libertaria

il piacere dell'utopia

Il futuro? Lo progettiamo riscoprendo l'utopia
di Pietro M. Toesca

Guerra e terrorismo: due volti di un business da brivido
di William Hartung e Michelle Ciarrocca, Adam Mayle e Alex Knott, Vito Altobello

Il fascino indiscreto del liberalismo
Nico Berti, Eduardo Colombo, Francesco Codello, Aldo Giannuli, Pietro Adamo, Luciano Lanza

Pio Turroni: la straordinaria vita di un muratore dell'anarchia
di Amedeo Bertolo

La servitù volontaria? Incredibile dimensione dell'essere
di Andrée May

luglio/settembre 2003 - euro 7,75

trimestrale - **anno 5 • numero 3**

Fabrizio De André "ma la divisa di un altro colore"

Dvd con libretto

Dvd

1. Faber, *documentario (di Bruno Bigoni e Romano Giuffrida) – 56' 44"*
2. La guerra di Piero *(canta Moni Ovadia) – 2' 48"*
3. Girotondo *(canta Lella Costa, accompagnata da Mauro Pagani, Nicola Ziliani, Antonio D'Alessandro e dal coro di voci bianche "Paolo Maggini") – 3' 26"*

Libretto

la redazione di "A" Contro la guerra, comunque
la redazione di "Senzapatria" Intervista a Fabrizio (1991)
Bruno Bigoni Diario di viaggio
Errico Malatesta Il nostro "no!" alla guerra
Marina Padovese Fuori la guerra dalla storia
Teresa Sarti Quel pomeriggio con Fabrizio
Mariano Brustio Due chitarre contro la guerra
Fabrizio De André Girotondo
Fabrizio De André La guerra di Piero
Scheda 1. Noi di Emergency
Scheda 2. Noi di "A"

Pagine 73

Dopo il dossier "Signora libertà, signorina anarchia" ed il Cd+libretto "ed avevamo gli occhi troppo belli", la redazione della rivista anarchica "A" propone il Dvd+libretto "ma la divisa di un altro colore". Il tema di fondo è l'antimilitarismo. Metà dell'utile andrà al Centro chirurgico di Emergency a Goderich (Sierra Leone). Si può acquistare nei punti-vendita Feltrinelli e Ricordi, ai banchetti di Emergency, in numerose librerie: consulta l'elenco sul nostro sito. Si può acquistare anche per corrispondenza, versando 20,00 € sul nostro c.c.p. oppure contrassegno (24,00 €) comunicandoci il proprio indirizzo. Sul nostro sito trovi tutte le info!

Editrice A • cas. post. 17120 • 20170 Milano • tel. 02 28 96 627 • fax 02 28 00 12 71 •
e-mail: arivista@tin.it • sito web: www.anarca-bolo.ch/a-rivista versamenti sul ccp 12552204

Collettivo redazionale

Pietro Adamo
Dario Bernardi
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Buncuga
Francesco Codello
Carlo Ghirardato
Fabio Iacopucci
Pietro Masiello
Claudio Neri
Lorenzo Pezzica
Ferro Piludu
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Ferro Piludu
Riccardo Falcinelli
Alessandra Renzi

Luciano Lanza
responsabile

libertaria

Collaboratori

Miguel Abensour
filosofo
Parigi, Francia

Fernando Ainsa
scrittore e saggista
Parigi, Francia

Pietro Barcellona
filosofo
Catania

Pino Cacucci
scrittore
Bologna

José Maria Carvalho Ferreira
sociologo
Lisbona, Portogallo

Antoni Castells
economista e storico
Barcellona, Spagna

Noam Chomsky
linguista e saggista politico
Boston, Usa

Fabio Ciaramelli
docente di filosofia
Napoli

John Clark
filosofo
New Orleans, Usa

Eduardo Colombo
psicoanalista e saggista
Parigi, Francia

Ronald Creagh
storico e sociologo
Montpellier, Francia

Robert D'Attilio
saggista
Boston, Usa

Marianne Enckell
Centro internazionale di ricerche sull'anarchismo
Losanna, Svizzera

Fabrizio Eva
geografo
Milano

Goffredo Fofi
giornalista e scrittore
Roma, Napoli

Mimmo Franzinelli
storico
Brescia

Jean-Jacques Gandini
avvocato
Montpellier, Francia

Pierandrea Gebbia
musicologo
Palermo
Londra,
Gran Bretagna

Aldo Giannuli
storico
Milano

José Ángel Gonzalez Sainz
scrittore e saggista
Venezia
Barcellona, Spagna

Franco La Cecla
antropologo
Palermo
Parigi, Francia

Jean-Jacques Lebel
pittore e saggista
Parigi, Francia

Mauro Macario
poeta e saggista
Levanto

Francisco Madrid Santos
tecnico pensionato
Valencia, Spagna

Sebastiano Maffettone
filosofo
Roma

Todd May
filosofo
Clemson, Stati Uniti

Serena Marcenò
cooperante internazionale
Palermo

Franco Melandri
operaio pensionato
Forlì

Sergio Onesti
avvocato
Milano

Angelo Quattrocchi
scrittore
Roma

Mario Rui Pinto
economista
Lisbona, Portogallo

Ruben Prieto
Comunidad del Sur
Uruguay

Rodrigo Andrea Rivas
economista
Milano

Nantas Salvalaggio
scrittore
Roma

Carlos Semprun Maura
giornalista e scrittore
Parigi, Francia

Pietro M. Toesca
filosofo
San Gimignano

Paulo Torres
insegnante
San Cristobal de las Casas
Chiapas, Messico

Giorgio Triani
sociologo
Parma

Luigi Veronelli
giornalista
Bergamo

Tullio Zampedri
architetto
Rovereto

Anno 5
numero 3
luglio / settembre
2003

Editrice A
piccola
cooperativa arl
sezione Libertaria
registrazione
al tribunale
di Milano n. 292
del 23/4/1999

Internet
www.libertaria.it

Redazione
Libertaria
via Rovetta, 27
20127 Milano
telefono e fax
0228040340
corrispondenza
Libertaria
casella postale 10667
20110 Milano
e-mail
libertaria@libertaria.it

Amministrazione
Libertaria
via Vettor Fausto, 3
00154 Roma
telefono 065123483
Libertaria
casella postale 9017
00167 Roma
e-mail
libertaria@libertaria.it

Abbonamento
a quattro numeri
Italia
euro 26,00
estero
euro 31,00
sostenitore
euro 52,00

Versamenti
ccp 53537007
intestato
a Editrice A
sezione Libertaria
casella
postale 9017
00167 Roma
rimesse bancarie
IntesaBci
c/c 037761/14
Abi 03069, Cab 05046
Roma, agenzia 6
intestato
a Editrice A
sezione Libertaria

Distribuzione
nelle librerie
Diest
Via Cavalcanti, 11
10132 Torino
telefono e fax
0118981164

Impaginazione
Ferro Piludu
Alessandra Renzi
e Carla Baffari

Stampa
Franco Ricci
Arti Grafiche
Via Bolgheri, 22/26
00148 Roma

ISSN 1128-9686

libertari

laboratorio

Progettiamo il futuro

di Pietro M. Toesca

Per ipotizzare percorsi alternativi alla riproduzione del dominio e per uscire dalla perdita di senso sociale bisogna leggere la storia all'incontrario. Il passato non è la premessa del presente, ma il luogo di criteri acquisiti. È la riscoperta e valorizzazione del pensiero utopico. Cioè quel formidabile strumento che permette di pensare un domani carico di significazione

pagina 23

diverso parere

Quell'oscuro oggetto del liberalismo

Un'esplorazione ai confini dell'anarchismo. Così si può definire questo diverso parere. Un confronto a più voci su democrazia, liberalismo e anarchia.

Un dibattito che nasce dall'esigenza, sempre presente, di coniugare il pensiero anarchico con la mutata realtà sociale, politica, economica

1 La politica? Problema insuperabile *di Nico Berti*

2 Io sono anarchico! *di Eduardo Colombo*

3 Un anarchismo a-storico *di Francesco Codello*

4 Una prima alternativa? La democrazia libertaria *di Aldo Giannuli*

5 Sull'identità anarchica *di Pietro Adamo*

6 Utopista dunque laico *di Luciano Lanza*

pagina 32

senza confini

Anarchist Studies: un miracolo inglese

di Ronald Creagh

Dai primi seminari negli anni Ottanta alla creazione del *Bulletin of Anarchist Research*, fino alla nascita, nei primi anni Novanta, di una delle più interessanti riviste libertarie della Gran Bretagna: *Anarchist Studies*

pagina 70

lavori in corso

La sfida della grande Europa

Lo spazio istituzionale del vecchio continente passa da quindici a venticinque stati. Nascerà un potere sovrannazionale capace di estendere il controllo. Una prospettiva tutt'altro che allettante. Ma ci sono anche possibilità nuove

pagina 4

piano sequenza

Metti l'intellettuale nel complesso militare-industriale

di William Hartung e Michelle Ciarrocca

Sotto la presidenza di George Bush la lobby che regola l'intreccio tra dipartimento della difesa e grandi industrie di armamenti diventa sempre più potente. Niente a che vedere con i pericoli denunciati più di quarant'anni fa da Eisenhower

pagina 6

Quando il terrorismo è un grande business

di Adam Mayle e Alex Knott

Si chiama Total Information Awareness il programma che dovrebbe «rivoluzionare le capacità di individuazione, classificazione e identificazione di terroristi stranieri». Ma il Tia non servirà solo per gli scopi ufficiali: sarà un

potente mezzo di controllo sociale. E un lucroso giro d'affari per società amiche di John Poindexter

pagina 11

La lobby della guerra informativa

di Vito Altobello

Da alcuni anni si è perfezionata una particolare fusione: quella tra dimensione civile e militare. Un modello che rappresenta la nuova forma del combattimento irregolare. Un'organizzazione politico-finanziaria-militare ereditata dalla lotta contro il comunismo

pagina 16

a 3/2003

personaggi

Pio Turroni muratore dell'anarchia

di Amedeo Bertolo

La vita di uno straordinario anarchico italiano. A 16 anni è già schedato dalla polizia. Dalla resistenza al fascismo, all'esilio, alla rivoluzione spagnola del 1936. Poi ancora l'esilio con fughe rocambolesche. Torna in Italia nel dicembre 1943. Fonda riviste, case editrici. Partecipa attivamente alla ricostruzione del movimento anarchico. Tiene contatti con gli anarchici sparsi in tutto il mondo

pagina 73

rifrazioni

La servitù volontaria? Un enigma con tanti interpreti

di Andrée May

Se la traduzione è una lettura, allora la critica è una lettura che traduce. A queste conclusioni arriva Andrée May nell'analizzare le diverse interpretazioni del *Discorso sulla servitù volontaria* di Êtienne de La Boétie. Un classico di quella riflessione che arriverà a dispiegarsi compiutamente con i pensatori considerati

fondatori del pensiero anarchico: Proudhon, Bakunin, Kropotkin. La Boétie è un protoanarchico, tuttora insuperato, nella sua analisi del servilismo come incredibile dimensione dell'essere

pagina 80

lanterna magica

libraria

Lo sguardo anarchico

di Goffredo Fofi

È il sottotitolo del libro di David Goodway, *Conversazioni con Colin Ward*, uno dei più interessanti autori anarchici contemporanei. Autore di una trentina di libri di cui quattro tradotti in italiano

pagina 94

anno 5 • n.3 • 2003 libertaria

LA SFIDA DELLA

Questo editoriale (*lavori in corso*) è dedicato alla «grande Europa». Quella dei venticinque. Di cui si parla da tempo su tutti i giornali. Quella che avrà una costituzione stilata da un personaggio squalificato (ma chi non lo è da quelle parti?) come Valéry Giscard d'Estaing. Stilata, lo sappiamo, è un eufemismo, ma atteniamoci a questa dizione di comodo. E dovendo analizzare in modo spregiudicato questo allargamento è indispensabile capire i problemi che si creeranno. Soppesare la contrapposizione politica (reale? fittizia?) fra Europa e Stati Uniti, gli squilibri economici fra paesi dell'est europeo e quelli dell'ovest. Sì, perché Malta e Cipro (i paesi del sud) contano meno del due di picche. Insomma, un editoriale serio, approfondito (pur nei limiti di due pagine) che avrebbe evidenziato i temi sociali, politici, economici del nascente superstato europeo. Nella discussione ogni redattore ha precisato i suoi punti di vista e l'«analisi» è stata messa a fuoco. I punti su cui fermare l'attenzione non sono bruscolini. Facciamo qualche esempio: Europa come contropotere degli Stati Uniti, progressiva cessione di sovranità nazionale per attribuirla a quella sovrannazionale, rilevanza del mercato allargato interno della grande Europa, confronto euro con dollaro, una regionalizzazione della globalizzazione. E tante altre questioni ancora. Insomma, una panoramica del tutto soddisfacente: basta mettere nero su bianco e l'articolo è cosa fatta, quando a un tratto un redattore, seduto in un angolo della stanza, comincia a cantare sottovoce: «Chiedo scusa se parlo di Maria/.../Quando dico «parlare di Maria»/voglio dire di una cosa che conosco bene/certamente non è un tema appassionante/in un mondo così pieno di tensione/certamente siam vicini alla pazzia/ma è più giusto che io parli di Maria/la libertà, Maria la rivoluzione, Maria il Vietnam, la Cambogia/Maria la realtà/Non è facile parlare di Maria/ ci son troppe cose che sembrano più importanti...». Fragorosa risata. Il messaggio della canzone di Giorgio Gaber è chiarissimo. La grande Europa che interessa da vicino i libertari è un'altra. Comprendere e valutare i rapporti di forza che si svilupperanno in questa nuova area politica è ovviamente fondamentale. Capire le dinamiche economiche che si produrranno in questo spazio è altrettanto rilevante, ma ci sono aspetti che riguardano ancor più da vicino chi si muove per «un mondo diverso».

Lo spazio istituzionale del vecchio continente passa da quindici a venticinque stati. Nascerà un potere sovrannazionale capace di estendere il controllo. Una prospettiva

Questa federazione di stati e i suoi organismi istituzionali quali spazi lasciano alle comunità? E cioè la sovrannazionalità accresce o diminuisce il controllo sociale? Oppure come è, purtroppo, prevedibile assisteremo a un effetto moltiplicativo? Al controllo statale si sommerà quello degli

GRANDE EUROPA

tutt'altro che allettante per chi vuole un mondo senza stati e senza dominio. Ma ci sono anche possibilità nuove. Da non sottovalutare. E, soprattutto, da utilizzare

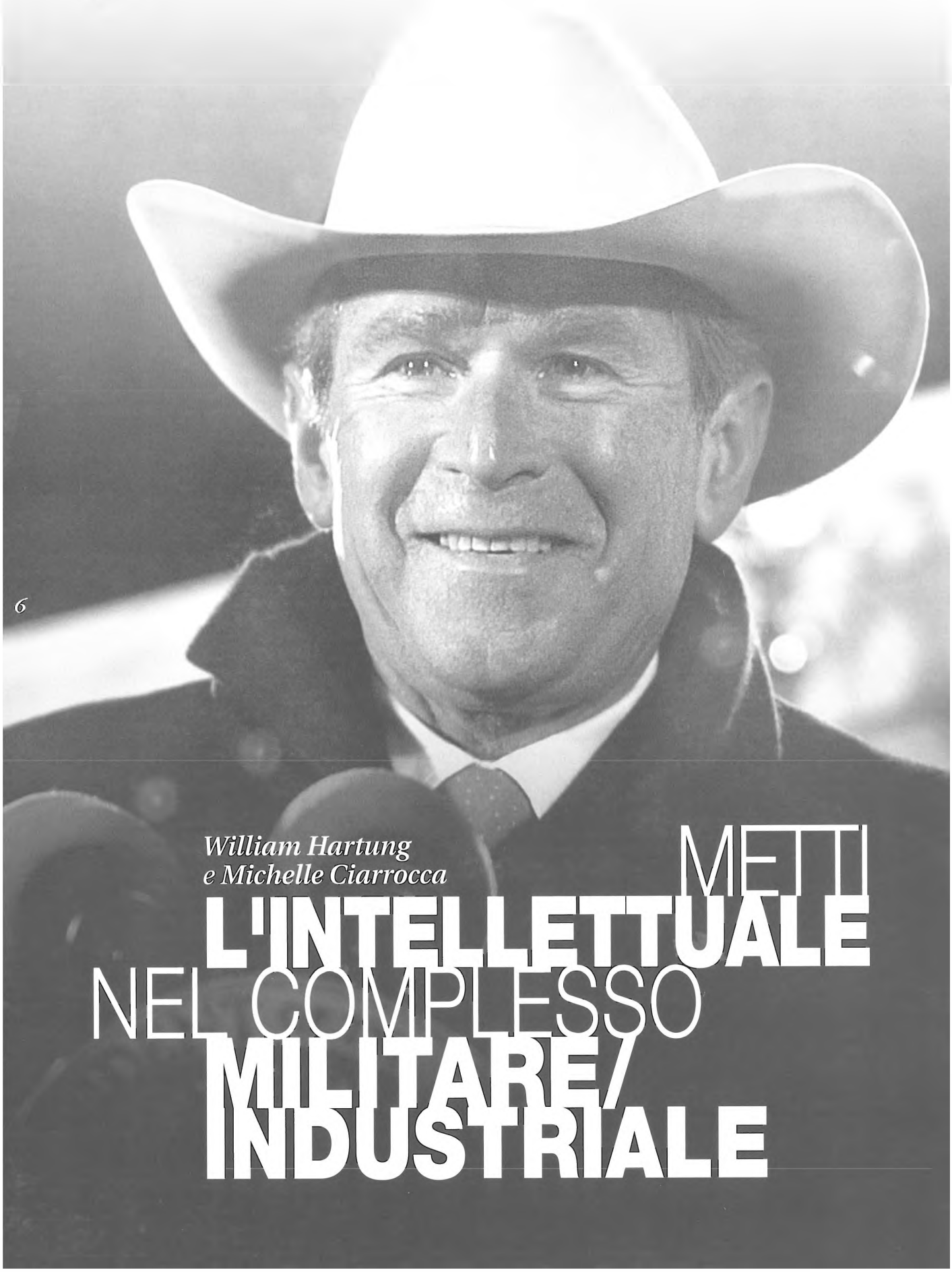
organismi europei. Alle polizie nazionali si affiancherà una nuova polizia europea? L'ipotesi è già sul tavolo da tempo e gli «esperti» ci stanno lavorando seriamente. Per fortuna esistono problemi di rivalità, ma è quasi certo che un accordo verrà trovato. Insomma, un compromesso darà vita a un superorganismo di sorveglianza. Verrà presentato come strumento di lotta al crimine, ma avrà anche il compito di vigilare sul «quieto sonno dei potenti». Per mettere a tacere i «disturbatori».

Bastano questi pochi accenni per non vedere di buon occhio la SuperEuropa. Però... Eh sì, c'è sempre, per fortuna, un però. Di fatto si aprono anche maggiori spazi di circolazione e di contatto. Vengono facilitati non solo i percorsi delle merci e degli scambi finanziari, ma anche i percorsi e gli scambi fra persone. C'è uno spazio più ampio per costruire l'alternativa, per sviluppare aggregazioni transnazionali. Non è una cosa da poco. Soprattutto non è da sottovalutare. L'azione istituzionale crea suo malgrado lo spazio sociale per l'azione antistituzionale. Fenomeno che dalla fisica si trasferisce al campo della politica alternativa.

Qui si apre una sfida da raccogliere fino in fondo. Il confronto sulle condizioni di lavoro e sulla qualità della vita possono assumere, nel nuovo ambito allargato, una valenza più dirompente. Volendolo (e bisogna volerlo), esperienze diverse diventeranno patrimonio comune. Cioè arricchiranno le conoscenze, dando strumenti nuovi. Non si deve lasciare l'iniziativa ai signori della politica istituzionale e nemmeno rincorrerli nelle loro scadenze, nei loro incontri che affascinano mass media e «contestatori a rimorchio». Certo, sappiamo fin troppo bene che l'unico internazionalismo funzionante è quello dei potenti (siano essi capi di stato o presidenti di grandi corporation), ma la grande Europa apre di fatto la possibilità di sfruttare il nuovo spazio politico per creare un nuovo spazio sociale. All'Europa degli stati si può (si deve) contrapporre lo spazio delle comunità. E anche di una nuova erranza infraeuropea. Sì, rimescolare le carte crea ostacoli a chi esercita il controllo sociale. Ed è su questo piano che i progetti istituzionali possono incepparsi, possono perdere pregnanza.

