

Collettivo Lieux Communs

LE GIUSTIFICAZIONI TEORICHE DELL'OLIGARCHIA



ISTRIXISTRIX

La democrazia diventa l'orizzonte insuperabile dei nostri tempi [...]. Di fronte a noi c'è sempre la stessa cosa. La consacrazione dell'individualismo che abbiamo appena conosciuto ci impedisce di concepire altri principi di esistenza personale o collettiva di quelli che già mettiamo in pratica [...]. Tutto ciò ci preclude la possibilità di immaginare la nascita di una norma differente per governarle.
Marcel Gauchet¹

Come sottolineava un politologo, «l'uso del termine democrazia è così difficile che sarebbe quasi meglio rinunciare ad impiegarlo»,² essendo evidente che i regimi contemporanei non sono di natura democratica bensì oligarchica. Dunque il potere non appartiene al “popolo”, ovvero ai “parecchi” (*oi polloi*), ma è confiscato da un esiguo numero (*oligoì*) di persone che formano le oligarchie politiche o economiche. Eppure la quasi totalità degli autori contemporanei definisce “democrazia” il nostro regime attuale. È questo paradosso che qui si tenta di esplorare, prendendo in esame una corrente intellettuale sorta a metà degli anni '70, il “rinnovamento tocquevilliano”.³ Nel corso dei decenni successivi ha guadagnato in termini di influenza fino a diventare largamente dominante negli ambienti intellettuali, mettendo d'accordo poco alla volta tutta l'intelligenza e, progressivamente, diffondendo in tutti gli ambiti una concezione delle società occidentali come insuperabili.

L'importanza politica del lavoro teorico

Ma perché prestare così tanta attenzione a ciò che sta alla base delle posizioni di Finkielkraut, Gauchet e Julliard, tra gli altri? Perché il nocciolo di quello che eravamo soliti chiamare dibattito pubblico oggi è rappresentato dal nichilismo e da cose dette a vanvera, e perché questa situazione è in gran parte dovuta al crollo ideologico di una “Sinistra” che non affronta più i propri avversari né sul terreno politico e sociale né su quello delle idee.

Come ha dimostrato Kostas Papaioannou,⁴ una delle caratteristiche salienti della progressiva sclerosi della teoria marxista fu il ripiegamento in sé stessi dei suoi sostenitori e il loro rifiuto di replicare agli intellettuali “borghesi” e alle loro idee, considerate unicamente come vettori della “propaganda di classe”. Dopo il crollo del sinistro blocco comunista, la figura del pappagallo stalinista fu sostituita gradualmente da quella del militante “stile NPA”,⁵ indottrinato ma politicamente e ideologicamente analfabeta, curiosa miscela di post-modernismo e insurrezionalismo. La sua imperiosa necessità di trovarsi “là dove le cose si muovono” fa sì che veicoli idee di destra senza nemmeno accorgersene, a costo di essere lo zimbello degli ideologi di ogni risma – sempre che non abbracci tristemente il totalitarismo chic di un Alain Badiou. Una simile rinuncia non fa che rafforzare il regno del ciarlatanismo e del relativismo generalizzati. Lo spazio pubblico è abbandonato ai vari Bernard-Henri Lévy, Le Pen, Attali, Gresh, Minc e Frigide Barjot, che ormai giocano senza avversari. Ma il dibattito pubblico è una pratica centrale della modernità. Il suo discredito è tanto più dannoso perché esistono anche persone serie e oneste che non sono d'accordo con le nostre idee e non chiedono altro che discuterne.

Pertanto noi sosteniamo una posizione che presti attenzione a quel che pensa la gente e a cosa dicono i nostri avversari. Bisogna farla finita con l'idea semplificatrice – e implicitamente elitaria – secondo cui in questi casi non si tratterebbe altro che di “portavoce del sistema”: spesso è così, ma questa constatazione non dice niente dei motivi per cui le persone si lasciano sovente intrappolare da questo lavaggio del cervello. Inversamente, dimostrare che spesso si tratta di pura propaganda non basta a convincere le persone della falsità delle idee in questione. C'è bisogno di un lavoro teorico rigoroso e lucido: se si

vuole capire il profondo radicamento del malinteso che riguarda la nozione di democrazia è necessario approfondire le radici filosofiche e teoriche delle idee politiche in voga.

Repubblica e Democrazia

Una prima grande confusione è quella che esiste tra repubblica e democrazia. “Repubblica” deriva dal termine latino *res publica* che significa, letteralmente, “la cosa pubblica”. Il termine si riferisce meno al regime di governo o alla forma di potere di una società che allo spirito civico dei suoi membri. È per questo che certi moderni ammiratori dello spirito repubblicano, quale ad esempio Rousseau, non distinguevano affatto tra Roma e Sparta, i cui regimi e le cui istituzioni politiche eppure erano molto diverse. Per molti autori classici la repubblica significa presenza della virtù politica e civile in quanto «vigore dell’anima»,⁶ non tanto la natura del regime politico. D’altronde “repubblica” è intraducibile in greco. Bisogna tradurre con *politeia* (l’equivalente dell’inglese *commonwealth*) precisando, con una nota del traduttore, che almeno per quanto riguarda il mondo moderno si tratta di regimi non monarchici, costituzionali e liberali, nati dalla caduta dell’Ancien Régime.⁷ Ci si imbatte nello stesso problema quando si traduce la *Politeia* di Platone con “Repubblica”.

“Democrazia” deriva dal termine greco *demokratia* (intraducibile in latino), letteralmente il *kratos* del *dèmos*, cioè la potenza, il potere del popolo. È il regime sociale in cui il popolo è padrone. Non si tratta di una definizione o di una concezione strettamente giuridica o costituzionale, ma di una forma ben precisa di regime politico, quella che si chiamerebbe “democrazia diretta”⁸ o “pura”.⁹ Ma al tempo stesso il termine esprime un concetto più profondo: «*Demokratia*, che sorse come tipo di regime con l’auto-affermazione di un *dèmos* in un momento rivoluzionario, si riferisce alla capacità collettiva del *dèmos* di far accadere delle cose in ambito pubblico. Ciò vuol dire che *demokratia* non si riferisce innanzitutto al controllo monopolistico da parte del *dèmos* della preesistente autorità costituzionale. La *demokratia* non è solamente il “potere del *dèmos*” [...]. Piuttosto significa, in senso più ampio, “*the empowered demos*”, ovvero il regime in cui il popolo acquisisce

una capacità collettiva di fare cambiamenti in ambito pubblico. [...] di ricostituire l'ambito pubblico attraverso l'azione.»¹⁰ Si ritrova qui il concetto di “istituzione globale ed esplicita della società da parte di essa stessa” di Castoriadis.

La Roma antica e la modernità

Dunque, l'idea democratica non esisteva nella repubblica romana. Qui il popolo non è mai riuscito a diventare padrone della scena pubblica. Durante il periodo repubblicano (509-44 a.C.) era il Senato, organo separato dal corpo politico, a detenere ed esercitare il potere. Il popolo poteva influenzare solo in maniera indiretta le decisioni che erano prese, come aveva capito bene Machiavelli, mediante molteplici «tumulti» destinati a esercitare pressioni sui senatori.¹¹ Così, contrariamente alla Grecia antica, «è chiaro che il popolo romano non ha mai beneficiato di una simile capacità di agire e trasformare il mondo. Senza dubbio conobbe delle spinte democratiche, ma furono sempre soffocate come sedizioni.»¹² Sotto questo punto di vista c'è una similitudine tra il popolo romano, il popolo fiorentino del Rinascimento studiato da Machiavelli e il popolo attuale. «Il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi».¹³ Non cerca di prendere lui stesso il potere al fine di creare istituzioni democratiche ed egualitarie che metterebbero fine ai regimi oligarchici («stati di pochi»¹⁴). In altri termini, non mette mai in discussione né l'esercizio del potere né l'esclusione della vasta maggioranza del corpo sociale dal processo con cui sono prese le decisioni. Quest'ultimo resta di proprietà esclusiva delle varie oligarchie.

