, Massimo Cini (a cura di), *La cooperazione sociale nell'area metropolitana fiorentina. Una lettura dei bilanci d'esercizio delle cooperative sociali di Firenze, Pistoia e Prato nel quadriennio 2004-2007*
78. Lamberto Ippolito, *La villa del Novecento*
79. Cosimo Di Bari, *A passo di critica. Il modello di Media Education nell'opera di Umberto Eco*
80. Leonardo Chiesi (a cura di), *Identità sociale e territorio. Il Montalbano*
81. Piero Degl'Innocenti, *Cinquant'anni, cento chiese. L'edilizia di culto nelle diocesi di Firenze, Prato e Fiesole (1946-2000)*
82. Giancarlo Paba, Anna Lisa Pecoriello, Camilla Perrone, Francesca Rispoli, *Partecipazione in Toscana: interpretazioni e racconti*
83. Alberto Magnaghi, Sara Giacomozzi (a cura di), *Un fiume per il territorio. Indirizzi progettuali per il parco fluviale del Valdarno empoiese*
84. Dino Costantini (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?*
85. Alessandro Viviani (a cura di), *Firms and System Competitiveness in Italy*
86. Paolo Fabiani, *The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche*
87. Carmelo Calabrò, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*
88. David Fanfani (a cura di), *Pianificare tra città e campagna. Scenari, attori e progetti di nuova ruralità per il territorio di Prato*
89. Massimo Papini (a cura di), *L'ultima cura. I vissuti degli operatori in due reparti di oncologia pediatrica*
90. Raffaella Cerica, *Cultura Organizzativa e Performance economico-finanziarie*
91. Alessandra Lorini, Duccio Basosi (a cura di), *Cuba in the World, the World in Cuba*
92. Marco Goldoni, *La dottrina costituzionale di Sieyès*
93. Francesca Di Donato, *La scienza e la rete. L'uso pubblico della ragione nell'età del Web*
94. Serena Vicari Haddock, Marianna D'Ovidio, *Brand-building: the creative city. A critical look at current concepts and practices*
95. Ornella De Zordo (a cura di), *Saggi di Anglistica e Americanistica. Ricerche in corso*
96. Massimo Moneglia, Alessandro Panunzi (edited by), *Bootstrapping Information from Corpora in a Cross-Linguistic Perspective*
97. Alessandro Panunzi, *La variazione semantica del verbo essere nell'Italiano parlato*
98. Matteo Gerlini, *Sansone e la Guerra fredda. La capacità nucleare israeliana fra le due superpotenze (1953-1963)*

99. Luca Raffini, *La democrazia in mutamento: dallo Stato-nazione all'Europa*
100. Gianfranco Bandini (a cura di), *noi-loro. Storia e attualità della relazione educativa fra adulti e bambini*
101. Anna Taglioli, *Il mondo degli altri. Territori e orizzonti sociologici del cosmopolitismo*
102. Gianni Angelucci, Luisa Vierucci (a cura di), *Il diritto internazionale umanitario e la guerra aerea. Scritti scelti*
103. Giulia Mascagni, *Salute e disuguaglianze in Europa*
104. Elisabetta Cioni, Alberto Marinelli (a cura di), *Le reti della comunicazione politica. Tra televisioni e social network*
105. Cosimo Chiarelli, Walter Pasini (a cura di), *Paolo Mantegazza e l'Evoluzionismo in Italia*
106. Andrea Simoncini (a cura di), *La semplificazione in Toscana. La legge n. 40 del 2009*
107. Claudio Borri, Claudio Mannini (edited by), *Aeroelastic phenomena and pedestrian-structure dynamic interaction on non-conventional bridges and footbridges*
108. Emiliano Scampori, *Firenze, archeologia di una città (secoli I a.C. – XIII d.C.)*
109. Emanuela Cresti, Iørn Korzen (a cura di), *Language, Cognition and Identity. Extensions of the endocentric/exocentric language typology*
110. Alberto Parola, Maria Ranieri, *Media Education in Action. A Research Study in Six European Countries*
111. Lorenzo Grifone Baglioni (a cura di), *Scegliere di partecipare. L'impegno dei giovani della provincia di Firenze nelle arene deliberative e nei partiti*
112. Alfonso Lagi, Ranuccio Nuti, Stefano Taddei, *Raccontaci l'ipertensione. Indagine a distanza in Toscana*
113. Lorenzo De Sio, *I partiti cambiano, i valori restano? Una ricerca quantitativa e qualitativa sulla cultura politica in Toscana*
114. Anna Romiti, *Coreografie di stakeholders nel management del turismo sportivo*
115. Guidi Vannini (a cura di), *Archeologia Pubblica in Toscana: un progetto e una proposta*
116. Lucia Varra (a cura di), *Le case per ferie: valori, funzioni e processi per un servizio differenziato e di qualità*
117. Gianfranco Bandini (a cura di), *Manuali, sussidi e didattica della geografia. Una prospettiva storica*
118. Anna Margherita Jasink, Grazia Tucci e Luca Bombardieri (a cura di), *MUSINT. Le Collezioni archeologiche egee e cipriote in Toscana. Ricerche ed esperienze di museologia interattiva*
119. Ilaria Caloi, *Modernità Minoica. L'Arte Egea e l'Art Nouveau: il Caso di Mariano Fortuny y Madrazo*
120. Heliana Mello, Alessandro Panunzi, Tommaso Raso (edited by), *Pragmatics and Prosody. Illocution, Modality, Attitude, Information Patterning and Speech Annotation*
121. Luciana Lazerretti, *Cluster creativi per i beni culturali. L'esperienza toscana delle tecnologie per la conservazione e la valorizzazione*
122. Maurizio De Vita (a cura di / edited by), *Città storica e sostenibilità / Historic Cities and Sustainability*
123. Eleonora Berti, *Itinerari culturali del consiglio d'Europa tra ricerca di identità e progetto di paesaggio*
124. Stefano Di Blasi (a cura di), *La ricerca applicata ai vini di qualità*
125. Lorenzo Cini, *Società civile e democrazia radicale*
126. Francesco Ciampi, *La consulenza direzionale: interpretazione scientifica in chiave cognitiva*
127. Lucia Varra (a cura di), *Dal dato diffuso alla conoscenza condivisa. Competitività e sostenibilità di Abetone nel progetto dell'Osservatorio Turistico di Destinazione*
128. Riccardo Roni, *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*
129. Vanna Boffo (a cura di), *A Glance at Work. Educational Perspectives*