È chiaro che si tratta di una sfida difficile, ma chi l'ha detto che lavorare per un mondo diverso sia una cosa facile?

anno 5 • n.3 • 2003 libertaria



William Hartung
e Michelle Ciarrocca

METTI L'INTELLETTUALE NEL COMPLESSO MILITARE/INDUSTRIALE

Sotto la presidenza di George Bush l'intreccio tra dipartimento della difesa e grandi industrie che producono armamenti diventa sempre più rilevante. Con una variante rispetto ai pericoli denunciati più di quarant'anni fa dall'allora presidente Dwight Eisenhower: la presenza massiccia di comitati di esperti passati dal settore privato all'area governativa. Non solo esperti di tecnologia, ma ideologi della dottrina del militarismo aggressivo. Ecco, su questa potente lobby, la documentata analisi di William Hartung, direttore, e di Michelle Ciarrocca, senior research associate, del World Policy Insitute's Arms Trade Resource Center

La tesi di una strategia militare aggressiva e tesa all'attacco preventivo, che oggi è alla base della politica degli Stati Uniti, è stata elaborata negli anni Novanta da una rete di commissioni di esperti di tendenze conservatrici con il sostegno delle grandi corporation. Tutti gli aspetti più significativi della strategia dell'amministrazione di George Bush junior rispetto alla sicurezza nazionale (dalla dottrina dell'attacco preventivo e del «cambio di regime» in Iraq all'atteggiamento aggressivo in campo nucleare con l'impegno a dispiegare un sistema di difesa missilistica nel tipico stile delle guerre stellari) sono stati elaborati e perfezionati prima che Bush diventasse presidente, in certi pensatoi conservatori sostenuti e foraggiati dalle grandi imprese private, come il Center for Security Policy, il National Institute for Public Policy e il Project for a New American Century.
La politica estera e militare degli Usa è oggi guidata da ideologi faziosi già presenti in questi organismi, insieme a trentadue alti esponenti dell'amministrazione Bush che in precedenza erano dirigenti, consulenti o azionisti delle principali aziende fornitrici della difesa. La lobby degli armamenti esercita un'influenza sugli orientamenti politici ancora più forte rispetto ai tempi di Dwight Eisenhower, che più di quarant'anni fa aveva segnalato i rischi del complesso militare-industriale.

MERCANTI DI GUERRA

La teoria che giustifica la guerra di Bush all'Iraq è esposta in un documento della sua amministrazione del settembre 2002 e riguarda la strategia per la «sicurezza nazionale»: «Anche se gli Stati Uniti si adopereranno costantemente per guadagnarsi il sostegno della comunità internazionale», si legge in questo documento, «non esiteremo ad agire da soli, se necessario, per far valere il nostro diritto all'autodifesa, intervenendo preventivamente contro tali terroristi, per evitare che rechino danni al nostro popolo e al nostro paese».
La dottrina dell'intervento preventivo è ormai la giustificazione logica dichiarata per scendere in guerra contro l'Iraq nonostante il fatto che Saddam Hussein e l'Iraq non rappresentino una minaccia immediata per gli Stati Uniti e i loro alleati. Il nome dato a questa dottrina è peraltro inesatto: un intervento preventivo fa pensare a una nazione che attacca per prima quando è esposta a un'aggressione. Ma la dottrina Bush è molto più flessibile, e sottintende che un attacco degli Usa è giustificato quando una nazione o un'organizzazione possa rappresentare una minaccia in un futuro vago e indefinito.
La strategia della «guerra preventiva» espressa dalla politica sulla sicurezza di Bush si ritrova nel *Progetto per un nuovo secolo americano* (*Project for a New American Century, Pnac*), i cui membri da più di dieci anni auspicano un metodo del genere. Nella corsa alle elezioni presidenziali del 2000, il *Pnac* aveva pubblicato una relazione dal titolo *Ricostruire la difesa americana*, che è stata ricopiata in gran parte, fino a comprendere alcuni termini chiave originali, come «cambio di regime», nei documenti di strategia militare elaborati dal Pentagono sotto la guida di Bush e Donald Rumsfeld.
Il *Pnac* era stato fondato nel 1977 ed è diretto da William Kristol, redattore del *Weekly Standard*, da Robert Kagan, socio anziano del Carnegie Endowment for International Peace, collaboratore del *Weekly Standard* ed editorialista della *Washington Post*, e da Bruce Jackson, per molto tempo manager della Lockheed Martin, che ora ha lasciato per dedicarsi a tempo pieno alla politica militare. Il progetto, nella dichiarazione di principio, ricorda «il successo dell'amministrazione Reagan» e sollecita un ritorno a una «struttura militare che sia forte e pronta ad affrontare tanto le sfide presenti quanto quelle future». Il

documento costitutivo del *Pnac* è stato sottoscritto da Paul Wolfowitz, Dick Cheney, Rumsfeld e molti altri che sono arrivati a porsi come protagonisti nella squadra per la sicurezza nazionale di Bush. La Lockheed Martin, fornitrice della difesa, ha di recente assunto il vicedirettore del *Pnac* e principale autore del rapporto, Thomas Donnelly.

ARMI NUCLEARI: QUI PER RESTARE

Vent'anni fa il presidente Ronald Reagan rendeva noto il suo piano di guerre stellari, con l'intenzione di rendere «impotenti e obsolete» le armi nucleari. Oggi le notizie che provengono da un rapporto del Pentagono sull'argomento fanno intendere che le armi nucleari ci sono ancora e ci

Coppia di denari. Il vicepresidente Usa Dick Cheney con la moglie Lynne, consigliere d'amministrazione della Lockeed dal 1994 al gennaio 2001

resteranno. Se le indicazioni dell'amministrazione Bush a riguardo diventeranno operative, lo scopo dichiarato delle armi nucleari degli Usa non sarà più quello di deterrente e di estrema risorsa in caso di conflitto, ma di strumento fondamentale e utilizzabile dell'arsenale antiterroristico americano. Le origini di questa decisa svolta nella politica nucleare si possono ritrovare in alcune di quelle commissioni di esperti di destra già citate, come il National Institute for Public Policy (Nipp), il cui rapporto pubblicato nel gennaio 2001, *Premesse logiche ed esigenze delle forze nucleari e del controllo degli armamenti negli Stati Uniti,* è servito da modello per il documento di revisione della politica nucleare dell'amministrazione Bush. Fra i due documenti esistono molti paralleli. Entrambi consigliano lo sviluppo di una nuova generazione di armi nucleari «utilizzabili» di potenza inferiore, di ampliare la «hit list» nucleare degli Stati Uniti e di aumentare il numero di possibili scenari che prevedono l'impiego di armi nucleari.
Tre esponenti del gruppo di studio che ha prodotto il rapporto del Nipp sono oggi nell'amministrazione Bush: due sono membri del Consiglio per la sicurezza nazionale, Stephen Hadley e Robert Joseph, e il terzo è Stephen Cambone, assistente speciale del segretario alla difesa. Il direttore del Nipp, Keth Payne, noto soprattutto per il suo vergognoso saggio del 1980 sulla guerra nucleare, *Victory is Possible,* è stato messo a capo di una commissione consultiva del Pentagono che si occupa del concetto di deterrenza e che collabora al lavoro di revisione delle strategie nucleari.
Il Nipp ha stretti legami con l'industria delle armi nucleari. Il suo comitato consultivo comprende Kathleen Bailey, che per sei anni ha lavorato come analista nel laboratorio di armi nucleari Lawrence Livermore, Charles Kupperman, vicepresidente ai programmi di difesa missilistica della Lockheed Martin, e Robert Barker, per trent'anni alla Lawrence Livermore.

DIFESA MISSILISTICA: TRUCCO O REALTÀ?

Lo scorso dicembre Bush ha fatto sua una delle priorità degli ideologi di destra e delle lobby degli armamenti: il dispiegamento di un sistema di difesa missilistica entro il 2004. Bush ha annunciato questa decisione anche se il sistema di difesa missilistica al suolo aveva fallito il test più recente e nonostante le conclusioni cui era arrivato nel 2002 il controspionaggio nazionale.
Il documento arriva a concludere: «Il territorio degli Stati Uniti è attaccabile con maggiori probabilità» con armi di distruzione di massa da parte di paesi o gruppi terroristici servendosi di «navi, camion, aerei o altri mezzi» e non con missili balistici a lungo raggio. I sistemi utilizzati sfuggirebbero alle difese missilistiche, rendendo inutili i pesanti investimenti proposti per dispiegare i mezzi adatti alle guerre stellari.
In prima linea, nella lobby della difesa missilistica troviamo il Center for Security Policy (Centro per la politica di sicurezza, Csp), un gruppo di pressione finanziato da privati, che hanno sempre avuto almeno otto funzionari della difesa nel suo comitato consultivo. Un sesto delle entrate del Centro proviene direttamente da società private fornitrici della difesa.
Il Csp vanta non meno di ventidue ex membri della commissione consultiva o stretti collaboratori dell'amministrazione Bush. Fra quelli in po-

sizioni importanti ci sono il suo ex presidente del consiglio Douglas Feith, oggi sottosegretario alla difesa, l'ispettore del Pentagono Dov Zakheim, il presidente del Defence Policy Board Richard Perle, vecchio amico e finanziatore del segretario alla difesa Rumsfeld.

DIPARTIMENTO DELLA DIFESA SPA

Nell'amministrazione Bush gli «infiltrati» non sono solo gli intellettuali e gli esperti sostenuti e foraggiati dall'industria privata. Il team che si occupa della difesa nazionale è pieno di ex dirigenti, di consulenti e azionisti di aziende fornitrici della difesa. La principale di queste è la Lockheed Martin, ed è anche quella che più di tutte intrattiene strette relazioni con l'amministrazione Bush: otto dei politici del suo team avevano legami diretti o indiretti con questa azienda prima di entrare nei ranghi del governo. Lynne Cheney, moglie del vicepresidente Dick Cheney, è stata nel consiglio d'amministrazione della Lockheed dal 1994 fino al gennaio 2001, accumulando più di mezzo miliardo di dollari di compensi. L'ex responsabile operativo della Lockheed, Peter Teets, è oggi sottosegretario all'aeronautica e direttore del National Reconaissance Office, ruolo per il quale gli competono decisioni su tutti gli acquisti, dai satelliti d'intercettamento agli elementi spaziali della difesa missilistica.
La Northrop Grumman, oggi terza per importanza tra le aziende fornitrici della difesa, grazie all'acquisizione della Trw e della Newport News Shipbuilding, segue da vicino la Lockheed, con sette tra ex dirigenti, consulenti e azionisti presenti nell'amministrazione Bush. Il legame principale della Northrop è rappresentato dal segretario dell'aeronautica militare, James Roche, già vicepresidente della società. L'influenza della Northrop nell'aeronautica è rafforzata dalla presenza del vicesegretario alle installazioni, ambiente e logistica, Nelson Gibbs, che era stato ispettore della società tra il 1991 e il 1999. Il vicesegretario alla difesa Paul Wolfowitz, l'ispettore del Pentagono Dov Zakheim e il sottosegretario alla difesa Douglas Feith avevano contratti di consulenza o avevano fatto parte del consiglio di amministrazione della Northrop prima di entrare nei ranghi governativi. Si possono poi citare il segretario della marina militare Gordon England, ex vicepresidente della General Dynamics, il vicesegretario di stato Richard Armitage, già membro del consiglio d'amministrazione della Raytheon e consulente della Boeing, e il primo consigliere del presidente, Karl Rove, proprietario di azioni della Boeing per una somma tra i 100 mila e i 250 mila dollari, secondo la sua dichiarazione dei redditi.

MAIALI AL TROGOLO

La cosa che più interessa a questi ideologi e all'industria degli armamenti è l'aumento della spesa militare. In questo senso il loro successo è stato straordinario. Nei due anni della presidenza Bush, la sua amministrazione ha proposto spese militari per più di 150 miliardi di dollari, in gran parte approvate dal Congresso senza tante discussioni. La spesa per la difesa nazionale si avvicina ai 400 miliardi di dollari per il 2003, mentre era di 329 miliardi all'ascesa alla carica di Bush.
Oltre ai rapidi aumenti della spesa annua, il Congresso ha approvato un budget di 30 miliardi per spese di emergenza e integrative per il Pentagono, dopo l'11 settembre. Altri fondi integrativi sono finiti nelle casse del dipartimento di stato per l'assistenza militare agli alleati e agli stati che so-

Affari pilotati. Ken Kresa, direttore generale della Northrop Grumman. Ex dirigenti della Northrop sono ai vertici dell'amministrazione Bush

stengono la guerra al terrorismo, oltre che alle varie agenzie scelte per fare parte del dipartimento per la difesa della patria.
Tra le commesse per armi supertecnologiche già messe in mostra in Afghanistan possiamo citare il Joint Direct Attak Munition (Jdam) prodotto dalla Boeing, il missile Tomahawk della Raytheon e un velivolo radiocomandato della Northrop Gunman che costa 10 milioni di dollari a esemplare e che è stato battezzato Global Hawk. Il bilancio di spesa del 2003 destina circa 3,2 miliardi per l'acquisto di sistemi di questo tipo.
Nonostante negli ultimi due anni siano circolate chiacchiere su un «salto generazionale» nell'approvvigionamento di armi, le aziende fornitrici della difesa continueranno a fare i soldi anche

con armi alquanto vecchie. Il bilancio 2003 destina 17 miliardi di dollari a rottami della guerra fredda di cui Rumsfeld diceva di volersi sbarazzare. Tra queste armi ci sono:

- il Raptor F-22 dell'Us Air Force (capi commessa: Lockheed Martin, Boeing e Pratt and Whitney Division della United Technologies; budget 2003: 4,7 miliardi di dollari);
- il caccia F-18 E/F della Us Navy (Boeing, General Electric e Northrop Grumman, 3,3 miliardi);
- Joint Strike Fighter/F-35 (Lockheed Martin e Northrop Grumman, 3,5 miliardi);
- il V-22 Osprey (Boeing Vertol e Bell Helicopter Division della Textron, 1,2 miliardi);
- il DDG-51 destroyer (Bath Iron Works e Ingalls Shipbuilding Division della Northrop Grumman, 2,4 miliardi);
- il sommergibile d'assalto classe Virginia (Electric Boat Division della General Dynamics e Newport News Shipbuilding Division della Northrop Grumman, 2,2 miliardi).

Politica e lobby. I produttori di armi esercitano sul governo un'influenza più forte rispetto ai tempi di Dwight Eisenhower che segnalò i rischi del complesso militare-industriale

Il cardine della dottrina nucleare di Bush, la «Nuova Triade» di sistemi d'attacco a lungo raggio, di difese missilistiche e di un complesso di armamenti nucleari rivalorizzati, nei prossimi cinque anni comporterà una spesa di almeno 33 miliardi di dollari in più rispetto alle cifre previste ai tempi di Bill Clinton. La spesa per la difesa missilistica nel 2003 aumenterà di 8 miliardi, mentre il costo per mettere in campo un sistema di difesa missilistica a più ordini potrebbe raggiungere senza difficoltà i 200 miliardi nel corso del decennio a venire, e così fornendo commesse a ripetizione per Lockheed Martin, Boeing, Raytheon e Northrop Grumman.

Anche la spesa per la voce del bilancio che si riferisce alla sicurezza interna è aumentata in modo spettacolare, passando da 19,5 miliardi nel 2001 a 37,7 nel 2003, assicurando così un'altra fonte di guadagni per le grandi aziende fornitrici della difesa.

Lockheed Martin, Boeing, Raytheon, Northrop Grumman e General Dynamics hanno tutte adeguato le proprie strategie commerciali dando nuova forma ai propri prodotti per adattarli alla sicurezza interna. La Northrop Grumman e la Lockheed Martin hanno avuto una commessa a lungo termine di vari miliardi di dollari per rafforzare la guardia costiera, mentre la General Dynamics ha spuntato un ordine di 611 milioni di dollari per modernizzare un sistema di telecomunicazioni per la ricerca e il salvataggio vecchio ormai di trent'anni. La Boeing sta studiando come i propri sensori, realizzati per l'individuazione di missili nemici, possano essere utilizzati per localizzare e identificare aerei dirottati. La Lockheed è impegnata ad adattare simulatori militari per addestrare le squadre d'intervento d'emergenza locali. La Raytheon sta per presentare i dispositivi manuali per l'immagine a infrarossi, realizzati per uso militare, come utili strumenti per i vigili del fuoco nella ricerca di persone in edifici crollati.

Una disposizione dell'Homeland Security Act impone agli enti pubblici di assegnare il 23 per cento delle proprie commesse a piccole imprese e queste si uniscono con entusiasmo ai colossi industriali proponendo al governo soluzioni a tecnologia avanzata.

Per esempio la Air Structures propone cupole in Pvc rinforzato per le comunità in quarantena in seguito a un possibile attentato bioterroristico; la Visionics studia tecnologie per l'identificazione del volto; la PointSource Technologies sta sviluppando un sensore che individua gli agenti biologici nell'aria e nell'acqua.

Per il momento il complesso militare-industriale-intellettuale è in una fase ascendente.

Sfruttando la paura diffusa dopo l'11 settembre, senza badare ai limiti di spesa imposti praticamente a tutte le altre voci del bilancio federale, la connessione ideologia-industria privata guida gli Stati Uniti nella guerra in Iraq e li spinge a prendere un atteggiamento costantemente aggressivo e bellicoso che nel contempo ridurrà tutti gli altri programmi federali e renderà il mondo un posto molto più denso di pericoli.

traduzione di
Guido Lagomarsino

QUANDO IL TERRORISMO E UN GRANDE BUSINESS

di Adam Mayle e Alex Knott

Si chiama Total Information Awareness il programma che dovrebbe «rivoluzionare le capacità di individuazione, classificazione e identificazione di terroristi stranieri». Una ricerca avviata già prima degli attentati dell'11 settembre 2001, ma che adesso è in una fase di accelerazione vista la sequenza di attentati dopo le guerre in Afghanistan e in Iraq. Ma il Tia non servirà solo per gli scopi ufficiali: sarà un potente mezzo di controllo sociale. Che nel frattempo sta creando un lucroso giro d'affari per società amiche di John Poindexter, il discusso capo del consiglio per la sicurezza nazionale sotto la presidenza di Ronald Reagan. Poindexter nel 1990 aveva subìto cinque incriminazioni per il suo ruolo nell'affare Iran-Contra. Condanne deru-bricate perché nel 1991 aveva ottenuto l'immunità. Tanto che nel 2002 ha riottenuto un posto al governo, in qualità di direttore dell'Information Awareness Service. E di Tia sentiremo ancora molto parlare, per il momento ecco la ricostruzione dell'intera vicenda fatta da Adam Mayle e Alex Knott, collaboratori del Center for Public Integrity

Il sistema Total Information Awareness, il discusso piano di ricerca del Pentagono che punta a raccogliere e ad analizzare una vasta gamma di informazioni sugli abitanti degli Stati Uniti, ha coinvolto almeno otto imprese private. L'ente del dipartimento della difesa che sovrintende al progetto ha, dal 1997, aggiudicato appalti per una spesa di 88 milioni di dollari.

Questo ente si chiama Darpa (Defense Advanced Research Project Agency) e, per portare avanti il progetto Tia (Total Information Awareness) ha assegnato tredici commesse alla Booz Allen & Hamilton, per un importo di oltre 27 milioni di dollari. Altre nove commesse sono andate alla Schafer Corporation, per 15 milioni, mentre altre importanti aziende coinvolte nel progetto Tia sono Srs Technologies, Adroit Systems, Caci Dynamic Systems, Syntek Technologies e Asi Systems International.

La prima proposta di un sistema Tia era arrivata da un dipendente di un'azienda privata, John Poindexter, che seguiva i progetti del Darpa per conto della Syntek, una società di servizi tecnici e ingegneristici con sede ad Arlington, in Virginia. La proposta era stata fatta poco prima degli attentati dell'11 settembre 2001. Poindexter era stato il capo del consiglio per la sicurezza nazionale sotto la presidenza di Ronald Reagan, nel 1990 aveva subìto cinque incriminazioni per il ruolo che aveva svolto nell'affare Iran-Contra. Le condanne gli erano state derubricate nel 1991 perché, in seguito alla sua testimonianza davanti alla commissione d'indagine del Congresso, aveva ottenuto l'immunità. Il 14 gennaio 2002 aveva riottenuto un posto al governo, in qualità di direttore dello Iao (Information Awareness Service).

Il progetto Tia si basa sostanzialmente sul settore privato. Cinque delle otto aziende individuate dallo Iao sono impegnate nella valutazione delle future commesse. Grey Burkhart, uno dei soci della Booz Allen & Hamilton, si autodefinisce, nel suo curriculum, assistant project manager per l'attuazione del sistema Tia. Lo stesso termine Total Information Awareness vanta origini private, e ne ha richiesto l'esclusiva, come titolare del marchio commerciale, una ditta di informatica di Pollesville, nel Maryland, la Visual Analytics, anch'essa fornitrice per il Darpa.