Fatto singolare, fino alla fine del XVIII secolo perfino i pensatori sostenitori dei regimi cosiddetti “rappresentativi”, quelli che lasciano fuori il popolo, non li definivano mai democrazie, al contrario dei nostri contemporanei. Così, uno dei padri fondatori degli Stati Uniti, James Madison, precisava: «I due fondamentali punti di differenza tra democrazia e repubblica sono i seguenti: 1° – in una repubblica si governa per il tramite di un esiguo numero di cittadini eletti da tutti gli altri; 2° – una repubblica può avere un maggior numero di cittadini e si può estendere su un più ampio territorio.»¹⁵ Anche Sieyès, uno dei

fondatori della repubblica francese, insisteva sul fatto che i «cittadini possono accordare la propria fiducia a qualcuno di loro: senza spogliarsi dei loro diritti, ne affidano l'esercizio. [...] L'altro modo d'esercitare il proprio diritto a formare la legge è di partecipare in prima persona a farla. Questa partecipazione diretta è ciò che caratterizza la vera democrazia. Quella mediata è connaturata al governo rappresentativo.»¹⁶ Lo stesso Alexis de Tocqueville, il pensatore del XIX secolo che ha messo il termine “democrazia” al centro del suo pensiero, definiva senza esitazione “repubbliche” i regimi politici moderni sorti dalle rivoluzioni del XVIII secolo.¹⁷

La nozione di oligarchia liberale

Anche per Hobbes, attento lettore dei testi di filosofia politica della Grecia antica e che iniziò la carriera di scrittore traducendo in inglese, all'inizio del XVII secolo, *Le guerre del Peloponneso* di Tuciddide, la democrazia è il regime politico in cui non esiste distinzione tra il Sovrano e i suoi sudditi. Sono i sudditi stessi a incarnare il Sovrano costituendosi in assemblee sovrane: «durante la costruzione di una democrazia, non esiste alcun contratto tra il Sovrano e ogni singolo suddito. Poiché, sebbene la democrazia sia una costruzione, non esiste Sovrano con cui si possa stipulare un contratto.»¹⁸ È il «*dèmos* sovrano» che detiene il potere.¹⁹ Non c'è organo separato dal corpo politico a cui i “sudditi” dovrebbero trasmettere i propri diritti – in quanto privati cittadini – e la propria sovranità – in quanto popolo – come avviene nello Stato moderno. In altri termini, il contratto è stipulato tra i membri stessi del popolo sovrano e non tra il popolo e un Sovrano eletto o nominato (un monarca, un partito, un'assemblea di aristocratici...).

Inoltre per Hobbes è chiaro che il regime politico basato sull'elezione di rappresentanti non è una democrazia bensì un'aristocrazia (o addirittura una monarchia, nel caso dei “regni elettivi” dove il re viene eletto dal popolo [*elective kingdom*]). Perché in questo caso non è più il popolo, il *dèmos*, ma gli *aristoi*, i “migliori”, gli “Optimates”, a governare.²⁰ Il corpo politico elegge il Sovrano trasmettendogli la propria sovranità; il Sovrano, estratto in questo modo

dal corpo politico, sottomette il popolo che a quel punto diventa suo “suddito”. Si tratta dell’alienazione politica di cui parlerà circa un secolo dopo Rousseau. I regimi di “democrazia rappresentativa” sono perciò regimi oligarchici: ogni forma di potere è di proprietà esclusiva di gruppi privati che la esercitano sostituendosi al popolo e addirittura in suo nome, lasciandolo da parte per difenderne, tramite delega, gli interessi. Ciò vale per i regimi attuali anche se, per riprendere i termini di Castoriadis, si possono definire come oligarchie liberali. Si tratta di regimi liberali perché rispettano i principi dello Stato di diritto, sono dotati di una Costituzione che limita l’arbitrio del Sovrano, eccetera. Ritorneremo più avanti sull’idea di liberalismo.

Tocqueville e il livellare le condizioni

Definire “democrazia” il modo di governo attuale è perciò assolutamente un abuso. Eppure la maggior parte degli “specialisti” in questo campo è d’accordo nel ridurre la democrazia allo Stato di diritto e ai regimi oligarchici liberali. I sostenitori più coerenti e lucidi di questo malinteso li si trova tra i vecchi intellettuali marxisti che, verso la fine degli anni ’60, scoprirono l’opera di Tocqueville.²¹ Lo storico Furet e i filosofi Claude Lefort e Marcel Gauchet si misero ad analizzare la società basandosi sul “bipolarismo” democrazia/totalitarismo. La posta in gioco era alta: si trattava di combattere la mostruosità totalitaria, che alcuni scoprivano dopo averla adulata, e di legittimare l’attaccamento alle società occidentali. La generazione seguente, dopo aver tessuto le lodi del “Grande balzo in avanti” e della “Rivoluzione culturale” di Mao (parecchie decine di migliaia di morti...), seguì lo stesso cammino. Tutti dovettero affrontare un’estrema sinistra che ancora ai giorni nostri chiude gli occhi sui regimi autoritari del mondo intero solo per meglio demonizzare l’Occidente di cui essa rappresenta un tipico germoglio. Ma, nei loro movimenti pendolari, i neotocquevilliani lessero in Tocqueville solo quello che poteva legittimare i nostri regimi oligarchici.

Cos'ha detto Tocqueville?

Tocqueville definì la democrazia come caratteristica di una società che garantisce una completa mobilità sociale, ovvero delle pari opportunità e perfino il «livellare i ranghi»: ognuno tende a vivere con gli stessi diritti e gli stessi doveri in situazioni sociali simili. Analizzando le grandi rivoluzioni della fine del XVIII secolo, vede in questa “democrazia” la causa della caduta dell’Ancien Régime. Ormai la società non è più divisa in ordini ereditari (nobiltà, clero, terzo stato), le cui caratteristiche sono definite in modo «ontologico», come sottolinea Gauchet.²² Secondo Tocqueville l’uguaglianza, questo «grande movimento che rende gli uomini uguali»²³ va ben oltre la semplice uguaglianza giuridica: implica una nuova concezione dell’essere umano in generale. È ormai possibile considerare l’altro come un simile. Chiunque può diventare ricco e godere delle prerogative offerte dalla ricchezza senza aver bisogno di essere portatore di un titolo ereditario o di avere il sangue blu. Certo, le divisioni sociali non scompaiono affatto. Ma sono determinate da circostanze mutevoli, come l’acquisizione di ricchezza e peso politico da parte dell’individuo che lo desidera.²⁴

Per Tocqueville, la «fluttuazione della ricchezza» è perciò un importante strumento di salvaguardia. Si ritiene debba preservare l’uguaglianza come norma cardine della società e impedire che le classi sociali non tornino a essere «ereditarie»:²⁵ «l’uomo più ricco e l’ultimo degli artigiani si stringono la mano per la strada». Ed ecco i nostri neotocquevilliani tutti indaffarati a stringere ogni mano politica, sindacale, padronale o mafiosa, con sopra il marchio “mondo libero”.