A ciò si aggiunga che almeno 24 università hanno ricevuto quasi 10 milioni di dollari, negli ultimi cinque anni, per sviluppare ricerche legate al progetto Tia. Le maggiori sovvenzioni sono andate alla Cornell University, alla Columbia University e alla University of California, Berkeley, e riguardavano i programmi di traduzione, di rilevamento, estrazione e analisi translinguistiche.

«Darpa non fa ricerca direttamente», afferma Jan Walker, la portavoce dell'ente, che spiega anche di non pretendere nemmeno che le aziende private coinvolte nel progetto utilizzino le ricerche a esclusivo beneficio del Darpa: «Il governo ha un vantaggio se ci sono applicazioni commerciali, perché i costi sono più contenuti». Le eventuali limitazioni all'impiego commerciale sono negoziate «caso per caso», conferma la Walker, che aggiunge: «Molte delle cose che fa il Darpa hanno applicazioni commerciali».

Da Reagan a Bush. John Poindexter, attuale responsabile del sistema Total Information Awareness per

Il Darpa impiega 240 persone e gestisce un budget intorno ai 2 miliardi di dollari. Affida molto all'esterno, a fornitori privati. Alcuni forniscono «assistenza tecnica per l'ingegneria dei sistemi», gestendo le attività e presentando il programma al Congresso, alle gerarchie del dipartimento della difesa e ai servizi militari. I progetti in genere vedono impegnate dalle cinque alle dieci aziende, con bilanci di spesa che vanno dai 10 ai 40 milioni di dollari. Il sito del Darpa fa notare come i migliori responsabili di programmi (i dipendenti dell'ente che sovrintendono all'attività delle ditte appaltatrici) «hanno sempre e testardamente proceduto a ruota libera per raggiungere gli obiettivi».

individuare terroristi stranieri, è stato capo della sicurezza nazionale Usa sotto la presidenza di Ronald Reagan

IL CONTROLLORE NON CONTROLLA

Il Congresso, che avrebbe funzioni di controllo e vigilanza sull'attività dell'esecutivo e delle forze armate, non ha tenuto nemmeno una sola udienza sulla Tia. Fonti di Washington lasciano intendere che i parlamentari ne sanno ben poco. In una lettera del 22 novembre 2002 il senatore repubblicano dello Iowa, Charles E. Grassley, chiedeva all'ispettore generale del dipartimento della difesa di «svolgere una verifica completa e approfondita del programma Tia». Rilevando come le informazioni disponibili al riguardo fossero insufficienti, Grassley scriveva che i commenti della difesa sul Darpa «fornivano poche risposte , ma in compenso sollevavano molti interrogativi». Grassley poneva domande sui parametri e l'autonomia del programma Tia, su come mai fosse stato scelto Poindexter per dirigerlo e su quali tutele fossero state attivate per impedire la violazione delle libertà civili.
Il dipartimento della difesa non ha avviato nessuna indagine. «Ci stanno pensando», ha detto Susan Hansen, portavoce di quel dicastero, «ma non ho nessuna notizia di una decisione definitiva sulla situazione». Dianne Feinstein, senatrice democratica della California, ha dichiarato di stare studiando l'introduzione di leggi contro i rischi di violazione della privacy posti dal progetto Tia.
Anche se il Congresso è pochissimo informato sul progetto, la spesa complessiva per i programmi Tia è in aumento e quasi triplicherà tra l'esercizio 2001 e il 2033, passando da 43 milioni di dollari a 110 milioni. Se si considerano i bilanci di spesa ai quali è stato tolto il vincolo della segretezza dal Darpa, il budget di alcuni progetti, già in essere nel 1996, ha avuto un'impennata analoga adesso che esiste ufficialmente un apposito ufficio Tia. Per esempio, un progetto denominato *Giochi di guerra in un ambiente asimmetrico* aveva un budget di 6,8 milioni nel 2001 e nel 2003 è arrivato a 18,5 milioni.

IDENTIFICAZIONE DEI TERRORISTI

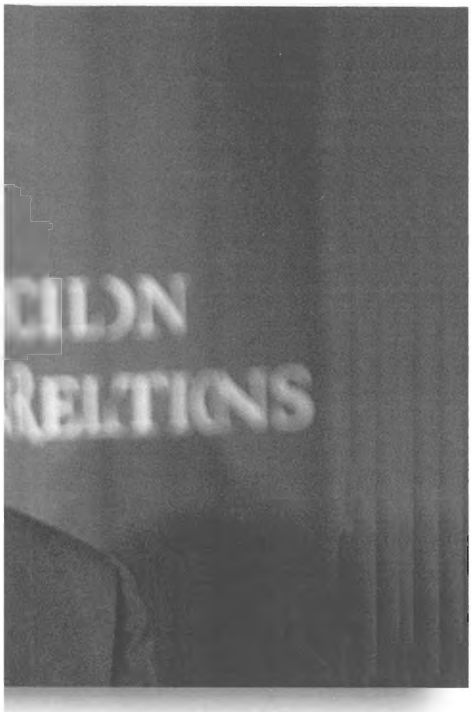
L'obiettivo dichiarato del sistema Tia, a partire dal 2002, è di «rivoluzionare le capacità di individuazione, classificazione e identificazione di terroristi stranieri (e di decifrarne i piani) e quindi fare in modo che gli Stati Uniti agiscano tempestivamente per prevenire e sconfiggere le attività terroristiche». A tale fine, il programma cerca di mettere insieme informazioni di vario genere (finanziarie, sull'istruzione, i viaggi, la sanità, la veterinaria, i trasporti, il catasto e le transazioni immobiliari) oltre ai dati sull'identificazione somatica, le impronte digitali e di altro genere, inserendo il tutto in capaci database.
Il sistema Tia sfrutta abbondantemente altri progetti di ricerca Darpa già avviati molto prima dell'11 settembre. Per esempio il progetto Genoa, per un programma informatico studiato per analizzare dati e distribuirli con la massima rapidità, oltre a elaborare piani basati sulle analisi effettuate, era stato avviato prima del 1997 ed è stato ultimato nel 2002. La Defense Intelligence Agency ha deciso di utilizzarlo. Un secondo progetto Genoa è attualmente in corso presso il Darpa.
Una delle aziende appaltatrici del progetto Genoa era la Syntek, che ha fornito consulenze «specialistiche tecniche e programmatiche» per più di tre anni. Secondo il curriculum visibile sulla home page del sito dell'Information Awareness Office (l'ufficio preposto al sistema Tia) fino allo scorso novembre, quando è stato tolto insieme ai curricula di altri membri dell'Iao, Poindexter era entrato alla Syntek nel 1996. Il primo riferimento documentabile del coinvolgimento della Syntek nel progetto Genoa indica che questa ditta aveva cominciato a lavorare per il Darpa dalla metà del 1996. Dal 1997 il Darpa ha affidato alla Syntek nove commesse, per una spesa complessiva di 1,18 milioni di dollari. Poindexter aveva lavorato per il progetto Genoa, tramite la Syntek, per tutto il 2001, prima di rientrare nei ranghi del dipartimento della difesa co-

me direttore dell'Information Awareness Office.
Secondo alcuni documenti finanziari, prima di arrivare al Darpa, Poindexter riceveva uno stipendio di 147.182 dollari all'anno dalla Syntek. Collaborando da vicino con il Darpa, contribuì a sviluppare il progetto Genoa, che oggi fa parte del sistema Tia. Sotto la direzione di Poindexter, lo Iao continuerà a servirsi della Syntek come fornitrice per il Tia. Lo stesso Poindexter riferisce di avere ricevuto emolumenti per consulenze offerte al governo per la Syntek.
Un mese dopo che Poindexter era entrato nel consiglio di amministrazione della Saffron Technology, nel settembre 2000, questa società comunicava di avere ricevuto finanziamenti dal Darpa per il progetto Genoa, oggi parte del programma Tia. Poindexter, intervenendo alla conferenza Darpatech di Arnheim, in California, nell'agosto 2002, definiva così la missione dell'Iao: «Integrazione e transizione garantita di componenti sviluppate nei programmi Genoa, Genoa II, Genesys, Eeld, Wae, Tides, Human Id e Biosurveillance». Tutti questi programmi, nati prima del Tia sotto l'egida dello Iao, analizzano i dati, li estraggono, consentono l'identificazione delle persone attraverso le caratteristiche dei movimenti del corpo, o traducono automaticamente dal persiano, dall'arabo e da altre lingue in inglese. Poindexter ha spiegato che il Tia è «il programma complessivo che lega insieme tutte le attività dello Iao».
Molte componenti del Tia, come il Genoa, sono nate da progetti avviati sotto la presidenza di Bill Clinton. Nel numero del 13 maggio 1999 del *Commerce Business Daily*, il bollettino ufficiale degli appalti pubblici, che ha ormai cessato le pubblicazioni, il Darpa comunicava la propria intenzione di aggiudicare alla ditta Integral Visuals una commessa per supporto tecnico e ingegneristico per il «Project Genoa and Total Information Awareness», dal che si capisce che il Tia, così come le sue componenti, sia nato prima degli attentati dell'11 settembre. Eppure in una conferenza stampa del 20 novembre 2002, Pete Aldridge, sottosegretario alla difesa, ha reso noto che l'ideatore del progetto Tia era Poindexter. «Ha una passione per questo progetto», ha spiegato Aldridge, «è arrivato da noi e ce l'ha portato dopo l'11 settembre ed è entrato volontariamente nel Darpa».

COLLEGAMENTI PRIVATI

Lo scorso aprile lo Iao ha pubblicato un documento dal titolo burocratico *Baa 02-08 Information Awareness Proposer Information Pamphlet*, nel quale si richiede ad aziende private di fornire «proposte innovative per la ricerca nel campo delle tecnologie dell'informazione utili al rilevamento, alla classificazione, identificazione e individuazione di potenziali terroristi stranieri... e per sviluppare opzioni per prevenire azioni terroristiche». Lo stesso documento chiarisce il ruolo centrale che i fornitori svolgono nello Iao, che «utilizzerà personale di Srs Technologies, Syntek Technologies, Caci, Schafer Corporation e Adroit Systems, come risorse speciali per assisterlo nella valutazione di proposte logistiche e amministrative e per fornire consulenze in specifici campi della tecnica».
Il Darpa ha coinvolto alcuni colossi del settore, come la Lockheed Martin e la Booz Allen & Hamilton nel progetto Tia e in altri a questo collegati. La Booz Allen ha ottenuto quella che potrebbe diventare la più grossa commessa Tia, per un valore potenziale di 62 milioni di dollari nei prossimi cinque anni, se saranno esercitate tutte le opzioni previste dal Darpa. Il curriculum di un dirigente della Booz Allen, Grey Burkhart, rileva che egli è «assistant program manager per l'attuazione di un sistema di analisi avanzato per l'antiterrorismo e i gruppi di intelligence». Questo programma viene definito «implementazione del sistema Tia». Il portavoce del Darpa, Walker, afferma che Burkhart non è un funzionario pubblico.
Burkhart ha un'esperienza di oltre 25 anni nel campo della sicurezza, del controspionaggio e delle telecomunicazioni,

Il «pacificatore» di Afghanistan e Iraq. Donald Rumsfeld, segretario alla difesa Usa, ha ridefinito i compiti del suo



dicastero dopo gli attentati dell'11 settembre 2001: le forze armate sono lo strumento di «polizia internazionale»

nel settore pubblico come in quello privato. È stato funzionario del controspionaggio, amministratore delegato della Allied Communications Engineering ed è conosciuto come «esperto sulla proliferazione globale di tecnologie dell'informazione».
Il *curriculum vitae* di Burkhart lo indica anche come membro del Centro di coordinamento per la sicurezza interna della Booz Allen e del Tiger Team, per il quale «ha svolto analisi della nuova legislazione e delle norme attuative, valutandone l'incidenza sulle attività commerciali presenti e future».

IL GRANDE FRATELLO ALL'UNIVERSITÀ

Nella ricerca Tia non sono state presenti solo aziende private. Da anni lavorano alle componenti del programma decine di università dentro e fuori dagli Stati Uniti. Fin dagli ultimi mesi del 2000 i ricercatori del Georgia Tech lavorano su un sistema di identificazione computerizzato, chiamato Human Id, che teoricamente è in grado di riprendere immagini da una telecamera e distinguere le persone per come camminano e si muovono. Le applicazioni di un software del genere possono essere illimitate, se utilizzate su immagini via satellite, video governativi e perfino telecamere della sicurezza. La tesi è che ogni persona si muove in modo caratteristico e che se si registrano e si analizzano questi movimenti, il governo potrà identificare i sospetti anche se sono travestiti o hanno alterato il proprio aspetto.
Secondo documenti di bilancio non classificati, pubblicati di recente dal dipartimento della difesa, il Darpa ha speso 11,8 milioni di dollari nel corso dell'esercizio 2001, per sviluppare un «sistema pilota di protezione» per Human Id e per creare prototipi e sviluppare sensori avanzati. Il nuovo budget aumenta la spesa per il programma portandola a 30,1 milioni di dollari nel corso dei prossimi due esercizi, per individuare i limiti di portata e la precisione del programma, mettendo insieme varie tecnologie multimodali per ricavare segnature biometriche.
Nel complesso la Georgia Tech ha ricevuto finanziamenti federali per un importo di 1,2 milioni di dollari per il progetto *Human Id from Movement*, a partire dall'ultimo trimestre del 2000. I finanziamenti provengono da un fondo di 50 milioni del programma Darpa per l'identificazione a distanza delle persone, che comprende 26 progetti di ricerca per l'analisi dei movimenti, due dei quali del Georgia Tech.
Oltre a queste capacità di riconoscimento grazie ai movimenti del corpo, il programma Human Id comprende ricerche per software di riconoscimento del viso e dell'iride. Le applicazioni sono state collaudate su soggetti a una distanza da sei a cinquanta metri, ma i piani futuri prevedono una portata oltre i 150 metri.
«Io faccio ricerche sulla visione al computer», dichiara Aaron Bobik, professore associato al Georgia Tech, che si occupa di Human Id per il Darpa, «in parte si tratta di capire come i computer vedono gli oggetti. Una delle cose su cui sto lavorando è la comprensione del movimento e il riconoscimento a distanza delle persone». Bobik sostiene che si tratta di ricerche ancora in fase preliminare. «Abbiamo visto che le cose funzionano in un numero limitato di casi, ma un sistema di effettivo riconoscimento muove appena i primi passi. Non sappiamo come funzionerà. Siamo ancora nella fase in cui non si può dire se sia possibile realizzarlo».
I progetti Darpa sull'identificazione vanno ben oltre quello che si vede a occhio nudo. L'ente della difesa attualmente cerca di individuare i sospetti da tratti invisibili, utilizzando molecole odorose, con una spesa di più di 427.000 dollari destinati in quattro tranches all'università dell'Arizona, per un progetto che risale al 1998. Come il progetto sul riconoscimento dei movimenti somatici, quello sulla prova degli odori è ancora in una fase di sviluppo.

traduzione di
Guido Lagomarsino

anno 5 • n.3 • 2003 libertaria

LA LOBBY DELLA GUERRA INFORMATIVA

di Vito Altobello

Da alcuni anni si è perfezionata una particolare fusione: quella tra dimensione civile e militare. È l'evoluzione di un processo storico e teorico iniziato verso la fine della seconda guerra mondiale. Un modello che rappresenta la nuova forma del combattimento irregolare tra la folla. Un'organizzazione politico-finanziaria-militare ereditata dalla lotta contro il comunismo. Di cui Al Qaida rappresenta la sigla oggi più famosa. Vito Altobello, analista delle organizzazioni internazionali, ripercorre la genesi e gli sviluppi di questa guerra non convenzionale

Che cosa accomuna l'Organisation de l'Armée Secrète, la World Anti-Communist League e al Qaida? Si tratta di organizzazioni per la cooperazione tra civili e militari create con fini di intelligence, propaganda e guerra psicologica. Una linea di continuità teorica scorre tra di esse, ma non solo, in certi momenti le loro storie si sono anche incrociate.

Negli anni Settanta, al termine dell'esperienza algerina dell' Organisation de l'Armée Secrète (Oas), forma di combattimento basata sulla cooperazione tra ex resistenti ed ex collaborazionisti, molti dei suoi esponenti si riorganizzano in strutture confluite nella World Anti-Communist League (Wacl), costituendo parte della sezione europea.

La Wacl rappresenta il modello di integrazione tra civili e militari più longevo nella storia dell'anticomunismo e, nel 1979, a ridosso della guerra in Afghanistan, la sua sezione araba (Middle East Security Council) ne diventa la principale sostenitrice finanziaria. Tra i fautori della Middle East Security Council spiccano organismi di supporto ai mujhaedeen, in stretta collaborazione con le strutture di spionaggio statunitensi e pachistane. Al termine della guerra in Afghanistan, da questo crogiuolo di interessi ha origine il modello di fusione civile-militare oggi utilizzato da al Qaida.

Processo storico. La fusione fra dimensione civile e militare è iniziata durante la resistenza partigiana verso la fine della seconda guerra mondiale

MODELLI DI COLLABORAZIONE CIVILI-MILITARI

La fusione tra dimensione civile e militare della guerra rappresenta l'evoluzione più attuale di un processo storico e teorico iniziato verso la fine della seconda guerra mondiale. Fino ad allora il militare di professione sapeva di combattere esclusivamente con altri militari in divisa, stellette e fucili. Durante la resistenza, anche i puristi della guerra regolare dovettero ammettere l'efficacia militare di allearsi con gruppi di civili volontari animati dall'impegno politico antifascista. Per tutta la guerra fredda il militare di professione imparò che, in più occasioni, avrebbe affiancato e sostenuto gruppi di civili addestrati a compiere azioni di sabotaggio, spionaggio e propaganda.

Oggi sappiamo che la guerra può essere condotta indifferentemente da militari o da civili attraverso tecniche asimmetriche di combattimento, basate su un mix di guerra con le informazioni e armi non convenzionali.

Possiamo identificare tre fasi nell'evoluzione della fluidità del confine tra dimensione civile e militare:

- cooperazione civile-militare, dal 1945 al 1970;
- integrazione civile-militare, dal 1970 al 1990;
- fusione civile-militare, dal 1990 a oggi.

Non si tratta di date a compartimenti stagni, ma di tendenze che si sono opposte e sovrapposte dall'origine alla fine della guerra fredda, spesso convivendo al di là dei limiti temporali tracciati. I termini cooperazione, integrazione e fusione rappresentano, invece, un primo approccio terminologico al fenomeno, da due punti di vista simmetrici: uno di carattere organizzativo e l'altro di carattere politico.

Dal punto di vista organizzativo, con cooperazione si intende l'azione di soggetti differenti, civili e militari, che decidono di mettersi in collaborazione per un fine comune, pur considerandosi appartenenti a strutture separate. La loro organizzazione è gerarchica e verticale con una bassa autonomia d'azione della base rispetto al comando decisionale. Dal punto di vista politico, nel modello di cooperazione, la dimensione civile del combattente rimane distinta dalla dimensione militare.

Per integrazione si fa riferimento all'azione di soggetti differenti, civili e militari, che, motivati da un fine condiviso, integrano le proprie funzionalità in organismi comuni e decentrati. La loro struttura è simile al rizoma, organismo vegetale in cui è difficile individuare la residenza del centro nervoso. L'organizzazione è reticolare e internazionale ma in essa sono ancora facilmente discernibili le singole parti, caratterizzate dalla forte connotazione nazionale e dalla penetrazione ter-

ritoriale. In questo caso la dimensione civile del combattente viene integrata alla dimensione militare.
Per fusione si identifica l'azione di soggetti indistinti per funzionalità e struttura, in cui la dimensione militare coincide con quella civile. La struttura è di carattere cellulare, con organismi poco strutturati e collegati in rete. Ogni cellula può essere composta teoricamente anche da un solo individuo, si tratta dell'evoluzione perfezionata del modello rizoma, come se lo osservassimo al microscopio.
La guerra delle organizzazioni civili è prevalentemente guerra con le informazioni, che si manifesta in attività di raccolta e analisi (spionaggio, intelligence) o manipolazione psicologica di massa e individuale (propaganda, stato d'emergenza, de-programmazione), in cui l'uso della violenza ha una valenza tattica rispetto al fine strategico della guerra informativa.
Il fenomeno della cooperazione civile-militare si riscontra nella forma di combattimento irregolare della Organisation de l'Armée Secrète, attiva nei primi anni Sessanta. L'organizzazione dei pied noirs rappresenta la forma più nitida di cooperazione civili-militari, caratterizzata dall'incontro fra ex resistenti ed ex collaborazionisti nell'uso degli strumenti della guerra rivoluzionaria in funzione anticomunista e occidentalista.
L'integrazione tra civili e militari, si concretizzò dal 1967 nella formazione della Wacl che fino alla metà degli anni Ottanta aggregò nella stessa organizzazione elementi civili e militari di diversa estrazione conducendo campagne offensive di stampo anticomunista. La dinamica della fusione civile-militare si è manifestata nell'attualità di al Qaida, in cui civili addestrati e organizzati in cellule dormienti sono pronti come soldati all'ordine di combattere tra la folla.

La resistenza dei pied noirs. Jean Jacques Susini, uno dei leader dell'Oas, l'organizzazione armata che si opponeva all'indipendenza dell'Algeria

OAS: COOPERAZIONE CIVILE-MILITARE

Verso la metà degli anni Sessanta esperti di controinsorgenza e funzionari della guerra politica con i loro combattenti irregolari, elaborarono la soluzione per «porre finalmente fine, nel quadro della guerra rivoluzionaria contro il comunismo, all'annosa e sterile polemica (...) tra il fascismo e l'antifascismo». (Enrico de Boccard, *Relazione presentata all'Istituto Pollio*, Roma, 1965, pp. 45-46). Si trattava di mettere in pratica la formula della cooperazione civile-militare inaugurata dai francesi in Algeria attraverso l'Organisation de l'Armée Secrète: «Nei ranghi dell'Oas si trovarono a combattere insieme la medesima battaglia uomini che provenivano dalle più diverse e contrastanti esperienze. Si sono visti, infatti, uniti nelle file dell'Oas ex appartenenti alla resistenza e reduci dei campi tedeschi di Buchenwald o di Mauthausen, ed ex collaborazionisti, seguaci del maresciallo Henri Petain, membri della milizia di Vichy o combattenti sul fronte russo nei ranghi delle Waffen Ss». Il modello teorico della cooperazione civile-militare venne indicato, tra il 1962 e il 1964, da Carl Schmitt che, durante le conferenze di Pamplona e Saragozza, aveva elaborato una teoria del partigiano con lo sguardo attento proprio alla forma di combattimento irregolare dell'Oas (Carl Schmitt, *Teoria del partigiano*, Il saggiatore, Milano, 1981).
L'organizzazione dei pied noirs rappresentava la forma più nitida di cooperazione tra militari di professione e civili altamente specializzati, caratterizzata dall'incontro fra ex resistenti ed ex collaborazionisti nell'uso degli strumenti della guerra rivoluzionaria in funzione anticomunista e occidentalista, destinata a diventare un riferimento organizzativo e politico per gran parte dei movimenti europei specializzati nella guerra tra la folla.
La cooperazione tra civili e militari dell'Oas era un fenomeno speculare nella forma del combattimento, ma rovesciato per il fine politico, rispetto alla collaborazione nella resistenza antifascista: gruppi civili politicamente autonomi che in funzione tattica mettevano a disposizione dell'eserci-

to regolare le proprie capacità di penetrazione e sabotaggio sul territorio.
Infatti, l'ultima fase della guerra mondiale convenzionale (1943-1945) manifestò una cooperazione marcata tra eserciti regolari e organismi politici civili, armati e addestrati ideologicamente a combattere il nemico comune. È la chiave di lettura usata da Eric Hobsbawn per spiegare il parallelo tra l'esperienza di conflitto volontario e civile della guerra di Spagna e la dinamica politica della formazione dell'alleanza antifascista nella seconda guerra mondiale (Eric J. Hobsbawn, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano, 1995).
La categoria del nemico comune si sviluppa come prassi politica nell'eterogenesi dei fini, per la quale gruppi mossi da sistemi di idee differenti per finalità politica, si trovano ad accomunare le proprie capacità militari, ognuna rinunciando a parte della propria autonomia politica in funzione tattica.
La cooperazione tra civili e militari presentava tuttavia un limite organizzativo: essa era pensata in termini di dipendenza dei civili addestrati come partigiani a un vertice militare che si faceva da garante della regolarità politico-militare della guerra. Venendo a mancare la testa anche l'alleanza militare era destinata a sciogliersi, come accadde all'Oas dopo la cattura del suo leader Raoul Salan.

Combattimento irregolare. I militanti dell'Oas (Organisation de l'Armée Secrète) rappresentarono una ulteriore evoluzione di cooperazione fra civili e militari

WACL: INTEGRAZIONE CIVILE-MILITARE

La portata internazionale del processo di decolonizzazione, accompagnata alla diffusione mondiale delle teorie della guerra rivoluzionaria, stimolò il perfezionamento della formula di cooperazione tra civili e militari ripensandola in termini di integrazione.
Nel dibattito sul combattimento irregolare, tra il 1961 e il 1966 l'intellettuale francese Suzanne Labin si fece portavoce del modello di uno stato maggiore dell'anticomunismo integrato da civili e militari, con compiti di propaganda e guerra irregolare su scala internazionale: «potrebbe essere una divisione speciale della Nato, qualcosa come uno stato maggiore per il fronte della guerra politica, così come vi è uno stato maggiore per il fronte della difesa armata. Ma forse converrebbe farne un organismo autonomo, onde possa riunire tutti i paesi liberi, membri o non della Nato, e nel frattempo possa affrancarsi da certe norme che troppo spesso vincolano la dirigenza della Nato» (Suzanne Labin, *Mancano cinque minuti*, Corrispondenza socialista, Roma, 1960).
Il passaggio dalla cooperazione all'integrazione tra dimensione civile e militare del combattente irregolare segnò un cambiamento politico e organizzativo notevole: civili e militari si trovarono sullo stesso piano di decisione condividendo la struttura e le finalità. Il modello organizzativo più efficace diventò il rizoma. Una struttura reticolare in cui gruppi differenti e autonomi partecipano alle scelte direttive in funzione delle necessità territoriali di intervento che di volta in volta si presentano, perché «in tutti i paesi del mondo libero operano minuscoli organismi che vanno conducendo da tempo una lotta impari contro il gigante comunista (...) ma lavorano in ordine sparso e raramente in coordinazione tra loro; operano in una sfera di propagazione assai limitata».
L'idea di Labin prese corpo a partire dal 1967 nella formazione della Wacl di cui diventò anche membro del direttivo e presidente della sezione francese. Alleata della potente lobby American Security Council che ne diresse le sezioni statunitensi, la Wacl fino alla metà degli anni Ottanta aggregò nella stessa organizzazione elementi civili e militari di diversa estrazione, conducendo «misure controffensive (...) su tutti i fronti: ideologico, politico, economico e sociale per indebolire il nemico e intensificare la sua crisi interna come preludio per una azione militare contro di esso (*Important documents of the second Wacl Conference*, 1969, pp. 14 e seguenti).
Tra il 1974 e il 1977 molti simpatizzanti, sostenitori ed esponenti provenienti dalle file dell'Oas, confluiti nel reticolo di organizzazioni paramilitari come l'Aginter presse, Aia, Cedade, Ordre e tradition, Internazionale nera, impostarono rapporti

più o meno intensi con la Wacl grazie alla penetrazione territoriale delle sue sezioni europee. Tra di essi menzioniamo Jean Pierre Cherid, Leon Degrelle, Ralph Guerin Serac e Yves Gignac. La Wacl esiste ancora oggi con il nome di World League for Freedom and Democracy dimostrandosi un'organizzazione ricca, longeva e solida, anche se la sua fama risale al periodo della guerra fredda compreso tra il 1967 e il 1984 che le garantiva ragione di essere e operare in campo militare.
La continuità storica le è permessa grazie al modello di integrazione tra civili e militari, che presenta il pregio di preservarsi nel tempo e continuare a vivere nonostante parti della sua organizzazione vengano a mancare, proprio come la natura del rizoma. Il suo più grande limite consiste tuttavia nella presenza di molteplici interessi politici a volte contrastanti che ne fa un modello adatto a operare nel contesto politico internazionale di carattere bipolare, in cui è più facile collegare e distinguere gli interessi dell'amico da quelli del nemico.
La variegata galassia di organizzazioni associate le permise una penetrazione territoriale capace di appoggiare i vari movimenti paramilitari: dai contras in Nicaragua ai mujahedeen afghani, all'Unita in Angola. Con un impegno sia in termini di finanziamento che di supporto militare (*Arms Control and Foreign Policy Caucus*, 18 aprile 1985, Congresso degli Stati Uniti; anche Pierre Abramovici, *Des millions de dollars pour les «combattants de la liberté»* in *Le Monde diplomatique*, aprile 1986).
Gli arabi, dal 1979, sotto la bandiera del Middle East Security Council (Mesc) diventarono tra i più generosi finanziatori della Wacl: per la conferenza del 1981 la sezione araba donò ben 50.000 dollari, pari solo alla quota dei cinesi nazionalisti che rappresentavano il fulcro politico dell'organizzazione. Basti pensare che essa corrispondeva al totale elargito dalle sezioni europee, latinoamericane, africane e del blocco dei russi nazionalisti (*Proceedings 14 Conference Wacl*, 3-7 agosto 1981, Taipei).
La Middle East Security Council tenne la prima conferenza a Beirut tra l'11 e il 15 marzo 1975, mentre un anno dopo, alla nona conferenza della Wacl, fece formale richiesta di diventare sezione rappresentativa per il Medio oriente.
Nel 1981 la sede statunitense della Wacl, tramite Reed Irvine, leader di Accuracy in Media (Aim), e Charles Moser, membro del Council for the Defense of Freedom (Cdf), crearono un Committee for a Free Afghanistan (Cfa) a supporto della guerriglia antisovietica in corso (Sayid Khybar, *The Afghani Contra Lobby*, in *Covert Action Information Bulletin*, Washington, n. 30, 1988).
Attorno al Council for World Freedom, si raccolsero agenzie di intelligence come Western Goals con il compito di raccogliere e informatizzare tutti i dati sulla sovversione comunista, politica o economica (*Western goals annual report 1981-1982*, Alessandria, Virginia, 1982), attingendo informazioni anche da private corporations come la Exxon e la Security Pacific Bank (David Lindorff, *The Nation*, 5 maggio 1984). Anche la Heritage Foundation, organica collaboratrice della Wacl e dell'American Security Council, era tra le maggiori finanziatrici dei circa 45 mila dollari erogati nel 1981, e 100 mila dollari nel 1982, in favore del Committee for a Free Afghanistan (Georges-Albert Astre, *L'offensive de la droite américaine contre les Nations unies*, in *Le Monde diplomatique*, ottobre 1985).

Paramilitari. L'americana World Anticommunist League (Wacl) appoggiò vari movimenti dai Contras in Nicaragua ai membri dell'Unita in Angola

La Middle East Security Council, giovane sezione araba della Wacl, comprendeva Giordania, Libano, Oman, Pakistan, Turchia, Arabia Saudita, Iran, Egitto, Yemen del Sud, Yemen del Nord, Kuwait, Bahrein, Siria e Iraq, ma aveva delegato la rappresentanza dell'intero schieramento nei congressi direttivi della Wacl al rappresentante turco Tavateglu (*The Wacl bullettin*, settembre 1980). Assieme a lui, il capo della sezione pachistana Inamullah Kahn aveva costituito un asse di mediazione con le varie anime arabe presenti nello schieramento. Nello stesso periodo, la centralità del Pakistan come base di appoggio di tutti i combattenti arabi a supporto della jihad afghana ne ha fatto un crocevia internazionale di agenzie e

agenti antisovietici provenienti da Algeria, Egitto, Arabia Saudita, Kuwait e anche dalla Cina.
La World Anti-Communist League, secondo fonti giornalistiche nordamericane, seppe inserirsi direttamente nei collegamenti internazionali arabi e antisovietici: «In Pakistan, per esempio, la Wacl, per lungo tempo, fu guidata da Inamullah Kahn, che era stato anche il leader del World Muslim Congress. Il World Muslim Congress era alleato con un'altra organizzazione sostenuta dalla Cia, la World Muslim League che aveva sede in Arabia Saudita» (www.radioproject.org). Il World Muslim Congress già dalla metà degli anni Settanta manteneva relazioni con l'organizzazione antisemita americana Liberty Lobby, da cui provenivano molti esponenti della Wacl americana e dell'American Security Council.
A Peshawar le sedi della World Muslim League e della Muslim Brotherhood diventarono il centro di reclutamento, smistamento e finanziamento delle risorse dedicate alla guerra afgana: «Il centro era diretto da Abdullah Azam, un palestinese giordano che bin Laden aveva incontrato per la prima volta nella università di Jeddah» (Ahemd Rashid, Taliban: *Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, Yale University Press). Azam fu uno dei principali reclutatori negli Stati Uniti della Jihad attraverso il Centro profughi afghani Al-Kizah.

Arabi anticomunisti. A partire dal 1979, sceicchi ed emiri furono tra i più generosi finanziatori, grazie alle rendite petrolifere, della World Anticommunist League

L'organizzazione era stata finanziata prima da fondi pubblici arabi e dalla Cia, poi dai capitali privati di Osama bin Laden attraverso la Bank of Credit of Commerce International (Bcci) e da organizzazioni non governative pakistane come la Tablighi Jamat e la World Muslim League (John Cooley, *Una guerra empia*, Elèuthera, Milano, 2000, pp. 145; 182-187; 194-195).
L'entrata nel direttivo della Wacl della Middle East Security Council con l'iniezione massiccia di finanziamenti arabi, ci rivela un'interessante dinamica di eterogenesi dei fini tra un gruppo ideologico islamico e uno occidentalista e anticomunista, intorno al nucleo di interessi comuni coagulato sulla vicenda afghana.
L'intricato crocevia di organizzazioni umanitarie e fondazioni private in affari di guerra rappresenta il modus operandi del modello di integrazione tra civili e militari impostosi con forza in completamento e, infine, sostituzione delle attività segrete delle agenzie di sicurezza statali statunitensi, europee, arabe e orientali. Si pensi soltanto alla relazione stretta tra servizi di controspionaggio pubblici come la Cia e l'Isi pachistano con società private informative come la Control Risk inglese, movimenti politici islamici come l'Organizzazione soccorso islamico e la Fratellanza islamica e, infine, lobby e organizzazioni non governative come la World Muslim League, il World Muslim Congress (John Cooley, *op. cit.* pp. 157; 328; 344; 369) che fungevano da filtro finanziario, militare e propagandistico.
Attualmente, la World Muslim League è accreditata presso l'Onu come organizzazione non governativa in difesa dei diritti umani civili in Cecenia e in Kashmir. Assieme al World Muslim Congress intratteneva fino all'11 settembre una fitta attività diplomatica con il cardinale Francis Arinze, presidente del Concilio pontificio per il dialogo religioso, e a detta di alcuni osservatori nella lista dei prossimi papabili (Doug Todd, *Religion News Service Mission*, British Columbia, 26 noembre 2001).
Per quanto riguarda la Wacl, la guerra in Afghanistan ha rappresentato l'occasione di ribadire la propria posizione assestata sul partito delle due Cine, dopo lo shock degli accordi cino-americani che avevano isolato la lobby interna di Taiwan, da sempre collegata all'establishment militar-industriale più conservatore in seno al Congresso degli Stati Uniti.

AL QAIDA: FUSIONE CIVILE-MILITARE

L'11 settembre 2001, la nuova versione della Wacl, la World League for Freedom and Democracy, stava celebrando il proprio congresso a New York quando, per mezzo dei finanziamenti di bin Laden, al Qaida assestava il più grande attacco di

guerra agli Stati Uniti dopo Pearl Harbour. Per ironia della sorte, bin Laden, il supporter della jihad anticomunista che dal 1979 aveva finanziato la stessa guerra empia condivisa dalla Wacl e dagli Stati Uniti, è diventato il nemico numero uno.
Letto in questi termini il comunicato apparso il 12 settembre sul sito della World League ha un sapore grottesco: «Il direttivo della World League for Freedom and Democracy, mentre si incontrava a New York per partecipare al meeting delle organizzazioni non governative delle Nazioni Unite, ha toccato con mano la devastazione causata dall'atto di terrorismo criminale (...). Noi aborriamo e condanniamo le brutali e codarde azioni degli attentati su bambini innocenti, donne e uomini. I sottoscrittori della World League offrono tutto il loro supporto morale alla popolazione di New York e degli StatiUniti d'America» (www.wlfd.org). Seguono le firme del direttivo attuale, di cui si riconoscono alcuni dei membri attivi nella Wacl proprio tra il 1979 e il 1989.
Osama bin Laden ha proposto un'organizzazione strutturata secondo i principi della fusione civile-militare, un modello avanzato di combattimento irregolare, che può contare su finanziamenti privati, su uomini come armi, sulla folla e sulla tecnologia delle reti come campi di battaglia.
Nella metà degli anni Novanta, gli ufficiali cinesi Qiao Liang e Wang Xiangsui individuano per primi nelle organizzazioni finanziate da bin Laden (avevano appena fatto esplodere le ambasciate americane in Kenya e Tanzania) le espressioni più pericolose della fusione tra civile e militare. D'altronde, dieci anni prima il Tewu, servizio segreto cinese, come la Cia, avevano avuto modo di confrontarsi con bin Laden durante le operazioni di appoggio alla offensiva antisovietica in Afghanistan tra il 1979 e il 1989. La Cina allora offrì agli Stati Uniti soprattutto postazioni d'ascolto per lo spionaggio elettronico, suscitando non poche proteste nell'opinione pubblica e nel Congresso americani.
È improbabile che emergano elementi su cui ricostruire le attività delle intelligence cinesi rispetto alla evoluzione ideologica e ai traffici di bin Laden dopo la «guerra empia», eppure resta un interrogativo: grazie ai propri centri d'ascolto i cinesi hanno intercettato quello che hanno ascoltato gli americani sulle attività della jihad antisovietica in Afghanistan e sulle organizzazioni d'appoggio di bin Laden?
Cinque anni dopo la fine della guerra afghana, nel 1995-1996, gli ufficiali cinesi, raccogliendo e rielaborando le teorie militari maoiste ufficializzate nell'accademia militare cinese, hanno presentato una teoria strategica della guerra asimmetrica esponendo con acume quasi filosofico concetti di una nuova ideologia della guerra.
Le dottrine militari sulla guerra asimmetrica sono raccolte in quattro libri dal titolo *Guerra senza limiti*, elaborate nelle sedi militari cinesi in risposta al concetto di guerra a dimensione totale proposto nel testo americano *The essentials of War* del 1993 e reso operativo nell'*Us Army Field Manual FM100-6* del 1996.
Per una storia più completa si rimanda a Qiao Liang, *Guerra senza limiti, L'arte della guerra asimmetrica tra terrorismo e globalizzazione* (Editrice Goriziana, Gorizia, 2001, pp. 10-35). Si tratta della elaborazione in chiave polemologica della fusione tra civili e militari come nuova forma della guerra senza limiti, per cui non esiste più alcuna differenza tra un soldato e un non-soldato, tra un militare e un civile, ma, semplicemente, «un'élite di cittadini ha sfondato la porta ed è entrata, non invitata».
Coloro che combattono questa guerra totale, secondo gli autori, possono essere singoli gruppi di pallidi e occhialuti studiosi hackers, o navigati e potenti George Soros ma soprattutto organizzazioni non governative come al Qaida. Organizzato in reti di cellule in sonno composte da pochi elementi, con un centro decisionale sparso e indefinito, il modello della fusione tra civili e militari rappresenta la nuova forma del combattimento irregolare tra la folla, l'evoluzione più recente della forma di collaborazione politico-finanziaria-militare ereditata dall'anticomunismo.

Assalto alle Twin Towers. L'attentato dell'11 settembre 2001 segnò il passaggio di Osama bin Laden da alleato dei servizi segreti Usa a nemico pubblico numero uno

PROGETTIAMO IL FUTURO

di Pietro M. Toesca

Per ipotizzare percorsi alternativi alla riproduzione del dominio e per uscire dalla perdita di senso sociale bisogna leggere la storia all'incontrario. Il passato non è la premessa del presente, ma il luogo di criteri acquisiti. È la riscoperta e valorizzazione del pensiero utopico. Cioè quel formidabile strumento che permette di pensare un domani carico di significazione. E allora il richiamo alla percezione elementare di sé vale come rifiuto di ogni globalizzazione all'insegna del particolare. Ma anche come convinzione della necessità di ridefinire la condizione umana. Ecco l'affascinante proposta di Pietro M. Toesca, filosofo, autore tra l'altro di Manuale per fondare una città *(1974),* Sulla fine del mondo *(1997),* Teoria del potere diffuso *(1998), tutti pubblicati da Elèuthera*

Per quanto possa valere la convenzione epocale, o temporale che dir si voglia (ma del resto ogni convenzione è poi principio di prospettive reali), possiamo già oggi dire, guardandolo da una certa distanza costituita fondamentalmente dalla sopravvenuta convenzione della fine addirittura di un millennio, ma appunto per questo provocatrice almeno della ricerca di un nuova prospettiva che dovrebbe (proprio per via del millennio) chiudere vecchi scenari e aprire radicalmente nuovi scenari, possiamo già dire che il secolo ventesimo è stato il secolo estremo delle certezze contrapposte, cioè della cieca, assoluta, brutale sicurezza di decisioni indiscutibili, confortate dall'ottimismo di un progresso soprattutto tecnologico altrettanto indiscutibile, a cui non è stato possibile, ovvero almeno non è apparso possibile contrapporre altro che un rifiuto altrettanto sicuro, deciso, globale. Le dimensioni di tutto il secolo e dunque di quella contrapposizione, sono state mondiali. Guerre e genocidi, proteste e proposte alternative sono state, e culturalmente e fisicamente, universali, hanno coinvolto tutta l'umanità, a cominciare dalla giustificazione della morte alla sua provocazione reale su scala ormai non più particolare. Detto fatto: il secolo dell'efficienza.