Tocqueville e i neotocquevilliani

Ma su questo punto Tocqueville è molto più attento rispetto a quelli che oggi si rifanno a lui: quando si riferisce alla “democrazia” e alla “uguaglianza”, parla sempre di uno “stato sociale” – vale a dire di un regime sociale – e non politico. Quando vuole parlare del regime politico della giovanissima America liberata dal giogo inglese, adopera il termine “repubblica” e niente affatto – o solo raramente – quello di “democrazia”. Ed è proprio qui il nocciolo del problema: per

Tocqueville la “rivoluzione democratica” è il passaggio da una società di caste a una società di classi di ordine economico, di certo non l’instaurazione di un regime politico, di un modello di governo attraverso il quale il popolo eserciterebbe il potere. Il principale luogo comune dell’approccio neotocquevilliano è che i suoi rappresentanti partono dall’analisi di Tocqueville sulla “democrazia”, per commettere in seguito un grave errore, un salto logico che li porta a confondere le nozioni di regime sociale e di regime politico, allo stesso modo in cui si amalgama repubblica, spirito civico di una popolazione, e democrazia, regime politico in cui il popolo autorganizzato istituisce esso stesso le forme del proprio potere.

Quando non si distingue tra stato sociale e regime politico o tra uguaglianza delle condizioni e modalità di governo democratica, si finisce per trarre conclusioni paradossali. Alcuni politologi del XIX secolo, basandosi sugli stessi criteri, descrissero la Cina imperiale come una “società democratica”.²⁶ In effetti, la casta dei funzionari-colti (i famosi mandarini) non era un’aristocrazia e non si costituiva, in quanto classe, né grazie alla propria origine né grazie alla proprietà terriera (come avveniva sotto l’Ancien Régime europeo). Il reclutamento della burocrazia dei mandarini dipendeva dai risultati di esami organizzati dalla corte imperiale e, anche se ciò non produceva gli effetti spesso descritti in termini di mobilità sociale, rimane il fatto che a livello di principio i mandarini non traevano il proprio potere dalla loro origine sociale ma dal loro merito. L’idea stessa di una meritocrazia è incompatibile con quella di caste immutabili. Tocqueville aveva già dato il buon esempio, definendo la monarchia assoluta francese come «monarchia democratica».²⁷

Eppure il nocciolo stesso della riflessione di Tocqueville si poggia sui rapporti tra lo “stato sociale” che costituisce la democrazia/uguaglianza e i possibili “stati politici” che potrebbero svilupparsi a partire da esso. È quanto scoprono oggi, stupefatti, certi scrittori accademici²⁸ ed è anche ciò che i neotocquevilliani hanno trascurato fin dall’inizio.

Alla radice dell'errore: l'eteronomia spezzata

Ciò che Tocqueville chiama “democrazia” sono alcuni aspetti dell'evoluzione sociale e antropologica provocati dalla caduta dell'Ancien Régime. Ora, i neotocquevilliani confondono il livello antropologico con quello politico, inoltre tendono a dimenticare la tensione – così importante per Tocqueville – tra “stato sociale” (o “forma di società”) da un lato, e “stato politico” (o “governo”) dall'altro. In questo modo sono spinti ad adoperare il termine “democrazia” riferendosi alle istituzioni politiche o alle forme di governo e di costituzione delle società in questione. Come tale, il loro approccio adopera delle categorie antropologiche per parlare della dimensione politica di queste stesse società – categorie che Tocqueville adoperava nel tentativo di definire l'orientamento antropologico o culturale (o anche «simbolico», per riprendere il termine di Lefort) delle società moderne.

In effetti, seguendo il loro maestro, i neotocquevilliani si riferiscono ai risultati del processo storico che, a partire dall'alto Medioevo, ha permesso alle società occidentali di uscire dall'eteronomia, vale a dire da una condizione in cui l'organizzazione della società era data e garantita da un ordine esterno, Dio, le tradizioni, gli Antenati eccetera. A partire dal XII-XIII secolo, queste società si sottraggono progressivamente dall'influsso della religione. Vengono attraversate in profondità da una corrente libertaria ed egalitaria; tendono a uno stato sociale che rende parzialmente possibile mettere in discussione in modo aperto ed esplicito le istituzioni, i rappresentanti e le norme stabilite; ma non superano il traguardo di una trasformazione sociale radicale che approderebbe all'autonomia individuale e collettiva e a istituzioni politiche democratiche. Questo stato sociale, basandosi sulle categorie di Castoriadis, lo si potrebbe chiamare società dell'eteronomia spezzata.

Cecità politiche e antropologiche

Quel che gli autori neotocquevilliani chiamano “democrazia” è perciò proprio questo stato bastardo in cui ci troviamo e il cui avvenire è lontano dall’essere scritto. Le società di tipo occidentale non solo si trascinano dietro le loro vecchie forme di eteronomia (religione, autorità teologica, tradizione aristocratica, sessismo eccetera) ma ne producono di nuove: immaginario capitalista, messianismo economico-tecnologico, razzismo “scientifico”, totalitarismi vari... Su tutti questi aspetti il pensiero che si ispira a Tocqueville è orbo. Castoriadis aveva notato tutto ciò, e parlando di Claude Lefort diceva: «Per parlare francamente [...] penso che in Lefort ci sia un’apologia della democrazia in generale, o se si vuole una teoria della democrazia [...]. Ma quel che non vedo in Lefort [...] è una qualsiasi critica della società contemporanea.»²⁹ Lo stesso Gauchet, peraltro sensibile ai vicoli ciechi verso cui sono portate le società contemporanee, sembra incapace di approfondire la sua analisi sulla crisi di questa “democrazia” che continua a rivoltarsi «contro se stessa».³⁰ Egli stabilisce che i regimi attuali siano insuperabili. Ora, nulla all’interno di questi regimi sembra poter impedire l’emergere di una disegualianza priva di qualunque giustificazione ideologica, e che sarebbe molto semplicemente il risultato di una guerra di tutti contro tutti. Il tipo di disegualianza che vediamo spuntare oggi, insomma. Pur elogiando lo stato attuale delle società occidentali, i neotocquevilliani si rifiutano di immaginare regimi politici possibili o esponenti altri rispetto a quelli e quelle che esistono già oggi.

Individualismo liberale e autoritarismo statale

Tocqueville è l’erede di una tradizione: Platone, Aristotele, Hobbes e la sua antropologia individualista, Montesquieu, Rousseau e le sue analisi sulla borghesia e il cittadino come tipi umani, Benjamin Constant e la sua distinzione tra “antichi” e “moderni”... La filosofia politica greco-occidentale ha sempre affrontato le grandi questioni politiche da un punto di vista antropologico. È questa la tradizione che segue Tocqueville quando cerca di chiarire il tipo di società che sta emergendo

alla sua epoca.³¹ Secondo lui una delle caratteristiche essenziali dell'individuo "democratico" è la sua mentalità, che chiama «passione per il benessere». È l'ethos del borghese di Rousseau e dell'uomo moderno di Constant: la loro preoccupazione maggiore consiste nel garantirgli dei «godimenti privati». Ora, si tratta di un ethos fondamentalmente liberale, molto vicino a quel che Macpherson descriveva con il termine di «individualismo possessivo».³²

Questa tipologia di essere umano non ha molto a vedere con una vera democrazia. La democrazia richiede una partecipazione attiva dei cittadini alla gestione degli affari pubblici. Hobbes è molto chiaro su questo punto: seguendo la teoria politica classica, spiega il passaggio di un regime politico da una forma di governo democratico a una forma aristocratica (ovvero oligarchica) elencando, tra le altre motivazioni, la mancanza d'interesse per la partecipazione alle assemblee e la preoccupazione crescente per gli «affari privati».³³ Anche per Tocqueville è evidente che questo tipo d'individuo non è affatto portatore di virtù politiche e civiche. Queste, secondo il pensiero repubblicano (e anche secondo Tocqueville³⁴), dovrebbero preservare la libertà politica. Se non fosse stato consapevole di ciò, Tocqueville non avrebbe consacrato tutto il secondo volume di *La democrazia in America* ai rischi che comporta la dinamica storica che porta verso l'uguaglianza delle condizioni sociali.³⁵ Constata che l'individualismo moderno può, in senso assoluto, partorire sia un regime liberal-oligarchico sia una forma autoritaria di governo che si incarnerebbe nel famoso "Stato tutelare" (o nell'assolutismo e bonapartismo francese, secondo *L'antico regime e la rivoluzione*).