Tutto questo ha necessariamente creato una sorta di stordimento finale, un disorientamento generale: la domanda «che fare», intesa in tutta la pregnanza del bisogno di riscoprire un significato pienamente accettabile della scelta data per giusta e risolutiva, ha ripreso la sua attualità urgente dopo un secolo che a questa domanda ha risposto con una irruenza e una incontrovertibilità che hanno immediatamente e direttamente spento e svanito ogni radicalità problematica della domanda. È questa dimensione radicale che riemerge e ripropone la domanda prima di tutto in forma di perplessità e assoluta difficoltà di rispondere. Ogni risposta è scontata, è aporetica, lascia fuori la vera soluzione, incappando in termini strausati e irrimediabilmente compromessi.

La scuola protesta. Più di trent'anni fa gli studenti misero in discussione la gerarchia nell'insegnamento

LE FORME DELLA CRISI

Crisi dello stato, la forma progressivamente configuratasi come soddisfazione del bisogno di ordinamento sociale, cioè di organizzazione oggettiva della comunità. L'identificazione del «pubblico» nello stato, cioè nell'istituzionalità, sembra richiedere come antidoto esclusivo la riedizione del privato. Ma questo è ormai consunto da una altrettanta identificazione con il particolare, con l'interesse privilegiato, chiuso e dunque assolutamente irrelativo.

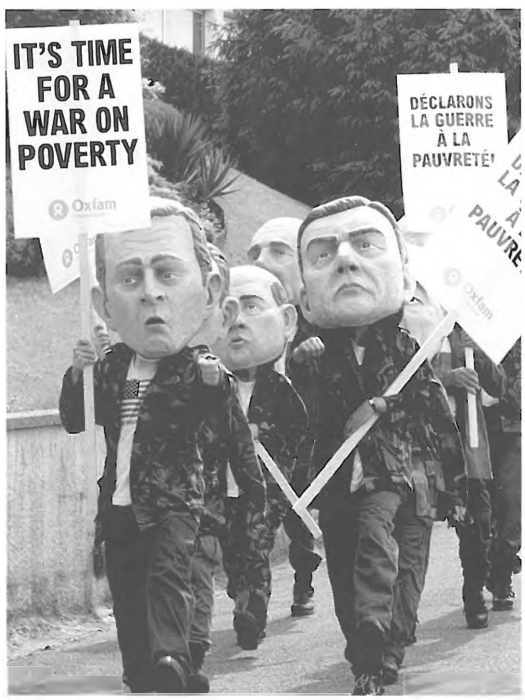
La crisi della scuola, per fare un altro esempio. Educare a che cosa, quando tutt'al più sono chiari, magari appunto sempre più chiari, gli elementi, i segmenti procedurali di una navigazione sempre più provveduta di strumenti di orientamento, ma sempre più priva di criteri finalistici, di precise mete orientative. Non basta più l'idea del buon cittadino, del buon credente, dell'uomo moralmente attrezzato: quale città, quale fede, quale etica? Ciò di cui i filosofi si sono sempre occupati, nel contesto di storie pragmatiche viaggianti per conto loro e, almeno esplicitamente, indifferenti a quelle teorie, scoppia ora come lancinante, smarrita scoperta di un'assenza, di una mancanza tutt'altro che trascurabile, ben piuttosto centrale rispetto al senso della vita di ciascun uomo appena consapevole della propria identità (del bisogno di una propria identità). Si dice che i giovani non hanno ideali: ma quali sarebbero plausibili, dopo lo smascheramento della loro copertura ad atroci inaccettabili inganni e prevaricazioni?

Ancora. La crisi dei partiti. La sostituzione delle sotterrate ideologie con simboli appena allusivi di raggruppamenti di potere, di organizzazioni che esibiscono nient'altro che una concorrenza efficientistica, e che si combattono con nessun'altra argomentazione che quella della pretesa superiorità di efficienza in vista di scopi in comune accettati senza alcuno sforzo di elaborazione critica. Questo era il merito delle ideologie, il porsi non come semplice metodo ma come prospettive, che rimandavano a una elaborazione, magari pregressa e data ormai per scontata, ma indicata come giustificazione di fondo e, infine, come concezione della

vita, del mondo, della storia. E la riduzione continua quando si lamenta, per il generale se pur generico rifiuto della situazione e dei suoi organi di consolidato mantenimento, la mancanza di un passaggio «concreto», cioè in buona sostanza del riaffidamento dell'azione a organizzazioni più o meno riviste del vecchio sistema partitico.

LA NOVITÀ DELLA PERCEZIONE UNIVERSALE

Ma ecco la novità veramente epocale: quel rifiuto viene fuori da una percezione davvero comune e universale, pur se relativa a sensibilità e dunque bisogni/problemi formalmente diversi. Il suo aspetto paradossale consiste nel presentarsi come difesa non di diritti ancora da conquistare, ma di livelli di consapevolezza e di appropriazione già storicamente ottenuti e invece messi a rischio da coloro che hanno trasformato un mondo provveduto ormai di straordinari strumenti di consapevolezza e di appropriazione in sistema ferreo di uso di quegli strumenti a puro favore della propria ristrettissima oligarchia.
Questo trabocchetto, questo passaggio mille volte avvenuto e soprattutto clamorosamente proprio nell'ultimo secolo, spiega, una volta disvelato, la diffidenza nei confronti di ogni prospettata reideologizzazione. Ma questo non è il rifiuto del principio in base al quale ogni scelta vale in funzione della prospettiva generale per cui essa è compiuta, ma è anzi la proclamazione della necessità di riesaminare criticamente ogni attività umana in vista di una concezione dell'uomo per un aspetto acquisita storicamente e per l'altro catastroficamente rinnegata e distrutta da scelte/non scelte date ormai per irreversibili connotati di un'umanità che constata la propria contraddizione e la accetta addirittura gloriandosene. È questo il caso della guerra, denunziata, da un lato, in base a quella consapevolezza e appropriazione acquisita, come insopportabile autodistruzione dell'umanità, e arredata, dall'altro, di tutti i paramenti ideali grazie alla cui definitiva strumentalizzazione si conclude, rovesciandola, la gloriosa storia della cultura, dell'etica, della elaborazione dei valori umani.



Contro i potenti. Chi lotta per eliminare la guerra alla povertà mette in discussione il predominio dell'Occidente sul Sud del mondo

Ed ecco qui l'altro versante, atroce, del paradosso epocale: la denunzia marxiana del sistema struttura/sovrastruttura, cioè dell'autovanificazione della cultura come pura copertura garantistica di un meccanismo economico alienante, trova perfetto riscontro in una situazione ormai organizzata in modo tale da lasciar trasparire in tutta la sua nudità quel valore di copertura, nella piena consapevolezza della funzione puramente persuasiva di una attività che, avendo accettato il fallimento del proprio valore veritativo, ha ripiegato sulla non superabilità di processi di organizzazione di modelli mentali del tutto autoreferenziali. La risposta a Karl Marx, invece di attivare la ricerca di tramiti critici che permettano di attribuire alla cultura il valore interpretativo che le può restituire la capacità di orientare la prassi piuttosto che semplicemente giustificarla a posteriori, cristallizza in una spocchiosa autonomia neutralistica l'insieme di procedimenti teoretici, identificati con una scienza che si limita a sviluppare dal proprio interno le possibilità incluse in un sistema di simboli a cui è stato sottratto proprio il valore... simbolico, il rimando rappresentativo della realtà. In questo dialogo tra sordi il marxismo ha pure messo del suo, tendendo in più modi a trasformare la polemica contro la falsificazione culturale capitalistico/economicistica in costruzione di una rappresentazione puramente economicistica della storia e quindi della realtà in generale.

RIFIUTO E PROSPETTIVA GLOBALE

Tutto questo costringe a rigettare in blocco tutto il secolo ventesimo, ivi compresi i tentativi di contestazione parziale del sistema. Il richiamo lungo al Sessantotto mette in rilievo il bisogno, e quindi il proposito, di definire e di organizzare una contestazione non compromessa dalla contraddizione tra pretesa universale e ottica particolare. È, per esempio, il caso del lavoro che, inglobato in una dialettica (con il ca-

pitale) che lascia intonso il contesto produttivistico senza accorgersi e così senza porre a fuoco che il problema cruciale del rinnovamento rivoluzionario sta proprio lì, nel permanere di una concezione in cui l'economia la fa da padrone e occupa il posto di una rappresentazione dell'uomo e della realtà che richiederebbe ben altri riferimenti, che in tal modo vengono svuotati di senso e, appunto, trasformati in sovrastrutturali (nel senso marxiano del termine).
Ecco dunque la complessità di un'apparente semplificazione contestativa: il rifiuto di una globalizzazione compiuta sotto il segno economico esprime il bisogno di ridefinire correttamente gli elementi costitutivi di una prospettiva globale facente capo non già alla generica rappresentazione di una umanità omogeneizzata e neutralizzata in una «normalità» statistica puramente e biecamente astratta e in nessun luogo e in nessun individuo riscontrabile, ma a un'umanità «universalmente concreta», la cui consapevolezza storica attuale risulta da una infinità di percorsi e di confronti che il secolo ventesimo ha avuto il merito (eccolo il suo esplosivo merito) di rendere possibile grazie a quell'aspetto della cultura che si chiama comunicazione e che il mondo moderno ha attrezzato in tutta la sua, questa volta feconda, ambiguità.
Questa è la difficoltà ma pure l'eccezionale potenzialità del «movimento dei movimenti», quel new-global che è sempre a rischio di semplificare la complessità (anche la propria), ma per la stessa ragione della sua intravista novità: fondamento, condizione di ogni rappresentazione veramente nuova è la restituzione critica di ogni termine che pretenda di costituire e quindi di costruire il vocabolario di un'altra società. La radicalità del movimento, la sua «epocalità», sta in questa percezione, e conseguente proclamazione, del bisogno di un'autocritica operativa che lo stesso illuminismo razionalistico, insabbiatosi nello svolgimento della sistematizzazione scientifica del mondo, e grazie al suo successo, ha del tutto abbandonato, anzi reso impossibile.
Non è alla ragione sistematica che bisogna fare capo per questa critica, ma a quella ragione concreta di ogni individuo in cui sta la radice del bisogno (o anche istinto, alto istinto) culturale e che si dispiega realmente come autorganizzazione progressiva dell'esperienza, piuttosto che sua sostituzione con processi garantiti esclusivamente (cioè sufficientemente) dalla correttezza formale astratta.

INDIVIDUO E COLLETTIVITÀ

La restituzione della principialità dell'esperienza vitale dell'individuo nella costruzione della relazione, ovvero del sistema delle relazioni che, invece di sovrapporsi a essa sostituendola in tutto e per tutto, la salvaguardi e la assuma come permanente organo di controllo critico di ogni scelta collettiva, rende la costituzione del soggetto collettivo (di ogni soggetto collettivo, compreso quello universale dell'umanità nel suo insieme) un affare non astratto ed esposto alla requisizione criteriale e pragmatica da parte di qualsiasi gestore della forza, impadronitosi di essa con qualsiasi mezzo, violento o consensuale, ma un affare intimamente riguardante la stessa costituzione dell'individualità che è tale, e tanto più tale, quanto più risultante dall'elaborazione dei rapporti e dei loro significati. L'individuo è, a un tempo, insieme di relazioni, ma non nel senso che in esse si disperda esaurendovisi, ma in quanto punto fermo inaffondabile di tutti quei rapporti che esso elabora costruendo se stesso.

La vera novità del millennio che si apre consiste nella percezione elementare diffusa, quella che si dice trasversale, provocata da una serie ormai infinita e irrifiutabile di esperienze di insostenibilità, della necessità di rivedere dalla radice, ancora una volta ma questa volta in vista appunto di una attesa mai prima così diffusamente avvertita, il rapporto tra individuo e collettività. Quanto le ragioni sociali riguardano l'individuo e lo coinvolgono direttamente, richiedendo una sua reale

L'individuo comunitario. Ogni soggetto è un insieme di relazioni, ma anche un unico irriducibile e diverso

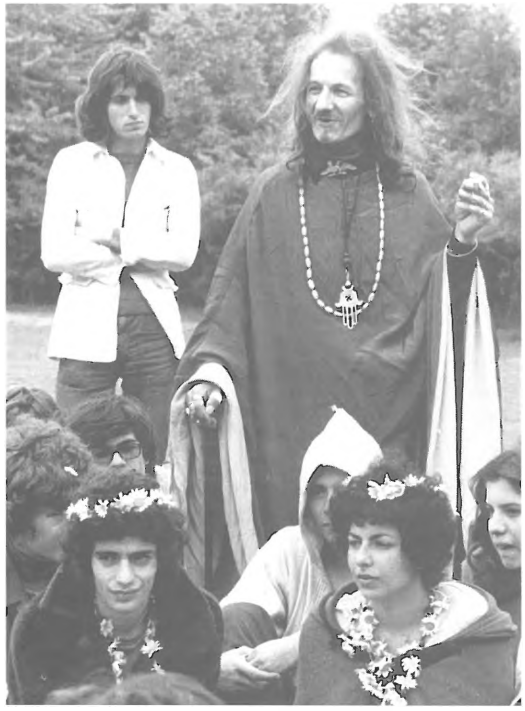
partecipazione ma corrispondentemente dipendendo, per il proprio modo di darsi oltre che per la propria giustificazione, dalla costruzione che esso fa di sé e dalle scelte che egli liberamente, se è messo in grado di essere libero, compie? Sono ormai troppe le testimonianze storiche, positive o tragiche, di questo intreccio inscindibile, di questa reciproca dipendenza.
Il problema del significato dell'esistenza umana e perciò della possibilità di definire la condizione umana, interpretando la complessa ambiguità con cui essa si presenta, sciogliendone le esplosive contraddizioni, si pone oggi prima di tutto in questi termini: l'unità dell'umanità è un fatto (una meta) del tutto convenzionale e perciò da procurarsi in modo artificiale per salvare, come si dice, capra e cavoli, ed evitare alla meglio gli scontri più o meno tragici derivanti da una «naturale» incompatibilità di fondo di individuo e comunità; o fa riferimento a una struttura che definisce lo stesso individuo, ogni individuo, come uomo e quindi per queste sue caratteristiche appartenente all'umanità? L'unità dell'umanità è da attuarsi prima di tutto grazie a una scoperta compiuta dall'attività culturale, e dunque suo compito, oppure è semplicemente da imporsi per evitare quei guai che la storia, soprattutto l'ultima storia, ha così clamorosamente dichiarato, cioè prodotto?
La domanda è urgente e drammatica, ne va dell'autodistruzione dell'umanità: delitto o capriccio? Semplice scacco dell'evoluzione o irragionevole, colpevole ignoranza del suo valore? Raggiunta imbecillità per delirio di onnipotenza, o disorientante constatazione della propria incapacità di dominare le forze contraddittorie del proprio scatenato potere? La procurabile estinzione dell'umanità è semplicemente la somma delle estinzioni individuali (tutti dobbiamo morire) o non è piuttosto l'esito della rifiutata consapevolezza che il destino dell'umanità dipende «anche» dall'uomo e che ogni uomo (ovvero anche un singolo uomo) per ragioni di concentrata potenza può avere in mano le chiavi non solo della propria felicità ma di quella di tutti i suoi simili, e quindi della loro definitiva infelicità?

LA DISPERATA SPERANZA

Quella che può sembrare e che viene contestata come mancanza di idee chiare e di precise prospettive operative e che si manifesta come rifiuto di accettare l'ipotesi di una concretezza legata esclusivamente a strumenti già sperimentati e logorati (vedi i partiti), è piuttosto la difesa strenua di una scoperta emersa prepotentemente dalle proprie ceneri (araba fenice ereditata dai terribili fuochi accesi nel secolo appena trascorso), la disperata speranza che la ragionevolezza dell'uomo semplice possa ancora, o finalmente, prevalere su tutta la distaccata costruzione artificiale della ragione ridottasi a neutralità per funzionare (per essere fatta funzionare) come pura estremizzazione di efficacia strumentalmente onnidisponibile. Che cosa ce ne facciamo della perfezione tecnologica di armi che per propria insuperabile definizione sono fatte per distruggere invece che per costruire? Per il dolore reale, tangibile, sia pure all'insegna di ideali umanitari, fatti passare per tali grazie alla loro immaginata virtualità? La sproporzionata quantità di vittime civili (cioè innocenti rispetto alla contesa) è il sacrificio sull'altare di quale preteso beneficiario? Di fronte allo squallore di un rappresentante dell'umanità come George Bush, o Silvio Berlusconi, o Tony Blair (troppo scontato sarebbe il riferimento a un «nemico» come Osama bin Laden o Saddam Hussein o analogo riconosciuto delinquente) a qualcuno viene voglia di gridare: «Viva la faccia del re di diritto divino!». Fornito almeno, se non di doti personali eccezionali, di un'aura di valori in qualche modo giustificanti il giudizio, ovvero l'attribuzione, di superiorità, poiché nascente da una valutazione del meglio dell'umanità (i suoi connotati «divini»). È una tentazione ovviamente da respingere, ma che dà la misura dell'abisso in cui il giudizio dell'uomo riguardo a se stesso è caduto. Vengono alla mente i «rois fanéants» dei vituperati secoli bui. Simbolicamente, l'attuale movimento «rivolu-

Un'altra società. Il rischio del movimento no-new global è di semplificare nella protesta la complessità sociale

zionario» parte dal rifiuto di essere rappresentati da tali incredibili campioni di umanità, forniti di tanto potere mentre ben poche persone appena lucide sarebbero disposte ad affidare loro le chiavi del proprio scassato motorino. Il riferimento ai diritti suona come la volontà di riappropriazione dei propri connotati di umanità.
Certo, si può scherzare, scazzeggiare fin che si voglia (dall'alto di sicurezze consolidate, anzi incrollabili perché vissute come irreversibili conquiste del progresso) nei confronti di una percezione che si affaccia come semplice affermazione di ciò che è negato, addirittura negandogli dignità di attenzione, da chi non fa alcuno sforzo per accorgersi dell'antistorica pretesa di permanenza di quella sicurezza. Ma il fatto sta che una grande parte dell'umanità si è svegliata, per il fragore delle bombe, per l'evidenza delle bugie raccontate dai grandi, cioè dai potenti, per l'altrettanta evidenza della contraddittorietà di risultati nati da buone intenzioni ma disattente alle conseguenze di gesti che la disponibilità dei grandi mezzi di sviluppo maturata nel secolo ventesimo ha enormemente enfatizzato nel loro aspetto negativo a volte in sé quasi impercepibile. L'era della quantità ha i suoi disastrosi costi, cui si reagisce con la rinnovata scoperta del valore e quindi della necessià della misura. Non si tratta già di «il piccolo è bello», che è caso mai il polo dialettico, l'antidoto di «il grande, il sempre più grande, è importante»: ma della convinzione che ogni realtà ha la sua misura, poiché il suo significato coincide con il suo limite. L'affermazione di Aristotele che «l'essere si dice in molti modi» e che dunque ogni essere deve riconoscere nella rispettata figura di tutti gli altri esseri la propria verità addirittura insostituibile, riemerge come eterna, elementare convinzione dell'uomo che percepisce se stesso non attraverso il filtro della propria maggiore o minore importanza funzionale (storica, culturale, politica, economica e chi più ne ha più ne metta), ma attraverso la semplice, diretta esperienza della propria esistenza simile/dissimile da quella di tutti gli altri.



Fuga dalla realtà. C'è anche chi crede che il cambiamento avvenga con l'estraniazione dalle cose materiali

Questa è la formidabile scoperta dell'universalità, quella anticipata dall'antico Eraclito quando dice che «l'uno, se è l'ottimo, vale le miriadi», intendendo, come finalmente intende ogni uomo semplice oggi, per ottimo colui che è consapevole di sé, della propria centralità di io rispetto al mondo, ma quindi dell'infinitamente moltiplicata centralità (che si potrebbe per questo dire altrettanto infinita perifericità) di ogni io del mondo.
Che cosa insegnare, quali principi e fini porre a fondamento dell'attività politica, come concepire una comunità dinamicamente positiva (una *éu-polis*) se non rappresentandosi questa specularità di ciascun individuo nei confronti del tutto e quindi ponendosi continuamente il problema (una volta si parlava di giustizia) delle condizioni di rispetto di questa personale, non intercambiabile, specularità?
È questa, evidentemente, una semplice traccia di novità, ma straordinariamente importante, decisiva, poiché realmente percepita da una gran parte dell'umanità e non più sbeffeggiato patrimonio di filosofi, poeti e religiosi illuminati: è un grande passo dell'autoconsapevolezza dell'umanità. Così si apre il nuovo millennio.