Il genio di Tocqueville è che colse molto presto lo strano rapporto che esiste tra individualismo liberale e autoritarismo statale, rapporto per la prima volta sottolineato da Hobbes ma su un piano puramente speculativo e filosofico.

Accompagnare il liberalismo filosofico...

Ciò che Tocqueville intende per "democrazia" è perciò più vicino all'antropologia liberale, criticata da Adam Ferguson e da Rousseau, che allo spirito civico di cui necessita qualunque regime politico

democratico per potersi riprodurre. Non sta qui l'eguaglianza democratica: si tratta piuttosto di un'eguaglianza liberale, frutto del concetto di diritti umani, naturali e apparentemente inalienabili, di cui parlano le grandi dichiarazioni della fine del XVIII secolo. Non si tratta dell'eguaglianza politica: i poteri restano nelle mani delle oligarchie e di particolari gruppi di cittadini. Non è nemmeno l'eguaglianza economica: l'eguaglianza antropologica non è in contraddizione con la divisione della società in classi, a condizione che non si tratti di caste.³⁶ È anche per questo che Tocqueville crede esista un rapporto antagonista tra democrazia/eguaglianza e libertà. Egli riprende i luoghi comuni liberali. Confonde l'eguaglianza con la conformità, con l'omogeneizzazione e la massificazione dell'individuo. La sua libertà è la "libertà dei moderni". È il risultato dello sforzo compiuto per liberarsi dall'influenza non solo del potere politico ma anche, come sottolineava Benjamin Constant, della politica in generale, in quanto preoccupazione per gli affari pubblici.³⁷ Solo una concezione liberale della libertà, che la riduce a una libertà privata o "negativa" (*liberty* e non *freedom*), può pensarla minacciata dall'eguaglianza, concependo quest'ultima come l'imposizione di una norma omogeneizzante che diminuisce la libertà individuale dei privati cittadini.³⁸ È il contrario della "democrazia degli antichi", dove la libertà è concepita come libertà collettiva che si esprime nell'esercizio diretto del potere. L'eguaglianza, lungi dal rappresentarne un ostacolo, ne costituisce al contrario una dimensione fondamentale.

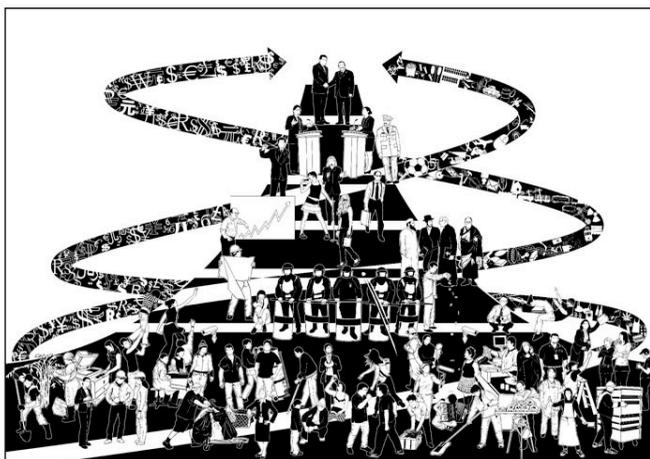
... eliminare le diseguaglianze...

Come mai Tocqueville percepisce in questo modo il rapporto tra eguaglianza e libertà? Approfondire un minimo i fondamenti filosofici della sua concezione dell'eguaglianza permette di capire alcune delle tendenze teoriche oggi dominanti. Secondo lo schema tocquevilliano, la diseguaglianza si riduce a quella che si fonda su criteri socialmente inalterabili (diseguaglianze "ontologiche"): l'origine, il sesso, il colore della pelle eccetera. Criteri che dunque esistono di fatto e non di diritto, *de facto* e non *de iure*. Tutte le altre forme di diseguaglianza, come ad esempio la diseguaglianza economica o politica,

fondata su criteri puramente sociali o “non ontologici” (il dominio, la potenza), diventano secondarie. La loro esistenza non è considerata in contraddizione con il preteso carattere democratico di un regime.

È così che per Tocqueville l'esistenza di una stratificazione sociale e dei rapporti di dominio tra le classi sociali, tra i sessi eccetera, che dividono la società tra chi è piazzato più in alto nell'edificio sociale e beneficia del potere, delle ricchezze o dei privilegi, e chi si trova “in basso”, ovvero la nozione stessa di gerarchia, alla fin fine si identifica con la nozione teocratica – e tradizionale – del termine, cioè alle gerarchie di tipo aristocratico che si basano essenzialmente su criteri di tipo ontologico.

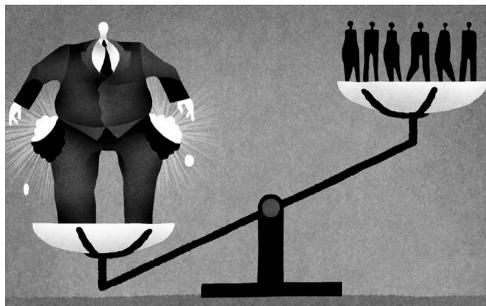
Da questo punto di vista è caratteristico l'approccio dell'antropologo Louis Dumont: descrive l'ingresso nella modernità come un'uscita progressiva delle società tradizionali di tipo “gerarchico”. La modernità è così definita come l'ascesa dell'individualismo e l'uscita dall'“olismo” (sistema di caste santificato teologicamente o “ontologicamente”). È grazie a ciò che la modernità è associata alla “democrazia”.³⁸ La tappa successiva consiste nell'associare la “democrazia” alla “indeterminazione”, come fa Lefort: non esiste più alcuna Verità ufficiale.³⁹ Quindi non potrebbe esistere alcun regime politico o sociale prestabilito, e la democrazia si riduce all'esistenza di un individuo liberato dal giogo di qualunque appartenenza sociale che non abbia scelto lui stesso.



... e convertirsi al liberalismo culturale

L'approccio dei neotocquevilliani coincide ampiamente con i presupposti di quel che potremmo definire liberalismo culturale. Soffermiamoci un istante su questo termine. Se il capitalismo ha bisogno di una forma di liberalismo, non è tanto nella sua forma economica (nella storia ne ha fatto benissimo a meno, come anche attualmente, malgrado i dogmi vigenti a sinistra e presso la destra neoliberale), e ancor meno nella sua forma politica, che non ha molto a che vedere con i principi dell'immaginario capitalista. Ciò di cui il capitalismo ha davvero bisogno è di liberalismo culturale, senza il quale la produzione e il consumo non possono sviluppare tutte loro potenzialità. La creatività imprenditoriale non può esprimersi in una società eteronoma in cui i tabù, i divieti, i principi, la morale, la religione eccetera limitano l'immaginazione degli individui. E il consumismo esige esseri liberati da qualunque norma che vorrebbe determinare a priori il contenuto della loro vita privata: valori, costumi, abitudini, decenza eccetera.

I cambiamenti culturali subiti dal capitalismo a partire dagli anni '50 hanno notevolmente rafforzato questa tendenza. Al vecchio ideale borghese e puritano si è sostituito uno stile di vita liquido ed edonista. L'individuo e la cultura fabbricati da questo tipo di capitalismo favoriscono la diffusione dell'immaginario liberale. Questo è indissociabile dall'idea di una "neutralità assiologica" del potere: tutti i regimi si equivarrebbero a condizione che lascino un margine di manovra all'innovazione produttiva e all'escalation consumista. Ciò funge, il più delle volte, da legittimazione di uno stile di vita consacrato alla ricerca sfrenata di godimenti privati.



Il vicolo cieco postmoderno dei neotocquevilliani

Prima di criticare i “Nuovi Filosofi”, Lefort aveva definito positivo il loro contributo. Perché in fondo la loro priorità politica è la stessa: denunciano il totalitarismo, ma senza muovere critiche alle società moderne dal punto di vista della democrazia.

Al giorno d’oggi non si distingue affatto ciò che differenzia i ditirambi dei neotocquevilliani sulla “indeterminazione” dalle teorie di scrittori poststrutturalisti o chiaramente postmoderni come Judith Butler, Lyotard, Foucault o Derrida: la loro preoccupazione principale è la critica delle grandi Narrazioni, l’attacco contro le norme della “eteronormatività”, la decostruzione della metafisica occidentale, ecc. In altri termini, la critica di quello che definiscono, non a caso, essenzialismo. Quindi, ciò che indicano è la tendenza a sostanzializzare i tratti socialmente acquisiti e a considerare che provengono non dalla società – che vorrebbe dire che sono modificabili – ma da un’essenza qualunque, e dunque che sono stati creati una volta per tutte.

Si tratta della stessa critica del sistema delle caste che si ritrova presso Tocqueville o Dumont, con la differenza che in questo caso tale modello è proiettato sull’esistenza stessa delle istituzioni e delle regole sociali.

Ciò porta a rigettare la normatività *tout court*, l’esistenza stessa delle norme da cui provengono. E in fin dei conti, questo liberalismo culturale non differisce per nulla dalla concezione della democrazia dei nostri neotocquevilliani: l’individuo sarebbe oppresso dalle rappresentazioni collettive e dalle grandi visioni della società – le famose “grandi narrazioni” di cui si celebra la fine: l’emancipazione arriverebbe dalla loro abolizione totale. Questa idea forma il nucleo concettuale del postmodernismo.

Il postmodernismo è dunque l’espressione più estrema del liberalismo culturale. Il suo obiettivo è la decostruzione di qualunque tipo di coerenza sociale, politica o ideologica. L’esistenza stessa di questa coerenza elementare è considerata come una forma di essenzialismo, ed è identificata con la chiusura, l’eteronomia e il totalitarismo. Non è affatto un caso che a livello politico una delle priorità fondamentali del postmodernismo è la critica di qualunque progetto politico globale e l’esaltazione di un atteggiamento

severamente negativo e difensivo che nega qualsiasi normatività.

I postmoderni rifiutano qualunque progetto globale denunciandolo come totalitario. Da parte loro, i neotocquevilliani riducono la democrazia all'indeterminazione e considerano qualunque progetto politico globale come espressione di un "razionalismo utopico" potenzialmente totalitario. I due approcci portano alle stesse conclusioni.⁴⁰ In entrambi i casi, la strada per il relativismo – o addirittura il nichilismo – politico è aperta.

In Francia questo tipo di delirio è incarnato da gente come Pierre-André Taguieff. Questo autore si ostina troppo spesso a identificare ogni movimento sociale con il "nazional-populismo". La sua preoccupazione di analizzare le ramificazioni del populismo, e l'attenzione che rivolge al fenomeno del razzismo, lo hanno privato della capacità di distinguere tra movimenti democratici e movimenti populistici ed eteronomi. Talvolta la sua preoccupazione di demistificare alcune situazioni si trasforma in volontà di provocazione. Dura esistenza quella dell'intellettuale di professione, che spesso ha dei problemi a capire la questione politica! Basta dare un'occhiata a quel che ha scritto a proposito delle sollevazioni arabe e dei movimenti degli "indignati" nel 2011.⁴¹ Vi si ritrovano tutti i luoghi comuni della destra greca o americana: sarebbero soltanto dei movimenti populistici, che non riuscirebbero a fare altro che sostituire le vecchie dittature con altre nuove, che non direbbero altro che stupidità fascio-populiste, assimilandoli al Tea Party e all'estrema destra europea, ecc. Taguieff non fa alcuna distinzione, ad esempio, tra la versione francese degli "indignati" – esempio tra i più eteronomi e politicamente sterili – e i loro equivalenti spagnoli, greci o americani, che finiscono per essere screditati.

Questi movimenti sono ampiamente criticabili, ma il Movimento delle Piazze in Grecia non si può riassumere nello slogan "Nazi-nazi / Merkel-Sarkozy", la differenza tra la parte alta e quella bassa di piazza Syntagma era politica, e incarnava due percezioni politiche assai differenti, eccetera.⁴² Con delle griglie di lettura così grossolane, nel Maggio '68 il nostro autore non avrebbe gridato "CRS-SS": avrebbe sfilato con i gollisti e i liberali dell'epoca, che riducevano il movimento a una spinta totalitaria perché sentivano alcuni studenti invocare Mao e la *revo' cul'*. Questo ridurre l'evoluzione e la realtà socio-storica alle idee,

agli slogan o ai contenuti dei libri – e la negligenza dei fattori sociali, economici, ecc. – è un sintomo ricorrente del tipo di pensiero antitotalitario.

Queste concezioni hanno degli impatti tangibili sui movimenti sociali. Come accadde durante il movimento Occupy Wall Street del 2011. Gli adepti della *French theory* vi ebbero allora una notevole influenza. Questi ammiratori di Foucault e Deleuze si schierarono con successo contro la formulazione di qualsiasi rivendicazione, l'emergenza di qualsiasi progetto politico, l'elaborazione del seppur minimo progetto collettivo. In seguito si entusiasmarono per il successo mediatico di Occupy, nascondendo il suo effettivo scacco con il loro abituale linguaggio incomprensibile post-strutturalista.⁴³

Avremmo torto nel trasformare questi esempi in casi particolari: è il destino che attende tutti quelli che si richiudono all'interno di simili pseudo-sovversioni, ovunque esse siano e ovunque costoro pensano che ci siano. Che, a un esame accurato, si dimostrano essere nient'altro che la versione infantile del discorso colto e complicato di cui stiamo parlando.

Uscire dal vicolo cieco

Per riassumere. L'approccio dei neotocquevilliani confonde le società di tipo occidentale, in quanto si sono sbarazzate, almeno nella giurisprudenza, delle discriminazioni ontologiche, con un regime democratico in cui il popolo prende le decisioni. Confondono dunque l'essere umano così come viene modellato dalle nostre società con quello che sarebbe, ed era almeno in parte, un individuo che partecipa a pieno titolo alla direzione e all'organizzazione sociale e politica. Assimilando in questo modo i regimi attuali all'autogoverno, essi arrivano chiaramente ad approvare certe correnti antidemocratiche caratteristiche della modernità.