SITUAZIONE METAFISICA

Grazie al principio, molte volte verificato nella storia, secondo cui la consapevolezza, la rappresentazione, il giudizio su una situazione provocano la volontà del cambiamento, il giudizio così radicale nei confronti del secolo ventesimo come conclusione estrema aporetica di un percorso progressivo (il mondo moderno) finalmente denunziante la propria ambiguità (tanto di creatività tanto di distruttività: situazione metafisica culminante, nonostante il diniego della metafisica, la vita tocca continuamente il proprio margine, la morte), questo giudizio connota il nuovo millennio come bisogno, percezione, desiderio, ricerca del cambiamento. Questo in verità è il connotato di ogni passaggio, più o meno marcato e importante, di epoca: ma oggi si dà la sensazione diffusa della necessità di un cambiamento totale,

poiché i concetti cardine del corso umano delle cose, ivi compreso e coinvolto il concetto di natura, contestati variamente dagli sviluppi e teoretici e pratici dell'ultimo secolo, sono ora privi di forza interpretativa della realtà, vuoti di significato. Basti l'esempio della storia, messo in gioco, come fatto unitario, dal rilievo assunto dalle molte storie, dalla conoscenza della loro contemporaneità più o meno parallela e reciprocamente indifferente, e dalla scoperta dello sviluppo e dell'estinzione di grandi civiltà che non hanno lasciato di sé che poche tracce, non contribuendo certamente a un unico sviluppo dell'umanità denominabile unitariamente come storia. E si pensi alla delirante rappresentazione marxiana della storia tutta trascorsa come preistoria, assumente il titolo di storia in un unico momento rivoluzionario, per dissolversi poi subito in una situazione priva di conflitti e dunque senza più i connotati dinamici della storia. E questo vale poi anche per il concetto di sviluppo, interrotto e messo continuamente in contraddizione dalla disperante constatazione dell'«eterno ritorno», dalla permanenza, riemergenza e addirittura radicalizzazione di quei conflitti che sembrano connaturati e insuperabili a dispetto di ogni progresso di consapevolezza umana. A che serve dunque la cultura, a che serve ogni elaborazione di giustizia, di libertà, di «valori umani»? Sono tutte parole da pronunziarsi con mille riserve e precisazioni, obsolete, richiamanti un universo mentale ed emotivo totalmente superato, grazie appunto al fulgore di una consapevolezza che sembra attribuire all'uomo (compiuto progresso, insuperabile stallo) la pura licenza di inventarsi tutto, vita, realtà, condizioni assolute di una nuova metafisica/non metafisica.

E dunque questa licenza si propone come estremo sviluppo del processo di «sfrenatezza» etica, politica, culturale in coloro che la maneggiano come liberazione dei propri interessi egoistici da ogni obbligo di confronto e di riscontro: la libertà di inventare un'umanità a uso e consumo dell'identificazione di essa con la propria parte. Ma per converso, per reazione, si propone pure come larghissimamente diffuso bisogno di riconfigurare un mondo umano sulla base della elementare, ma per questo universale, percezione dei propri connotati umani, libertà, giustizia, convinzioni morali, depositati in una coscienza semplificata all'estremo poiché facenti capo a bisogni e caratteristiche elementari, elaborati sì attraverso lo sviluppo storico, ma risultanti finalmente (e per tutta l'umanità e non soltanto per alcuni, pochi o molti, privilegiati) come condizione di esistenza reale e non contraddittoria: vita e non morte.

LA CONDIZIONE UMANA

Questa è l'essenzialità di tale percezione: non si tratta di ideali, più o meno opzionabili e storicamente datati; si tratta della rappresentazione di una condizione *sine qua non*, della scoperta che è stato raggiunto un limite di responsabilità che investe globalmente e coinvolge universalmente ogni singolo uomo rispetto a tutta l'umanità e viceversa. Dovevano «cadere» le ideologie, di prospettati singoli valori come determinanti (la giustizia, la libertà, la partecipazione dell'uomo al divino), per rimettere in gioco il loro complesso, il loro dinamico intreccio come definitorio della condizione umana. Quale il punto archimedeo per la ricostruzione dell'universo di significati? Nell'ultimo secolo si trattava di identificare il soggetto rivoluzionario; oggi si sente diffusamente che tale soggetto deve avere già in sé gli elementi strutturali della nuova umanità. Nella consapevolezza della relazione uomo-umanità sta l'anticipazione dinamica dell'utopia, cioè della creazione di condizioni sociali (ma perciò pure personali) per l'esistenza di un uomo in grado di riconoscersi come nuovo e antico a un tempo, un uomo capace di trarre frutto da tutta la millenaria ricerca che l'umanità ha fatto di sé. È questo aspetto memoriale della cultura che si scopre come condizione dinamica dell'ulteriore presa di coscienza umana: non più semplice valore archeologico, più o meno distanziato, ma

Che arma quel corpo. Basta con le tute: arrivano i naked bloc per protestare contro il G8 a Ginevra

esperienza speculare da cui selezionare prospettive e procedure; e il criterio di questa selezione è assolutamente decisivo, poiché «ne va della vita o della morte».
Si dirà che questo è stato sempre il compito attribuito alla cultura, la sua pretesa di orientare la prassi, di valere come esperienza strutturata, non come ricordo ma come progetto. Dove sta la novità? La novità sta nell'affermazione, ovvero nella riaffermazione rispetto all'illuminismo, installatosi infine nella beata e illusoria neutralità della scienza, del distacco, cioè della presa di distanza dai processi reali, per riesaminarne non tanto la correttezza procedurale (che è appunto il trabocchetto riduttivo in cui cade tanta scienza umana, come la sociologia, la psicologia e via dicendo) ma la referenza significativa agli scopi dell'umanità. Già il secolo ventesimo si è aperto con una ripetutamente originale interrogazione di tutta l'attività culturale sulla funzione dell'intellettuale (vedi le avanguardie), ma poi le sirene della prassi violenta hanno incantato gran parte degli operatori culturali, emarginando in una impotenza allibita i pochi coraggiosi che non hanno rifiutato il giudizio. Ed è dunque la ripresa di questo filo d'oro del giudizio che costituisce l'eredità preziosa di tale coraggiosa minoranza. Cosicché la novità del millennio non si presenta come la sprovveduta pretesa di rifacimento di tutti i conti all'insegna di un'apparente invenzione totale, in realtà per ridisegnare la cosmesi di poteri che per passare giustificatamente di mano hanno bisogno appunto di una mano di brillante vernice (o anche di un vigoroso colpo di spugna); la novità si evidenzia piuttosto come l'acquisizione di una forza di nuovo tipo da parte dell'eterna minoranza giudicante che, diventando crescente partecipazione al rifiuto allibito, tendenzialmente universale, propone finalmente come condizione del valore della prassi, invece che la sua forza minacciosa di distruzione, dunque intimidatoria, la giustificazione teoretica, cioè un altro tipo di forza, quella della verità e della giustizia.

Rovesciare la storia. La contestazione radicale dei modelli dominanti permette di pensare un domani diverso

IL VALORE DELL'ESISTENZA

Ma come pretendere questa chiarezza nel disastro di tutti i criteri alti del comportamento umano, cioè di tutti i principi, delle certezze relative al senso della realtà. Dio è morto, la verità è relativa, l'autoconsapevolezza dell'uomo infinitamente controversa e continuamente, irrifiutabilmente contestata. Ma è appunto il crollo di ogni sistemazione culturale che induce (ed è questo il senso vero, così anticipatorio, della «rivoluzione del Sessantotto») a ricominciare dalle radici, a ricostruire dalle fondamenta. Che cosa significa giustizia, che cosa verità, libertà, al di qua delle troppo evidentemente compromesse codificazioni storiche (le giustificazioni di copertura che tali concetti forniscono alla forza: «Gott mit uns» per fare un solo clamoroso esempio)? Bisogna recuperare, come punto fermo di garanzia (il punto archimedeo) non già l'attività pura del pensiero (di cartesiana scoperta) ma la percezione dell'esistenza come valore; il rifiuto della morte provocata intesa finora come un caso dell'avvenimento della morte naturale, nonostante i solenni comandamenti del «non uccidere», la convinzione della insostituibilità di una cultura che riconosca il valore non barattabile dell'esistenza di ogni persona come dotata di un connotato che la sottrae a ogni legge di intercambiabilità evolutiva, a cominciare dalla naturalità della catena alimentare, fino alla plausibilità del suo sacrificio per qualcosa di meno che l'esistenza di qualcuno dei suoi simili, ma sotto l'insegna dell'amore consapevole e non già della più o meno costretta subordinazione di valore.
In questo senso bisogna leggere la storia in qualche modo alla rovescia. Il passato non è il principio, la premessa del presente, ma questo è piuttosto il luogo della selezione dei criteri acquisiti una volta e che permettono oggi di progettare un futuro sensato. Certo, questa selezione deve essere fatta in funzione di un'idea, e questa è il risultato di una maturazione del passato verso il presente: ma non di uno sviluppo meccanico, bensì di una ricerca controllata, a sua volta ripetutamente selettiva. Questo significa semplicemente

che il pensiero critico è sempre presente e fa da mediatore continuo di questa operazione. Lo storicismo teoretico ottocentesco, ma soprattutto lo storicismo pragmatico novecentesco hanno sospeso, neutralizzato questo lavoro, ed ecco che allora la sua esigenza riemerge come una vera novità. Tutte le istituzioni che si sono fondate e sono cresciute sull'accettazione di uno sviluppo quasi meccanico, incontrollato, di premesse semplicemente accadute e dotate della forza fattuale che rifiuta il giudizio, sono dichiarate decadute dalla pretesa di compiere una funzione sociale come semplice conseguenza di quell'abitudine storica. La stessa questione dell'identificazione del soggetto rivoluzionario diventa il problema del titolare della nuova società, cioè dei connotati dell'uomo nuovo. Quali gli strumenti con i quali egli può esercitare, cioè esprimere, quei connotati, costruendo e riconoscendo relazioni a propria immagine e somiglianza? Alla prosopopea dell'uomo moderno, che è convinto di dominare la realtà poiché essa non è altro che il risultato del proprio artifizio, si contrappone l'impegno a costruire un mondo in cui quell'artifizio sia uno strumento e come tale da giudicare per la sua adeguatezza alla definizione dell'uomo e non già, nella sua pura fattualità immensamente cresciuta nei secoli del progresso, il carattere esso stesso definitorio dell'umanità, che nella sua concretezza progressiva a esso deve adeguarsi e non piuttosto giudicarlo per la connessione che esso può avere con la relizzazione dell'uomo autentico. Tutta la problematica dei limiti dello sviluppo ha questo significato: qual è il referente dello sviluppo, quanto e quale sviluppo è sostenibile in funzione della definizione dell'uomo?

Ma abbiamo detto che il passato non è la premessa del presente: come dunque pensare che il futuro derivi dal presente, che quando quello sarà attuato l'attuale presente sarà passato? In verità il futuro, nella sua possibilità, rispecchia la dimensione di autenticità del presente, ne rappresenta la possibilità di autenticità, costringendo a giudicare della plausibilità, e quindi del valore, della permanenza di una condizione non esauribile nell'attimo, ma tale da permettere la continuità dell'umanità: ciò che lega il passato al presente e al futuro è l'identità che si costruisce espungendo le contraddizioni, selezionando ciò che merita, e dunque permette, la continuità. Prevedere il futuro non interessa più di tanto, anche perché, nonostante tutto (nonostante le scienze di previsione) è impossibile se non in termini ipotetici (e per questo interessa soltanto chi vuole sfruttarlo a suo esclusivo vantaggio, rinunziando, anzi opponendosi, a determinarne il cambiamento in vista di criteri di autenticità). Interessa piuttosto progettarlo, come un presente che autentichi la nostra attualità, come sogno di verità, come realizzazione delle nostre speranze. In quale società vorremmo vivere, con quali relazioni, liberati da quali inutili sofferenze? Il che equivale a dire: per quale presente noi lavoriamo, come ci impegniamo a condurre la nostra esistenza?

UN DOMANI VOLUTO

Definire dunque l'inizio di un millennio non vuol dire pretendere di prevederne gli sviluppi, sapere in anticipo come sarà; ma piuttosto capire come vorremmo che fosse e come sarà possibile che sia, nella misura in cui esso dipende da noi. Da ciascuno di noi insieme a tutti gli altri, o almeno a tanti altri, in un intreccio di reciprocità che distingue la comunità dalla massa. L'unanimità passiva di questa non può trasformarsi in unità di intenti di quella, se non passando attraverso la restituzione della fiducia, e quindi della pienezza di responsabilità dell'individuo. La «questione morale» è tutta qui, e perciò la questione politica: nella liberazione del singolo dalla sua impotenza e quindi dalla sua necessità di ricorrere, sottomettendovisi, a un potere superiore. E questo significa la ridefinizione del potere concentrato, la riscoperta della sua sola funzione di attribuzione reale al singolo di un potere che esso ha solo

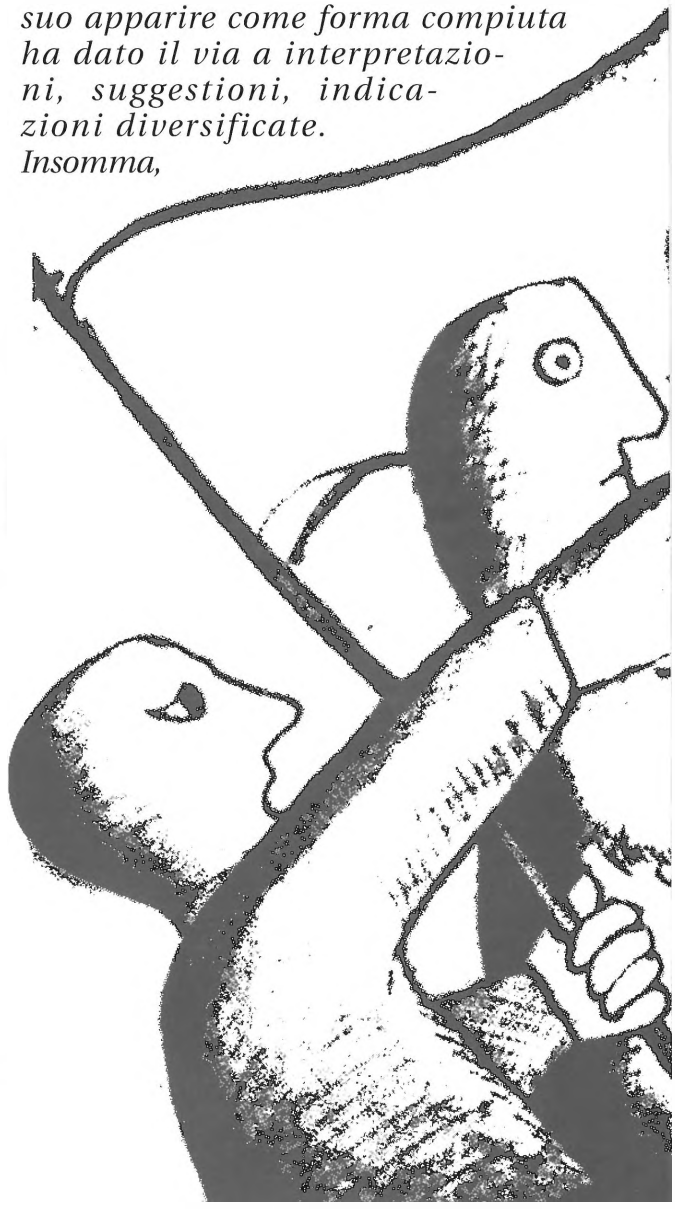
Valori universali. Il relativismo culturale non può negare l'esistenza di elementi connessi alla natura umana come la libertà

teoricamente, e che non può esercitare nel suo isolamento, nella sua separazione dagli altri. Questa è la vera ricerca significativa del mondo moderno (la giustificazione del potere è sociale e socialmente questo deve essere esercitato). Non è stato difficile purtroppo assumere questo riferimento come un alibi, come una pura giustificazione a posteriori (l'autorizzazione dal consenso), liberando non la comunità, cioè i molti singoli che la compongono, ma l'individuo che ha ricevuto la delega, da ogni obbligo di ulteriore confronto, costituendo così un potere finalmente assoluto in nome di un popolo la cui presunta pura volontà sostituisce di pieno diritto e quindi come incontrovertibile fatto, ogni volta che si sia espressa, ogni obbligo di altra osservanza, ogni criterio di giustizia e di servizio sociale. In nome del popolo alcuni individui sono delegati a fare i propri assoluti interessi.

Si spiega così come la contestazione a tutto questo si dia nella forma apparentemente contraddittoria, e invece semplicemente difficile, della ricerca dell'universale, e quindi dell'unità della sua realtà concreta, che è l'umanità, attraverso il bisogno di comunità, che è soddisfatto soltanto nelle condizioni delle limitate accessibilità individuali. Ma è questione di qualità, e il problema del rapporto individuo/comunità si ripropone continuamente per il rapporto tra singole comunità e umanità nel suo insieme. Ogni soluzione fondata sui consolidati schemi storici risulta oggi catastrofica. L'organizzazione internazionale costituita in vista di questo bisogno (vedi oggi l'Onu) oscilla tra l'impotenza e la supina subordinazione a quei famosi poteri forti altrimenti, e dunque in sua alternativa, costituiti da tempo e insuperati. Questa improbabilità di un'organizzazione internazionale che deriva sì dalla buona volontà e dal riconoscimento dei diritti acquisiti come universali dall'umanità, ma che non mette contemporaneamente in crisi il rapporto tra potere e forza e non fa realmente capo, invece che alla buona (o cattiva) volontà e malafede dei governi fondati su quella connessione, a una nuova e diversa forza qual è quella dell'umanità intera che si risveglia dal proprio torpore millenario e richiede a gran voce, a cominciare dalla manifestazione della propria sofferenza, che i suoi diritti siano considerati la base di una nuova prassi politico/sociale, questa improbabilità non è che il segno culminante di una situazione critica, cioè di rottura insanabile con un passato presuntuoso e ipocritamente facilone.

QUELL'OS

Un'esplorazione ai confini dell'anarchismo. Così si può definire questo diverso parere. Un confronto a più voci su democrazia, liberalismo e anarchia. Un dibattito che nasce dall'esigenza, sempre presente, di coniugare il pensiero anarchico con la mutata realtà sociale, politica, economica. E proprio perché l'anarchismo non è una costruzione teorica rigida, fin dal suo apparire come forma compiuta ha dato il via a interpretazioni, suggestioni, indicazioni diversificate. Insomma,



CURO OGGETTO DEL LIBERALISMO

un pensiero vivo e non cristallizzato che continua a evolversi, a spingersi in più direzioni. Ad apprendere dalla realtà e dalla sperimentazione. A riflettere sulle mutazioni. Pensatori contemporanei come Paul Goodman, Murray Bookchin e Colin Ward (tanto per citare i più famosi) hanno gettato le basi per un nuovo anarchismo, capace di rinverdire la «pianta anarchica», ma conservandone le radici. Ecco, in un'ottica parzialmente diversa, un diverso parere che nasce da un breve saggio di ***Nico Berti,*** *storico e autore di numerosi libri sull'anarchismo di cui va ricordato* Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento *(2000). Berti critica i concetti di rivoluzione e utopia che starebbero relegando l'anarchismo non contro la storia, ma inesorabilmente fuori dalla storia, perché la mitizzazione del totalmente altro fa perdere la capacità di considerare i rapporti di forza dell'esistente. Da qui una rivalutazione pragmatica del liberalismo. Su questa impostazione si confrontano con critiche più o meno accentuate* ***Eduardo Colombo****, psicoanalista e redattore della rivista* Réfractions, ***Francesco Codello****, esperto di problemi dell'educazione,* ***Aldo Giannuli****, storico e coautore tra l'altro di* Lo stato parallelo *(1997),* ***Pietro Adamo****, storico, tra i suoi libri* La libertà dei santi *(1998) e* ***Luciano Lanza***

RIFLESSIONE 1

RIFLESSIONE 1

RIFLESSIONE 1

Nico Berti

La **politica**? Problema **insuperabile**

Qual è la domanda fondamentale che si pone il democratico? È questa: chi ha diritto di comandare, chi ha diritto di decidere? Risposta: il popolo (in teoria tutti). Questa domanda è identica anche per il monarchico, per l'oligarchico e per l'anarchico. Il monarchico risponderà che ha diritto uno solo, l'oligarchico alcuni, l'anarchico nessuno comanda, tutti decidono. Tutti, monarchico, oligarchico, democratico e anarchico sono pervasi dalla medesima domanda riguardante la sovranità. Il problema della sovranità è il problema del fondamento: chi ha diritto di comandare, chi ha diritto di decidere? Quel «chi» rimanda indubitabilmente al problema del soggetto, e il problema del soggetto è un problema ontologico, poiché, una volta deciso l'essere di questo «chi», tale decisione non ammette soluzioni teoriche diverse. La domanda, in altri termini, è di per sé una domanda radicale. Si possono dare forme diversificate di questo «chi», ma non è possibile che vi siano, dal punto di vista teorico, contemporaneamente la democrazia e la monarchia, oppure l'oligarchia e l'anarchia. Quando empiricamente esistono, siamo in presenza di princìpi dimidiati, princìpi che subiscono, appunto, un compromesso.