In questo modo tanto il capitalismo, ovviamente, quanto soprattutto il suo corollario, il liberalismo culturale, eretto a fondamento ultimo dell'etica civica contemporanea, non sono per nulla messi in discussione. Il forte desiderio di elevarsi nella gerarchia dei beni e dei poteri costi quel che costi, il "diritto" di gioire in tutta tranquillità nel

proprio angolino dei “benefici” della società del consumo, sono visti come la continuità della lotta contro l’eteronomia religiosa, le divisioni sociali ereditarie o la discriminazione sessista. La libertà conquistata nel corso della storia, la possibilità per un individuo e una collettività di determinare le proprie norme (auto-nomia), i propri limiti, non si distingue più dalla volontà di sfuggire da qualunque normativa, qualunque regola, qualunque valore. Ed è proprio questa libertà negativa che rivendica, in fin dei conti, il postmodernismo.⁴⁴ Il liberalismo culturale e i suoi avatar postmoderni portano a definire come democratici certi elementi dalla modernità che non lo sono – e perfino a incoraggiarli. In ultima analisi, tutto sarebbe democratico nella modernità occidentale. Perfino il rovescio della democrazia e il suo contrario assoluto, il totalitarismo, deriverebbero dalla democrazia. Alla fine, questo approccio conferisce un carattere metafisico al progetto democratico. Contrariamente ai timori di Lefort, sono proprio la “indeterminazione” e la “apertura” che rientrano nell’ambito dell’utopia e che fanno del progetto democratico una pura forma trascendentale capace di materializzarsi in qualunque condizione e di assumere qualsiasi contenuto.

Ma facendo della “democrazia” il sinonimo di “modernità” se ne snatura il senso. La democrazia non è tutta la modernità occidentale; essa ne è solo una componente e ha combattuto ferocemente le altre. Il regime di eteronomia infranta in cui ci troviamo è intrecciato con l’emergere della modernità, ma non deve in nessun modo essere confuso con questa – l’esempio dell’Antichità greca è lì per ricordarcelo.

Ripensare la democrazia ripartendo da zero

Vogliamo fare nostra la distinzione tra regime politico e stato sociale – o, meglio, tra regime politico e regime antropologico. Noi sosteniamo che la democrazia è il regime politico che ha come corrispettivo antropologico lo stato sociale che Castoriadis definiva “autonomia”. In altri termini: non può esserci democrazia reale senza autonomia individuale e collettiva. E non può esserci reale autonomia individuale e collettiva senza democrazia.⁴⁵ Apparentemente una tautologia, questa asserzione ha un retroscena complesso e pesanti implicazioni.

Innanzitutto c’è la consapevolezza della compenetrazione tra la

cultura del popolo e la natura del suo regime, che le sollevazioni popolari rendono evidente. C'è inoltre, per un tale progetto democratico, l'imprescindibile necessità di un recupero dell'istituzione sociale nella sua totalità, cosa che esige al tempo stesso il coinvolgimento di ciascuno e l'abbattimento delle barriere del pensiero come delle pratiche. Infine c'è la consapevolezza che la democrazia non è una forma minimale dell'esercizio del potere (che si materializzerebbe, ad esempio, in una Costituzione, per quanto possa essere accurata), ma anche e soprattutto uno stato della società e un tipo d'individuo portatore di caratteri antropologici, morali, etici, culturali che si oppongono categoricamente agli attuali valori dominanti.

D'altro canto, questa presa di coscienza ci permette di dissipare alcuni spettri. Innanzitutto quello del militante di "sinistra", per il quale un cambiamento di società consiste semplicemente in un cambiamento della cricca al potere e qualche adeguata riforma nella produzione, negli stipendi e nelle imposte. Quello, poi, del cosiddetto "rivoluzionario" in generale, che sia di estrema sinistra o anarchico, per il quale la tipologia antropologica, la mentalità, la cultura non sono altro che caratteristiche congiunturali modificabili a piacimento o, ancor meglio, che svanirebbero nella febbre rivoluzionaria. O ancora quello dell'Occidentale urbanizzato e frustrato, affascinato dalle società "primitive" cosiddette "senza Stato", secondo l'espressione di Clastres.⁴⁶ E infine – era l'oggetto di questo testo – quello del neotocquevilliano soddisfatto dai regimi occidentali contemporanei per il semplice motivo che l'individuo vi cresce in una certa autonomia, senza chiedersi per quanto tempo ancora.

Il nostro approccio non si limita perciò a immaginare semplicemente dei modelli di società che corrisponderebbero a quella che sarebbe una forma pura di "democrazia" a cui non mancherebbe che un contenuto concreto. E non consiste nemmeno nel cercare – a fianco di Rousseau – di articolare una qualsivoglia cultura popolare con un regime analogo. Ci sarà da promuovere l'invenzione congiunta (e come non potrebbe esserlo?) di una cultura, di un'organizzazione sociale ed economica e di un regime politico coerenti e democratici.

*Collettivo Lieux Communs
giugno 2012 – aprile 2013*



NOTE

1. Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, vol. I “La Révolution moderne”, Gallimard, Paris 2007 (pp. 16-18).

2. Éric Weil, *Filosofia politica [1956]*, Guida, Napoli 1973 (p. 218, n. 1).

3. Prendiamo in prestito il termine – ma non per forza l'insieme delle analisi – da Serge Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau toquevillien français*, Vrin/EHESS, Paris 2004.

4. Kostas Papaioannou, *L'idéologie froide: essai sur le dépérissement du marxisme*, J.-J. Pauvert, Paris 1967 (nuova edizione: *Encyclopédie des Nuisances*, Paris 2009), e soprattutto il capitolo IV: “I monopolizzatori della verità”.

5. Nuovo Partito Anticapitalista, nato nel 2009 dallo scioglimento della Lega Comunista Rivoluzionaria (LCR). [N.d.T.]

6. Jean-Jacques Rousseau, *Discorsi sulle scienze e le arti [1750]*, in *Scritti politici*, vol. 1, Laterza, Roma/Bari 1971. «Né l'abbigliamento è meno estraneo alla virtù, che è la forza e il vigore dell'animo.» (p. 7)

7. Come sostiene ad esempio il traduttore greco del saggio *Sulla rivoluzione* di Hannah Arendt, in una sua avvertenza: «bisogna rendere con chiarezza i due termini fondamentali di questo libro. *Democracy*: democrazia, governo popolare. *Republic*: regime non monarchico, regime in cui il potere supremo è esercitato dai rappresentanti del popolo».

8. Su questo argomento vedi le opere di ellenisti quali Moses Finley (*La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma/Bari 1972); Claude Mossé (*Histoire d'une démocratie: Athènes*, Le Seuil, Paris 1971); Mogens H. Hansen (*La democrazia ateniese nel 4° secolo a. C. [1991]*, LED, Milano 2003).

9. In questi termini si esprimeva Pierre-Louis Roederer nel "Discorso del 13 ventoso anno IX" [4 marzo 1801]: «La democrazia rappresentativa è quella in cui una parte dei cittadini, scelta dall'altra parte, fa le leggi e le fa applicare. È una *democrazia* nel senso che i rappresentanti sono scelti, senza condizione di nascita, da tutti i cittadini, senza distinzione di nascita; ma si tratta di una democrazia rappresentativa, non più di una democrazia pura, perché non è più il governo della totalità dei cittadini, ma solo di una parte dei cittadini». Citato da Pierre Rosanvallon, *Il popolo introvabile: storia della rappresentanza democratica in Francia*, Il Mulino, Bologna 2005 (p. 55).

10. Josiah Ober, "The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to Do Things, not Majority Rule", in *Constellations*, vol. 15, n° 1, 2008: citato da Claudia Moatti, "Le germe et le kratos : réflexions sur la création politique à Athènes", introduzione a Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 3, Thucydide, la force et le droit: Séminaires 1984-1985*, Éditions du Seuil, Paris 2011 (p. 23).

11. Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I, cap. 4, "Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica": «e le buone leggi [nascono] da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano; [...] dico come ogni città debba avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo.» (Einaudi, Torino 1983, p. 29-32).

12. Claudia Moatti, "Le germe et le kratos" *op. cit.* (p. 25).

13. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, cap. 9: "Del Principato Civile".

14. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, cap. 5: "In che modo si debbino governare le città o principati li quali, innanzi fussino occupati, si vivevano

con le loro legge”.

15. Il *Federalist* è una raccolta di 85 articoli scritti (sotto lo pseudonimo di Publius) da Alexander Hamilton, James Madison e John Jay per promuovere la Costituzione statunitense. J. Madison, “Il Federalista n. 10”, in Hamilton-Jay-Madison, *Il Federalista*, Giappichelli, Torino 1997 (p. 85).

16. E.-J. Sieyès, “Discorso del 7 settembre 1789”, citato da J.-C. Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Flammarion, Paris 2008 (p. 102, n. 1).

17. Su quest’ultimo punto seguiamo le analisi di Pierre Manent (*Storia intellettuale del liberalismo: dieci lezioni*, Ideazione, Roma 2003; confronta anche Bernard Manin, *Principi del governo rappresentativo*, Il Mulino, Bologna 2010) e di Cornelius Castoriadis, “Quelle démocratie?”, in *Figures du pensable (Les carrefours du labyrinthe VI)*, Seuil, Paris 1999.

18. Thomas Hobbes, *De Corpore Politico [1655]*, cap. 21, par. 2. Questa, come le successive citazioni di tale opera di Hobbes, sono state tradotte dal francese, non esistendo a quanto pare una traduzione italiana.

19. «L’assemblea sovrana era chiamata dai greci con il nome di *Dèmos* (ovvero, il popolo), da cui deriva democrazia.» *Ibid.*

20. *Ibid.* cap 21, par. 7. Come sottolinea giustamente l’editore britannico, «quel che segue in questo capitolo deve molto ad Aristotele (*La politica*, libro III, 5-12), anche se Hobbes avrebbe avuto, molto probabilmente, delle remore ad ammetterlo.» (In Thomas Hobbes, *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford Un. Press, 1999, p. 276 nota 120).

21. François Furet veniva dallo stalinismo (la sua adesione all’ordine occidentale fece, come si suole dire, molto rumore), mentre Claude Lefort e Michel Gauchet venivano dal marxismo libertario e parteciparono a gruppi come “Socialisme ou Barbarie” o “Informations et correspondances ouvrières” e a “Informations et liaisons ouvrières”. Gli intellettuali della generazione successiva – come Pierre-André Taguieff, Jean-Pierre Le Goff o Gilles Lipovetsky – furono influenzati dalle idee situazioniste e dalla cultura del maggio ’68 in generale. Intrattenevano anche rapporti con i gruppi già citati, sia come simpatizzanti o membri per brevi periodi, sia come lettori delle loro riviste. Nessuno di loro faceva riferimento esplicito a Tocqueville, ma comunque anch’essi consideravano “democratiche” le società moderne e contemporanee, basandosi su un’analisi simile a quella dei neotocquevilliani propriamente detti.

22. Confronta l’analisi di Gauchet in “La folie à l’âge démocratique”, prefazione alla nuova edizione di Marcel Gauchet e Gladys Swain, *La pratique de l’esprit humain: l’institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, Paris 2007.

23. Alexis de Tocqueville, *Corrispondance et écrits locaux*, citato in Laurence Guellec, *Tocqueville: l'apprentissage de la liberté*, Michalon, Paris 1996 (p. 43).

24. Da parte sua, Tocqueville è un buon esempio di questa importante trasformazione: di origini nobili, rifiuta i privilegi simbolici legati al suo titolo (posto riservato in chiesa, ecc.) e inoltre si sposa con una donna di origini non aristocratiche, Marie Mottley.

25. «Non dico che negli Stati Uniti non vi siano ricchi come altrove; anzi, non conosco altro paese dove l'amore per il denaro occupi maggiore spazio nel cuore dell'uomo e dove si professi un disprezzo più profondo per la teoria dell'eguaglianza permanente dei beni. Ma la fortuna vi circola con una rapidità incredibile, e l'esperienza insegna che è raro vedere due generazioni raccoglierne i favori.» Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Torino, Einaudi, 2006 (p. 56). Il «livellare i ranghi» di inizio paragrafo è tratto da pag. 556.

26. Gary G. Hamilton, “Chinese Consumption of Foreign Commodities: A Comparative Perspective”, *American Sociological Review*, Vol. 42, n° 6, dicembre 1977 (p. 886). Questo fu anche il caso dell'archeologo francese Edmond About (1828-1885), che parlava del carattere egalaritario e dello spirito di libertà della società greca della metà del XIX secolo. In assenza di rapporti sociali di tipo aristocratico, gli individui non avvertirebbero come necessaria e scontata la sottomissione alle leggi. Confronta l'opera di About, *La Grece contemporaine*, cap. II, parti 5, 6 e 8 (disponibile in internet in francese). Per un discorso più generale sulla democrazia fuori dall'Occidente, vedi “La confusion occidentale” nel nostro opuscolo n° 19: *Malaises dand l'identité*, maggio 2012.

27. Vedi l'opera di Tocqueville, *L'antico regime e la Rivoluzione [1856]*, Einaudi, Torino 1989.

28. Vedi ad esempio il libro dell'italiano Raffaele Simone, *Il mostro mite: perché l'Occidente non va a sinistra*, Garzanti, Milano 2008. L'opera si basa essenzialmente sull'analisi di Tocqueville del «despotismo democratico» delle società di massa moderne (su questo argomento vedi il secondo volume de *La democrazia in America*).

29. Cornelius Castoriadis, *Relativismo e democrazia: dibattito con il MAUSS*, Elèuthera, Milano 2010 (pp. 28-29). Il modo in cui Lefort definisce la democrazia è condizionato soprattutto dalla sua tesi politica fondamentale, secondo cui l'esistenza di un progetto politico “positivo”, che si pronuncia a favore di una società autonoma e democratica, è una forma di chiusura che mette in pericolo la “indeterminazione” democratica. Castoriadis, a proposito delle divergenze politiche che provocarono l'uscita di Lefort dal

gruppo “Socialisme ou Barbarie” nel 1958, diceva che «avevano portato, senza dirlo, a rifiutare o a respingere la dimensione politica dell’organizzazione». (Castoriadis, “Pourquoi je ne suis plus marxiste” [1974], in *Une société à la dérive*, Seuil, Paris 2005, p. 34). Da parte sua Lefort, in un’intervista concessa a *Anti-mythes* nel 1975, vedeva «con terrore» le costruzioni elaborate da Castoriadis, «magnifiche per coerenza e razionalità» ma che dovevano essere respinte in quanto «illusioni razionaliste». (Hugues Poltier, *Claude Lefort: La Découverte du politique*, Michalon, Paris 1997, p. 13). Testi disponibili sul nostro sito.

30. Vedi la conferenza di Marcel Gauchet, *La democrazia da una crisi all’altra*, Ipermedium libri, Santa Maria Capua Vetere 2009.

31. Come confidava Tocqueville al suo amico Louis de Kergorlay: «Ci sono tre uomini con cui vivo un po’ tutti i giorni, e sono Pascal, Montesquieu e Rousseau» (lettera del 10 novembre 1836, in Guellec, *op. cit.*, p. 37). La sua vera originalità consiste nel fatto che non cerca di aggiornare i pretesi termini di correlazione culturali e antropologici di una forma di governo già conosciuta e definita, quanto invece di compiere uno studio direttamente sociologico, vale a dire studiare uno stato sociale indipendentemente da qualunque considerazione delle categorie politiche tradizionali.