Qual è, invece, la domanda fondamentale che si pone il liberale? È questa: come limitare il potere di chi comanda, di chi decide? Si vede bene che in questo secondo caso non c'è più il problema del soggetto. Il liberale, infatti, non è interessato a chi comanda, ma solo a come limitargli il potere. Questo significa che il liberale non ha il problema della sovranità (considera la sua esistenza come una cosa scontata) e dunque non è interessato al fondamento. Infatti vi è una differenza radicale, una differenza, appunto, ontologica, tra il problema del «chi» e il problema del «come», cioè tra il problema del soggetto e il problema della modalità. Il primo è dentro l'universo del fondamento, il secondo no. Se ne deduce, pertanto, che il pensiero democratico è sempre un pensiero «teologico», mentre il pensiero liberale è sempre un pensiero «laico».

LE DUE LIBERTÀ

La diversità tra democrazia e liberalismo rimanda a quella, altrettanto forte, tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni. Qual era la libertà degli antichi? Era questa: si è liberi solo se si è cittadini. Ec-

RIFLESSIONE 1 RIFLESSIONE 1 RIFLESSIONE 1

co dunque la democrazia ateniese, la quale contemplava la libertà solo per coloro che erano a pieno diritto cittadini (gli schiavi, proprio perché non cittadini, non avevano la libertà). Bene, ma che cosa significava essere cittadini? Significava questo: partecipare attivamente alla vita della *polis*. Vale a dire che la democrazia ateniese garantiva la libertà a tutti coloro che ne facevano organicamente parte. La libertà, in altri termini, derivava da un potere collettivo, ovvero da un potere in atto, da un potere storico, da una volontà positiva. Cioè era quella democrazia, quella città, quel potere che conferiva diritti di libertà ai cittadini. Questi ricevevano tali garanzie perché partecipavano alla vita di questi poteri.

Qual è, invece, la libertà dei moderni? È quella dell'idraulico americano che il giorno in cui dovrebbe andare a votare per Bill Clinton o per George Bush, va a pesca. Però alla sera, quando torna a casa, non trova una notifica del tribunale che gli annuncia la perdita dei suoi diritti di libertà perché non ha adempiuto ai suoi doveri di cittadino. È successo infatti, da quattro secoli a questa parte, che c'è una teoria (via via perfezionata) che si chiama giusnaturalismo, la quale dice che gli uomini hanno diritti naturali imprescrittibili, diritti che nessun potere, nessun sovrano può dargli o può togliergli (sia questo potere o questo sovrano monarchico, oligarchico o democratico), così come non si può dare o togliere (che ne so?) il colore dei capelli. Certo, un potere può cambiarti il colore dei capelli (ti legano a una sedia e ti mettono uno shampoo verde sulla capigliatura nera), ma si tratta, per l'appunto, di una coazione.

Dunque, la libertà dei moderni non deriva, come per gli antichi, da un potere in atto, da un potere storico, da una volontà positiva perché essa è preesistente a ogni potere. Il potere, infatti, proprio in base alla teoria giusnaturalistica, ha solo il dovere di preservartela. La libertà dei moderni è la libertà liberale, la libertà degli antichi è la libertà democratica. La prima è la libertà da, la seconda è la liberta di, come direbbe un grande maestro, Isaiah Berlin.

QUEL TOTALITARIO DI ROUSSEAU

Chi riscopre la libertà degli antichi? La riscoprono, non a caso, i giacobini. Per loro, che si rifanno a Jean-Jacques Rousseau, padre del totalitarismo, si è liberi nella misura in cui si partecipa alla vita pubblica (di qui il mito della virtù del cittadino, un mito che per altri versi infesta tutto il repubblicanesimo). La democrazia partecipativa, tipica di tutti i movimenti rivoluzionari, pone questa premessa secondo cui la libertà è la libertà di. La premessa della libertà di è la premessa che accomuna fascisti e comunisti, entrambi discendenti dai giacobini, come aveva intuito genialmente ottant'anni fa (trent'anni prima di Jacob L. Talmon) Rudolf Rocker. Quando Renzo De Felice afferma che il fascismo era un movimento rivoluzionario (e popolare), dice il vero, e lo dice con argomenti che dimostrano la discendenza tra giacobinismo e fascismo, discendenza la cui natura logica è esattamente uguale a quella che fa discendere i comunisti dai giacobini (come avevano capito Pierre Joseph Proudhon e Michail Bakunin quando criticavano i marxisti). Che cosa afferma Giovanni Gentile nella voce *Fascismo* pubblicata nell'*Enciclopedia Treccani*? Afferma appunto che il fascismo è rivoluzionario perché è una

RIFLESSIONE

teoria e una pratica partecipativa e, in quanto tale, è radicalmente opposto al giusnaturalismo, cioè al liberalismo. Anche Gentile parla di libertà e teorizza, a questo proposito, proprio la libertà di: si è liberi nella misura in cui si è fascisti, nella misura in cui si partecipa al fascismo (così come, per altri versi, si è liberi nella misura in cui si è comunisti o si partecipa al comunismo). La libertà di è sempre una libertà che ha un nome, cioè una libertà che è legata a qualcosa di determinato, di storicamente dato. Insomma, la libertà non deriva dalle leggi naturali, ma da una volontà umana, da un evento storico (ovviamente qui non ci interessa sapere che i diritti naturali sono a loro volta un'invenzione culturale, come in effetti sono, cioè un prodotto storico; quello che conta è che da questa invenzione sia sortita una libertà concreta).

Per i democratici, solo partecipando al potere decisionale si è liberi. Certamente si è liberi di, ma non si è liberi da. Si è liberi all'interno del potere, appunto perché lo si esercita, non si è liberi dalla sua esistenza e dalla sua pratica. Cioè si è liberi solo a metà. La democrazia ha criticato il liberalismo perché il liberalismo dava solo l'uguaglianza giuridica, l'uguaglianza di fronte alla legge, mentre per il democratico si deve avere il diritto di partecipare alla formazione della legge. Ecco dunque la libertà politica, la libertà della democrazia.

La democrazia, di per sé, non è garanzia di alcuna libertà, a differenza del liberalismo che è sempre garanzia di libertà. Esempio banale: la pena di morte in Texas è sicuramente democratica, se la maggioranza dei cittadini la vuole (se ha coscientemente votato in questo senso). Si può dire insomma, legittimamente, che in questo caso la pena di morte è una misura democratica, ma mai si potrà dire (in qualunque posto questa si attui) che sia una misura liberale. Altro esempio: la maggioranza relativa dei tedeschi (il 37 per cento) ha votato nel 1932 per Adolf Hitler e grazie a questa decisione l'anno dopo egli è diventato cancelliere: decisione democratica, non certo decisione liberale.

Poiché la democrazia non è garanzia di alcuna libertà (in quanto, per principio, divinizza la sovranità, sciogliendola da ogni vincolo) nasce la necessità di limitare il potere. Quando la democrazia e il liberalismo si incontrano, circa due secoli fa, danno luogo a un processo molto travagliato, i cui risultati sono sotto gli occhi di tutti: i regimi liberaldemocratici, vale a dire la sovranità popolare esercitata nel rispetto di alcuni princìpi universali trascendenti le singole volontà positive. Ora questi regimi liberaldemocratici esistono contemporaneamente ai regimi capitalistici. Si possono dare regimi capitalistici senza libertà (il Cile di Augusto Pinochet), ma non esiste alcun regime liberaldemocratico senza capitalismo. Vi è dunque coincidenza altamente significativa tra il capitalismo e il liberalismo. Coincidenza, tuttavia, che è figlia di una selezione storica spontanea, la quale si è svolta all'interno di un unico processo: il processo di secolarizzazione. Senza secolarizzazione non c'è il giusnaturalismo, e senza il giusnaturalismo non vi è la libertà dei moderni (la sola libertà che conosciamo). Essa costituisce il modello più universale di convivenza politica, civile e religiosa finora conosciuto. Per l'intrinseca poliarchia dei valori in esso presenti e operanti, nei regimi liberaldemocratici ogni individuo può trovare uno spazio più o meno adeguato per la propria identità, per la propria storia e per la propria cultura. E poiché giusnaturalismo e capitalismo sono forme e mo-

RIFLESSIONE 1 RIFLESSIONE 1 RIFLESSIONE 1

menti diversi di un unico processo, il processo della modernità (o, se vogliamo, ancora una volta, il processo di secolarizzazione) è insignificante sapere perché si è data questa combinazione; quello che conta è che questa combinazione funziona e che ormai si tratta di un tutt'uno. La libertà liberaldemocratica (organicamente legata al capitalismo) è una libertà del tutto nuova, un prodotto storico che non ripete alcunché della democrazia classica perché ha nel suo Dna l'anomia sociale scaturita dalla secolarizzazione.

Gli spazi di libertà prodotti dai regimi liberal-democratici sono a loro volta l'esito di un lungo processo storico, che la sociologia e la storiografia indicano comunemente, e giustamente, con il nome di secolarizzazione e, per conseguenza, di modernizzazione. Tutti sappiamo che soltanto la civiltà occidentale ha conosciuto tale processo perché solo essa contempla il pluralismo dei valori. Il che è quanto dire che il carattere assiologicamente poliarchico dell'Occidente scaturisce dalla secolarizzazione, mentre questa stessa secolarizzazione produce, di per sé, il carattere più avanzato del relativismo culturale. Non vi è alcuna altra civiltà che abbia nel suo Dna il relativismo, il quale a sua volta si può dare solo in presenza del processo di secolarizzazione: senza secolarizzazione non vi è pluralismo, senza pluralismo non vi può essere relativismo culturale. E l'anomia sociale scaturita dalla secolarizzazione (cioè la condizione «ambientale» della libertà finora conosciuta) è impensabile, così com'è, senza il capitalismo: è questo il vero problema di una riflessione che ponga al suo centro la spiegazione del politico. Di qui la difficoltà di una critica efficace e convincente al capitalismo medesimo (quasi tutte le critiche esistenti non afferrano assolutamente il nocciolo del problema). Almanaccare, in sede di riflessione storico-filosofica, sulla serie di possibilità alternative, è un puro accademismo, dato che le altre combinazioni che allora sembravano sul tappeto non possono più ritornare, né possono indicare soluzioni future. Possono solo dimostrare la categoria della possibilità, il che significa, però, dimostrare l'acqua calda.

Il processo di secolarizzazione (o ateizzazione o laicizzazione: termini, in questo caso, sostanzialmente equivalenti) non solo ha prodotto il giusnaturalismo, ma ha «ratificato» una tendenza che in Europa era in atto dalla fine del medioevo: la progressiva separazione fra società politica e società civile. Non c'è soluzione di continuità tra la logica che ha separato la società civile da quella politica e la logica che ha instaurato la razionalità anomica del capitalismo. Ora è impossibile immaginare lo sviluppo e il consolidamento della società mercantile (e quindi, di conseguenza, del capitalismo: il capitalismo non è una conseguenza necessaria della società mercantile, ma certo una sua possibilità molto forte); dico è impossibile immaginare l'esistenza del capitalismo senza tale separazione-divisione fra le due sfere (divisione che il Karl Marx giovane, il vero Marx totalitario, voleva, non a caso, eliminare: ma anche quasi tutto il pensiero rivoluzionario, compresa una parte del pensiero anarchico). È all'interno di questa separazione che ha preso avvio la pratica della libertà da. La libertà da, infatti, come tutti sanno, sta all'interno della società civile. Le due libertà hanno regole diverse perché rispondono a fini diversi. La libertà di è sempre una libertà pubblica, la libertà da è sempre una libertà privata. L'una è collettiva e identitaria, l'altra è

RIFLESSIONE 1 RIFLESSIONE 1 RIFLESSIONE 1

individualistica e anomica (di qui anche la differenza tra repubblicanesimo e liberalismo).

LA COLLOCAZIONE ANARCHICA

La libertà che conosciamo è l'esito di questo processo complessivo e contraddittorio, di questo difficile intreccio, il quale non soltanto ha creato le condizioni per il predominio del capitalismo, ma anche di tutto ciò che si è posto contro il capitalismo o che poco ha avuto a che fare con il capitalismo. Dunque la fonte che alimenta la società capitalista è la medesima che alimenta (o ha alimentato) il liberalismo, il socialismo, il comunismo, il fascismo, il nazismo e così via. E, naturalmente, anche l'anarchismo. Infatti, alla domanda chi ha diritto di comandare, chi ha diritto di decidere, l'anarchico risponde nessuno e tutti. Dal punto di vista teorico, quindi, l'anarchico è anch'egli dentro l'universo della sovranità, come il monarchico, l'oligarchico e il democratico. È dentro questo universo al punto tale da avere una posizione «metafisica»: vuole, il dissolvimento della sovranità. Infatti l'anarchico non nega questa o quella autorità, ma il principio di autorità. Bene. Questo dal punto di vista teorico. Dal punto di vista pratico, invece, l'anarchico non può stare con il democratico, non può stare con la democrazia, perché egli sa che questa, di per sé, non è garanzia di libertà (come ha detto, meglio di tutti, William Godwin). Solo un anarchico romantico, cioè un cretino, può credere che la volontà popolare sia sempre buona e giusta (*vox populi, vox dei*). Dal punto di vista pratico, l'anarchico può stare solo con il liberale. Il liberalismo dà per scontata l'esistenza del potere, ma questa constatazione, per l'appunto, è la ragione che spinge il liberale a limitare il potere stesso.

Di qui l'inevitabile schizofrenia di una vera consapevolezza teorica anarchica: teoricamente l'anarchico non può essere contiguo al liberalismo perché questo dà per scontata l'esistenza del potere e la sua ineliminabilità (il potere si può solo limitare). In questo senso, il fossato tra i due è incolmabile. Però, dal punto di vista pratico, l'anarchico è vicino alla concezione liberale perché solo il liberalismo gli può garantire il massimo di libertà esistente: cioè tutta la libertà possibile di questo esistente. Questo stare con il liberalismo è dovuto al fatto che, teoricamente, l'anarchismo non è stato in grado, finora, di superare il paradigma del «meno peggio» (se non anteponendo l'utopia). Si sa che tutto il socialismo, tutto il comunismo e tutto l'anarchismo sono privi di una scienza della politica, scienza che consiste innanzitutto nel concepire e formulare, per l'appunto, un discorso razionale sul «meno peggio» all'altezza delle proprie idealità. E quindi sono stati incapaci di risolvere la questione decisiva inerente a ogni società: quella della gestione dei rapporti di forza esistenti e insopprimibili all'interno di qualsiasi realtà di convivenza, compresa, naturalmente, quella derivante dalla società senza classi.

L'utopia dichiara proprio la fine della politica (società senza classi e senza stato), se per politica si intende la gestione dei rapporti di forza all'interno di un determinato assetto civile. L'anarchismo, per decenni, è stato lavorato «al suo interno» dall'istanza della sua identità rivoluzionaria (vale a dire utopica), nella misura in cui non poteva e non voleva riconoscersi, esistenzialmente, con la realtà democratica e con la realtà liberale. A esso ha anteposto il mito della rivoluzione,

RIFLESSIONE 1 RIFLESSIONE 1 RIFLESSIONE 1

mito che è il referente della sua identità profonda, della sua esistenza essente, della sua ingombrante e paralizzante memoria. Rivoluzione, ovvero rovesciamento radicale dell'esistente, ovvero sogno utopico, ovvero identità senza contraddizione, ovvero fine della politica, ovvero, viene da dire a questo punto, fine della ragione riflettente sui rapporti di forza.

Ma se si prescinde dai rapporti di forza, si finisce per ridurre l'anarchismo a un grumo di pensiero desiderante. Si crede così di salvarne l'identità storico-teorica, invece, lo si dà in pasto ai nemici della libertà. Solo mantenendo questa consapevolezza schizofrenica diventa possibile tenere aperto lo sviluppo di un pensiero che non si limiti a essere ripiegato su se stesso. Un pensiero siffatto, cioè un pensiero che ha come primo compito la preservazione dell'identità anarchica, può anche produrre cose buone, ma sempre, però, girando intorno a se stesso. È stato infatti proprio il mito della rivoluzione che ha bloccato il pensiero anarchico relativamente al problema del comportamento pratico dell'anarchismo: cioè di una riflessione capace di andare oltre la dicotomia tra libertà di e libertà da, un oltre in grado di sussumere le due polarità per superarle in una sintesi superiore. Essendo portatrice del «totalmente altro», come direbbe il delirante Herbert Marcuse, il mito della rivoluzione ha impedito al pensiero anarchico di riflettere sul problema del comportamento storico, cioè concreto, dell'anarchismo medesimo. Questo mito, infatti, nega il problema della politica perché pone l'utopia immediatamente dopo l'evento rivoluzionario; anzi, peggio: fa scaturire e dipendere l'utopia dall'evento rivoluzionario. Quando la rivoluzione era (anzi si credeva che fosse) all'ordine del giorno, ciò aveva un senso perché si tratta di un pensiero che crede di ratificare un rapporto fra cose. Dopo la rivoluzione spagnola, però, questo mito, non ha avuto più un senso funzionale e razionale, essendo degenerato, alla fine, in una sorta di pensiero magico perché al rapporto delle cose (che non ci sono più) ha sostituito il rapporto tra le possibilità dell'esistente (questo è il senso profondo dell'utilizzo rivoluzionario della cultura dell'immaginario: utilizzo sfrenato e insensato). Il che significa, in pratica, portare il movimento storico dell'emancipazione in un «cul de sac» perché la rincorsa delle possibilità dell'esistente è, di per sé, sempre subalterna (e dunque perdente), dato che il soggetto è l'esistente con i suoi capricci (per esempio: tutto il movimento antiglobalizzazione è intaccato da questo tic: rincorre infatti i potenti della terra di qua e di là, dove essi, di volta in volta, si ritrovano; così, anche se i suoi profeti non lo sanno, questo movimento è destinato al naufragio).

È chiaro che se continuiamo a rimanere solo all'interno di questo orizzonte, otterremo certamente la preservazione identitaria dell'anarchismo, contemporaneamente, però, alla sua inevitabile deriva storica. Non saremo più contro la storia, ma fuori dalla storia. È dunque qui, riflettendo su questo punto, che si deve trovare il bandolo della matassa. Questo è il problema vero per una riflessione anarchica capace di superare le mitizzazioni del «totalmente altro».

RIFLESSIONE 2

Eduardo Colombo

Io sono **anarchico**!

Riflessione inopportuna sulla **libertà** l'**anarchia** e l'**eguaglianza**

«Siete democratico?». «No». «Sareste liberale?». «Niente affatto». «Che cosa siete, allora?». «Io sono anarchico».

Perché parafrasare Pierre Joseph Proudhon di *Che cos'è la proprietà?* più di centosessant'anni dopo? Perché viviamo in un'epoca colpita da una profonda regressione del pensiero politico. Gli uomini si sono rinchiusi nello spessore triste di una vita privatizzata, centrata su se stessa, occupati come sono nell'idiozia senza peso dei loro affari personali [1].

Convinti che non si può cambiare il mondo, si accontentano della libertà, che il potere lascia loro, di andare a pesca, sotto lo sguardo del gendarme che «terrà al sicuro» la loro automobile. È la «libertà dei moderni», che possono fare tutto a condizione di non occuparsi della società in cui vivono, visto che hanno eletto i loro governanti, e neppure di preoccuparsi della legittimità delle leggi che li riguardano, visto che sono state votate dai loro rappresentanti. Gli ideologi patentati seguono il movimento e il neoliberalismo alla moda dice: discutete, attualizzate, trovate degli aggiustamenti, dei compromessi. Non cercate di sovvertire la storia. Tutto è preferibile a quell'orribile passione che prende gli uomini quando il soffio della rivoluzione li inebria e, credendo di poter essere liberi e uguali, si gettano nell'azione collettiva. Il borghese vi vede l'ombra del giacobinismo e crede che il totalitarismo sarà la conseguenza di qualsiasi cambiamento che si allontani dalla via tranquilla del progresso nel quadro della legalità dello stato. Il cittadino del mondo capitalista sviluppato pensa che la politica sia «la gestione dei rapporti di forza all'interno di un determinato assetto civile». Egli accetta in maniera acritica la dicotomia che fonda il sociale eteronomo: ci sono dominanti e dominati, una minoranza comanda, la maggioranza obbedisce. Questa dicotomia è temperata nell'immaginario collettivo dalla credenza, tipica della democrazia rappresentativa, che la minoranza governi «democraticamente» con l'approvazione della folla [2].