32. Crawford B. Macpherson, *La Théorie politique de l’individualisme possessif: De Hobbes à Locke*, Gallimard, Paris 1971.

33. «Quando i privati cittadini della repubblica si stancano di partecipare alle assemblee pubbliche, perché vivono molto lontano oppure per l’attenzione che rivolgono ai loro affari privati [*private businesses*], e generalmente non sono più contenti del governo popolare, si riuniscono per formare un’aristocrazia.» (*De Corpore Politico*, Cap. 21, par. 6).

34. Su questo punto, vedi la critica mossa da Tocqueville al regime sociale della monarchia di Luglio (1830-1848), nei primi capitoli dei suoi *Souvenirs* (1851), oltre all’analisi dei rapporti tra dispotismo e «l’amore del guadagno e dei piaceri materiali» nella prefazione al primo volume de *La democrazia in America* e di *L’antico regime e la Rivoluzione*, e nella quarta parte del secondo volume de *La democrazia in America*.

35. Confronta in particolare la quarta parte, “Dell’influenza che esercitano le idee e i sentimenti democratici sulla società politica”.

36. Come diceva, ad esempio, in un dialogo fittizio una delle interlocutrici di un’operaia americana ribelle che voleva abbandonare il suo lavoro a causa dall’insopportabile disciplina imposta dalla direzione della sua fabbrica: «Penso che non esista un luogo dove ci siano così tanti vantaggi alla portata della classe di persone che lavora come quelli che ci sono qui;

dove ci sia altrettanta uguaglianza, così poche distinzioni aristocratiche, e così tanto spirito di solidarietà e fratellanza come si possono trovare in questa comunità. Una persona deve soltanto essere onesta, operosa e di saldi principi morali, per aver garantito il rispetto da parte delle altre persone buone e virtuose, anche se non ha nemmeno un dollaro». (Almira, “The Spirit of Discontent”, *The Lowell Offering*, serie 1, n° 4, luglio 1841 (p. 112) – si tratta della rivista della comunità delle operaie tessili della città di Lowell nel Massachusetts, disponibile all’indirizzo: www.cs.arizona.edu/patterns/...periodicals/lo_07_41.pdf). [Il volume in questione è una raccolta di “articoli originali scritti esclusivamente da donne impiegate attivamente nelle fabbriche”. NdT]

37. Di modo tale che «il pericolo della libertà moderna è che, assorbiti nel godimento della nostra indipendenza privata e nel perseguimento dei nostri interessi particolari, noi possiamo rinunciare troppo facilmente al nostro diritto a partecipare al potere politico.» Benjamin Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata alla libertà dei moderni* [1819], Editori Riuniti, Roma 1992.

38. Vedi un compendio della sua teoria nell’importante libro *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983 (Tr. it.: *Saggi sull’individualismo: una prospettiva antropologica sull’ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993). Indubbiamente le concezioni di Dumont non sono estranee al fatto che egli ha debuttato come antropologo specializzato nella civiltà indù (vedi il suo classico *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris 1966; Tr. it.: *Homo hierarchicus: il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991). Ora, le caste non giocano alcun ruolo in tutte le altre civiltà non occidentali, come ad esempio in quella cinese. Ciò implica che l’assenza di caste non può in alcun modo essere considerata come tipica, se non addirittura l’essenza, della modernità occidentale o, peggio ancora, della sua componente democratica.

39. Vedi Claude Lefort, “L’image du corps et le totalitarisme”, *L’invention démocratique*, Fayard, Paris 1981 (p. 159).

40. Ricordiamo inoltre che durante i grandi scioperi del 1995 contro il piano Juppé di riforma del sistema di sicurezza sociale, Lefort ha denunciato le rivendicazioni più «estreme» e ha sostenuto pubblicamente la segretaria generale della CFDT, Nicole Notat, favorevole alla riforma e che aveva chiesto agli scioperanti della SNCF (Ferrovie di Stato) di tornare al lavoro. Curioso atteggiamento da parte di un uomo che si è battuto tutta la vita contro la burocrazia sindacale e che ha finito con l’allinearsi a essa, per paura dell’«estremismo» o del «totalitarismo». Ma quando la democrazia viene ridotta a una «apertura» e all’indeterminazione ideologica, è evidente che la questione delle strutture politiche e organizzative diventa secondaria;

il risultato è che anche una struttura burocratica (e, di conseguenza, gerarchica e oligarchica) può essere qualificata come democratica, o ad ogni modo apparire come l'unica soluzione di fronte al «paleomarxismo» e allo «stalinismo» contro cui tuona Lefort, e a ragione, nel suo articolo “Les dogmes sont finis” (*Le Monde*, 4 gennaio 1996).

41. Pierre-André Taguieff, *Le nouveau national-populisme*, CNRS Editions, Paris 2012.

42. Si veda il nostro opuscolo, di certo non più ottimista, ma meno caricaturale: *Le mouvement grec pour la démocratie directe*, settembre-ottobre 2011.

43. Vedi l'articolo di Thomas Frank, “Occuper Wall Street, un mouvement tombé amoureux de lui-même – l'échec d'une contestation sans revendication”, *Monde diplomatique*, gennaio 2013, disponibile sul nostro sito.

44. Su questo argomento si veda l'eccellente critica che fa Martha Nussbaum a Judith Butler e Michel Foucault: “Le professeur de parodie”, *Raisons politiques*, n° 12, novembre 2003, in particolare le pagine 137-143, disponibile sul nostro sito [*l'edizione originale inglese è apparsa nella rivista The New Republic, febbraio 1999. NdI*]; oltre all'articolo di Gauchet, “Les droits de l'homme ne sont pas une politique”, *Le débat*, n° 3 luglio-agosto 1980, ripreso in Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris 2002.

45. Su questo argomento si veda il testo di Castoriadis “La démocratie comme procédure et comme régime” [1994], in *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 2007.

46. I malintesi a proposito dell'opera di Pierre Clastres sono, ormai da tempo, numerosissimi. Uno degli ultimi ad alimentarli è “l'antropologo anarchico” David Graeber che, in “La démocratie des interstices”, *Revue du MAUSS* 2/2005, n° 26 (p. 41-89) fa l'elogio delle “democrazie non occidentali” nella storia al fine di poter meglio decostruire quello che sarebbe un etnocentrismo colpevole. Le argomentazioni che vengono avanzate, di un'incredibile ingenuità, si basano tutte su una concezione della democrazia come “consenso”, e si capisce il successo di un simile postulato presso i militanti occidentali terrorizzati dal semplice fatto di evocare un progetto che non sia unanime. Al contrario, noi consideriamo la democrazia come il solo regime capace di accettare esplicitamente le sue divisioni e che ci lavora su o, altra faccia della stessa medaglia, di mettere in discussione la natura, il fondamento e il contenuto delle leggi. Vedi anche “La confusion occidentale”, *op. cit.*

Les justifications théoriques de l'oligarchie
tratto dall'opuscolo:

***Démocratie directe : principes, enjeux, perspectives –
Première partie : Contre l'oligarchie, ses fondements politiques,
sociaux et idéologiques, aprile 2013.***

**Lieux Communs è un collettivo politico indipendente che mira
a una auto-trasformazione radicale della società.**

www.collectiflieuxcommuns.fr



ISTRIXISTRIX@AUTOPRODUZIONI.NET

ISTRIXISTRIX.NOBLOGS.ORG

NESSUNA PROPRIETÀ

F.I.P. VIA S. OTTAVIO 20 – TORINO

APRILEDUEMILADICIOTTO