Il pensiero politico gretto, freddoloso, diventa «realista», poiché assegna al possibile i limiti dell'esistente, e il cambiamento che si ha il diritto di desiderare è confinato all'interno dell'istituzione stabilita del sociale storico. Ecco i confini insuperabili della politica liberale.

Siamo molto lontani dal soffio potente del pensiero critico che prende slancio nel sedicesimo e diciassettesimo secolo, in cui ha le sue radici anche ciò che viene chiamato liberalismo politico, o radicalismo. Quel radicalismo plebeo degli uomini sediziosi, dei poveri e dei «livellatori», quella volontà di cambiamento

RIFLESSIONE 2 RIFLESSIONE 2 RIFLESSIONE 2

profondo della società gerarchica, quel movimento ribelle mille volte sepolto nell'ordine imposto dai preti e dai potenti, quella forza che dà libertà allo slancio del pensiero quando scaturisce dall'azione collettiva, quel «radicalismo», a quanto devo constatare, ha abbandonato irrimediabilmente quella dottrina, dai contorni non ben definiti, che oggi è considerata, in Europa e nell'America del Nord, come il rinnovamento del pensiero liberale.

Colpite dall'atmosfera pesante di un clima intellettuale che diventa sempre più reazionario, le convinzioni si indeboliscono o si adeguano. La filosofia politica, immemore come la memoria dei filosofi e degli storici, abbandona le vette delle sue conquiste dure e difficili e ritorna alla spiaggia delle sicurezze protette dall'autorità dei secoli passati.

Triste esempio di questo declino, poiché provengono da uno storico dell'anarchia: Nico Berti [3].

Amanti appassionati della libertà, noi crediamo di avere chiaramente esplicitato di quale libertà parliamo e quale libertà vogliamo. Ed ecco che ci si viene a spiegare, al seguito di Benjamin Constant, che ci sono due tipi o due modelli: la libertà degli antichi e la libertà dei moderni, la libertà dei greci e la libertà liberale. La prima è «democratica», ma ingannevole, in quanto genera il dispotismo; l'altra «è sempre garanzia di libertà» [4], in quanto offre «il godimento pacifico dell'indipendenza privata» [5].

Questi due modelli, comunque, hanno realizzato la loro sintesi nei regimi liberaldemocratici (più liberali che democratici, se capisco bene), che sono il quadro dello sviluppo capitalistico, o viceversa. Una coesistenza e connivenza fra la «libertà liberale» e il mercato capitalista che pare altamente significativa, al punto che si suppone che la libertà di cui godiamo sia organicamente legata al capitalismo. Osservo anche che questo regime si chiama pure «democrazia rappresentativa o parlamentare».

Quando Constant espone le sue idee in un discorso conosciuto sotto il titolo *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (discorso pronunciato nel 1819 all'Ateneo reale di Parigi, nel bel mezzo della restaurazione dei Borboni, periodo di relativa liberalità fra il «terrore bianco» e il trionfo degli «ultras») si prefigge lo scopo di mettere fine alla rivoluzione, perché le idee che essa ha messo in campo sono pericolose, tanto più se si coprono di clandestinità.

Tuttavia, la Grande rivoluzione ha deposto la *sovranità* nelle mani del popolo e il processo appare irreversibile, anche sotto la monarchia restaurata che, ora, è stata costretta a concedere la Carta che limita l'arbitrarietà regale [6].

Era quindi necessario, per i liberali, restare nei confini di ciò che era stabilito e tenere sotto controllo l'espansione della sovranità popolare, senza perderla totalmente (in apparenza), istituzionalizzandola come regime rappresentativo. La critica di Constant, in fondo, ha di mira la democrazia diretta, inadeguata ai bisogni dell'uomo moderno, occupato com'è a sviluppare i

1. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, prefazione *La brêche entre le passé et le futur*, Gallimard, Parigi, 1972.
2. Ecco la definizione che dà del regime democratico un nemico riconosciuto della democrazia: «È in realtà il governo dell'élite (aristokratia) con l'approvazione della folla» (Platone, *Menessemo*, 238c7-239d2).
3. Nico Berti, *La politica? Problema insuperabile*, in questo numero di *Libertaria*.
4. *ibidem*.
5. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparé à celle des modernes*, in Pierre Manent, *Les liberaux*, Gallimard, Parigi, 2001, p. 446. Edizione italiana: *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino, 2001.
6. Una Carta che riconosce alla «nazione» una rappresentanza molto ridotta: il voto è censitario.

propri interessi individuali. Da qui viene la necessità del sistema rappresentativo [7].
Detto con le parole di Constant: «Il fine degli antichi era la condivisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria. Era questo che chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicurezza nei godimenti privati. Essi chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti» [8].
La traduzione per la nostra epoca che ne fa Berti, ispirato, a quanto pare, da «un grande maestro», è: «La libertà dei moderni è la libertà liberale, la libertà degli antichi è la libertà democratica. La prima è la libertà da, la seconda è la libertà di». Così la democrazia antica fa derivare la libertà dalla partecipazione a un potere collettivo, potere in atto, volontà positiva, che «conferiva diritti di libertà ai cittadini». La libertà dei moderni è tutta negativa o difensiva; gli uomini sono degli individui già liberi prima di entrare in società e bisogna difendere le libertà che non sono state alienate nel patto sociale. Evidentemente, tutti questi modelli sono preanarchici. Berti dovrebbe rileggere il suo Michail Bakunin. Comunque, torniamo al tema.
Prima di tutto un problema concettuale. Se affermiamo: «Il potere collettivo o sociale dà diritto di libertà al cittadino», si direbbe che ci sono due soggetti politici, uno il *potere sociale*, l'altro il *cittadino* che riceve il diritto, ma questa è un'impressione falsa.
Oggi si è dimenticata la distinzione (aristotelica e scolastica, centrale in Baruch Spinoza e fondamentale in politica) fra *potentia* e *potestas*; la potenza, o potere, come capacità («il potere di creare» o di fare), o il potere come dominio («il potere di comandare» e di farsi obbedire) confondendo quindi la capacità che ha l'agente dell'azione, individuale o collettivo (*capacità* o potere che dà al soggetto politico la possibilità di stabilire una relazione sinergica compatibile con l'eguaglianza nell'azione collettiva) con il *dominio*, che è sempre una relazione asimmetrica fra colui o coloro che comandano e colui e coloro che obbediscono.
Nello spazio politico comune ed egualitario dell'assemblea, il «potere» è il risultato dell'azione di tutti, e questo potere è prima di tutto una capacità di fare o di decidere (*potentia*). Nella democrazia diretta il problema non deriva dalla capacità collettiva di istituire la vita comune, ma dalla presa di decisioni da parte della maggioranza, che significa non riconoscere l'opinione della minoranza, fosse anche uno solo, e imporgli la decisione maggioritaria.
Dietro alla democrazia diretta resta un altro problema primordiale: dev'esserci in qualsiasi istituzionalizzazione della società un potere di costrizione legittimo, una *arkhè politikè*, o *potestas*, separata dalla società civile, come pretende il paradigma tradizionale del politico [9]? Anche se la sovranità è nelle mani del *demos*, il problema primordiale del politico sussiste.
Vediamo, allora, che interesse potremmo avere oggi nel contrapporre due modelli di libertà, uno detto libertà degli antichi e l'altro dei moderni. Uno, democratico, che prepara il letto del totalitarismo e unisce fascisti e comunisti. L'altro, liberale, che mette un limite al potere politico, pur riconoscendo la sovranità popolare nei nostri sistemi rappresentativi, che sono possibili, come dimostra la realtà, solo dove regna il capitalismo. Se le premesse sono vere, la questione così formulata porta alla risposta: difendiamo quel che esiste, godiamo delle libertà che conosciamo e che il neoliberismo capitalista ci permette! E dimentichiamo lo sfruttamento, la miseria e la guerra.
Ma queste premesse non sono vere; anzi, questi modelli sono di una semplificazione estrema, definiti da un solo tratto: la libertà di e la libertà da. Dal punto di vista della storia, sono anacronistici, costruiti e riattualizzati in funzione delle necessità del presente.
La *polis* greca, e in particolare Atene, a partire dal settimo e se-

RIFLESSIONE 2 RIFLESSIONE 2 RIFLESSIONE 2

sto secolo avanti Cristo rompe con il mondo arcaico introducendo un processo storico istituente che, per la prima volta, permette agli uomini di prendere coscienza del fatto che sono loro i soli responsabili delle istituzioni (norme, convenzioni, leggi, regime sociopolitico) della società. La legge tradizionale era immutabile, dettata all'origine dei tempi dagli dèi o dagli antenati. Ora il *demos* crea la legge, la modifica, l'annulla [10]. Lo stato, nel senso moderno del termine, come istanza distinta e separata dal corpo sociale, non esisteva. «La *polis* sono gli uomini», diceva Tucidide. Il fatto fondatore nella *polis* è l'affermazione dell'autoistituzione della società con le conseguenze che porta con sé: la creazione di uno spazio pubblico in cui gli uomini sono uguali, in cui la parola è libera, e il voto che si esprime serve a prendere una decisione e non a eleggere dei rappresentanti. «La rappresentanza è un principio estraneo alla democrazia» [11].

LA VIOLENZA DELLA MAGGIORANZA

La democrazia greca non è un modello: è stata un momento nella storia, molto breve e molto lontano da noi. E aveva i suoi esclusi: le donne, gli schiavi, gli stranieri. Nella sua faccia negativa, la sovranità del *demos* e l'autoistituzione esplicita del *nomos*, contenevano un meccanismo già critico all'epoca: la legge della maggioranza. Per Trasimaco, per esempio, la regola della maggioranza che caratterizza il *nomos* non è accettabile. Egli pensa che nella *polis* democratica il cittadino gode della libertà di parola, ma non può agire se non appartiene alla maggioranza. La forza della legge basata sulla sola maggioranza esercita una violenza su chi è obbligato a seguirla [12]. L'eteronomia del sociale istituito, dopo questo breve periodo, non sarà più messa in discussione prima della modernità.
A partire dall'alto medioevo, con l'egemonia del cristianesimo, il papato elabora una teoria teocentrica secondo la quale tutto deriva da dio, ed è il suo vicario in terra che dispone della *summa potestas*. La lotta per la libertà diventa violenta contro i poteri opprimenti e congiunti della chiesa e dell'impero, poteri tanto economici quanto politici. La rivolta finisce per rifugiarsi nei movimenti dei poveri delle città, nelle masse contadine, esprimendosi nelle eresie, segni precorritori delle insurrezioni che agitano l'Europa dal quattordicesimo al sedicesimo secolo.
La libertà degli uomini e delle donne di oggi, non solo le libertà politiche, ma anche, e soprattutto, la libertà di pensiero, sono il risultato di un'interminabile lotta contro il potere politico e la potenza economica dei dominatori. Walter Benjamin scriveva: «Chiunque domini, è sempre erede di tutti i vincitori» [13]. Noi possiamo dire che tutti coloro che lottano per la libertà sono sempre gli eredi di tutti i vinti

7. «Il sistema rappresentativo è una delega rilasciata a un certo numero di uomini dalla massa del popolo, che vuole che siano difesi i suoi interessi, ma che non ha il tempo di difenderli sempre personalmente», Benjamin Constant, in *Les libéraux*, cit., p. 457.
8. Benjamin Constant, in *Les libéraux*, cit., p. 447.
9. Vedi il «cambiamento di paradigma», Eduardo Colombo, *Anarchia, obbligo sociale e dovere di obbedienza*, in *Le ragioni dell'anarchia, Volontà*, nn. 3-4, Milano, 1996, p. 75.
10. Eduardo Colombo, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, in *Il politico e il sociale, Volontà*, n. 4, Milano, 1989.
11. Cornelius Castoriadis, *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme*, Seuil, Parigi, 1986. Edizione italiana: in *L'enigma del soggetto*, a cura di Fabio Ciaramelli, Dedalo, Bari, 1998.
12. Mario Untersteiner, *Les sophistes*, Vrin, Parigi, 1993, t. 2, p. 183.
13. Walter Benjamin, *Tesi sulla filosofia della storia*, VII.

della storia, ma sono sempre questi vinti che hanno costruito queste libertà e obbligato i potenti a riconoscerle.
Si prova un certo senso del ridicolo al dover ricordare che la secolarizzazione non incomincia con la modernità, né con il capitalismo, né con il liberalismo politico. Si potrebbe definirla come la perdita progressiva di ogni «garanzia metafisica» della legittimità dell'ordine sociale. Non c'è più un punto di vista esterno per dire la verità, o la legge. Ne consegue, quindi, che sono gli uomini, nell'immanenza della loro azione, che istituiscono il mondo sociopolitico.
A partire dal sedicesimo secolo all'eresia era succeduta l'incredulità, scriveva Alexis de Tocqueville, e lo spirito critico, il libero esame, costruiva una dimensione nuova della politica, una forma *totalmente altra* di istituzione del politico, che diventerà pienamente visibile durante la rivoluzione francese. Questo ampio movimento d'idee ha le proprie basi fra il sedicesimo e diciassettesimo secolo, anche se lo si può ampliare al Quattrocento con Nicola Cusano e l'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola. Ma, in un senso strettamente politico, è con Niccolò Machiavelli (*Il Principe*, 1513), Jean Bodin (*Sei libri della repubblica*, 1567) e Thomas Hobbes (*De Cive*, 1642 e *Leviatano*, 1651) che si costruisce lo spazio «immaginario», o ideologico se si preferisce, dello stato moderno. Nascita dello stato che opera la divisione, oggi classica, fra società civile e società politica. Questa divisione poteva essere definita dai primi teorici del liberalismo politico come la distinzione fra il *proprietario* e il *cittadino*. All'epoca di John Locke e di Jean Jacques Rousseau, «società civile» è sinonimo di «società politica» e si oppone a «stato di natura». Dal diciannovesimo secolo varrà l'uso di chiamare «stato» la società politica, vista come separata o antagonista rispetto alla società civile [14].

DOPO LA RIVOLUZIONE FRANCESE

I regimi liberaldemocratici che nasceranno dopo la rivoluzione saranno la conseguenza di questa lotta contro la monarchia di diritto divino, e questa lotta assumerà una forma istituzionale (la forma che si è imposta) in base al fondamento che le aveva apportato la filosofia politica di Hobbes, Locke, Montesquieu e Rousseau. Il liberalismo politico è inseparabile dalla costruzione dello «stato di diritto» e della «democrazia rappresentativa».
Se si sostiene che la «libertà dei moderni» è la libertà liberale, bisogna sapere quali sono le sue premesse.

Hobbes era un protetto dell'alta aristocrazia ed era fuggito dall'Inghilterra durante la guerra civile. Non vi fece ritorno se non dopo che la repubblica ebbe schiacciato i radicali. Ma a dispetto dei suoi antecedenti e della reputazione che si porta dietro nell'ideologia politica di oggi, si trovava spesso, per il suo rigore razionalista, sulle posizioni dei radicali, e i possidenti non gli perdonavano di avere spogliato lo stato degli orpelli che la restaurazione inglese riteneva indispensabili: la monarchia, l'aristocrazia ereditaria e la dignità espiscopale [15]. *Leviatano* è un dio mortale creato dagli uomini, il corpo politico nasce con il contratto. Una repubblica (civitas, common-wealth, stato) è *istituita* quando gli uomini realizzano un accordo e fanno una *convenzione* (ciascuno con ciascuno) [16]. Nello stato di natura ciascuno è libero, ma in guerra con gli altri.
C'è in Locke (anche se si basa più di Hobbes su una giustificazione teologica della ragione umana) un impulso rivoluzionario che si annuncia nella critica della monarchia assoluta, che non è considerata una società politica, e soprattutto nel riconoscimento del diritto all'insurrezione. Se i legislatori, che hanno il *potere supremo*, «tentano di prendere e distruggere i beni del popolo, o di ridurlo alla schiavitù verso un

RIFLESSIONE 2 RIFLESSIONE 2 RIFLESSIONE 2

potere arbitrario, essi entrano in guerra contro di lui; il popolo, quindi, è dispensato dall'obbedire». L'abuso della fiducia da parte del potere legislativo «lo fa decadere dalle funzioni di autorità che il popolo gli aveva affidato (...); il potere ritorna al popolo che ha il diritto di riprendere la propria libertà originaria» [17].

La filosofia liberale di Locke (1632-1704) riconosce, come fanno tutte le teorie del contratto, un principio fondatore, «rivoluzionario» e positivo: sono gli uomini che creano la società politica; essi hanno il potere (la capacità) di farla e disfarla, il che significa che la *sovranità* risiede nel popolo, nel *demos*. E al tempo stesso questa filosofia si richiama a due elementi, o princìpi, negativi: uno sostiene che gli individui sono liberi e indipendenti prima di entrare nella società civile. L'altro, che per costituire questa società essi alienano, totalmente o in parte, la loro libertà. Come corollario, gli individui, «tutti per natura liberi, uguali e indipendenti», decidendo di stringere una convenzione fra di loro, si sono spogliati della loro libertà naturale e hanno costituito «un corpo politico unico, in cui la *maggioranza* ha il diritto di far agire il resto e decidere per lui» [18].

Locke pensa che il *fine capitale* di questa associazione sia la difesa e la conservazione della proprietà di ciascuno, e allora, per punire le infrazioni degli altri, ciascuno «cerca rifugio al riparo delle leggi stabilite di un governo», pur sapendo che «su molti punti le leggi della società restringono la libertà che aveva dalla legge della natura» [19].

Nell'opera *Lo spirito delle leggi* Charles Montesquieu (1689-1755) purgherà il liberalismo dal suo umore aspro, secondo le parole di Pierre Manent, rovesciando il punto di vista di Locke. Montesquieu non pretende di fondare la società politica e difendere la libertà positiva, ma si accontenta di preservare la libertà esistente dal potere che la minaccia. «Per preservare la libertà, ossia la "sicurezza" e la "tranquillità d'animo" dei cittadini, bisogna, e questo basta, impedire gli abusi di potere. Ora, "perché non si possa abusare del potere, bisogna che, attraverso la disposizione delle cose, il potere fermi il potere" (XI, 4)» [20]. La libertà è presente in negativo, la libertà da. Un atteggiamento nei confronti della libertà che si accompagna spesso a un sentimento di diffidenza o di disprezzo verso il popolo, come dimostra lo stesso Montesquieu: «C'era un vizio nella maggior parte delle antiche repubbliche: il fatto che il popolo aveva il diritto di prendervi risoluzioni attive e che richiedono una certa esecutività, cosa di cui è totalmente incapace. Il popolo non deve entrare nel governo se non per eleggere i suoi rappresentanti, cosa che è effettivamente alla sua portata» (*Lo spirito delle leggi*, XI, 6).

Come teorico del contratto sociale, anche Rousseau (1712-1778) appartiene a questa di-

14. Secondo Berti, «la libertà sta all'interno della società civile», che si difende dallo stato pur avendone bisogno come antagonista, perché voler annullare la divisione è segno di totalitarismo. Inoltre, la società mercantile è inimmaginabile senza una tale divisione e il capitalismo ha bisogno dello stato gendarme per fare rispettare la proprietà. Questa interpretazione, nel migliore dei casi, è «libertariana» e non anarchica.
15. Christopher Hill, *Le monde à l'envers*, Payot, Parigi, 1977, p. 306.
16. Thomas Hobbes, *Leviatano*.
17. John Locke, *Trattato del governo civile. Della dissoluzione del governo*.
18. Ibid., *Dell'inizio delle società politiche*.
19. Ibid., *Del governo*.
20. Pierre Manent, *Les libéraux*, cit., p. 219.

scendenza. «L'uomo è nato libero, e ovunque è in catene». Ma unifica la volontà di tutti nella finzione della *volontà generale*, e questo faciliterà alla borghesia giacobina il trasferimento della sovranità dal popolo alla nazione [21].
Ecco i princìpi del liberalismo politico: difesa della proprietà privata, atomismo sociale, alienazione di una parte della libertà, governo rappresentativo, separazione fra la «società civile» e lo stato.
Ciò che poteva essere visto come un grande progresso durante l'antico regime (e davvero quelle idee erano rivoluzionarie rispetto all'assolutismo) si trasformerà, dopo la rivoluzione, nell'ideologia dei possidenti che avrebbero voluto farla finita una volta per tutte con il movimento emancipatore che la rivoluzione aveva generato.

Il liberalismo politico giustificava anche, senz'ombra di sospetto, il paradigma tradizionale di «un potere di coercizione giusto», di una *potestas* che ritornava, dopo la rivoluzione inglese, i Lumi e il 1789, a un'istanza astratta, razionale, depositaria della legittimità e separata dal sociale: lo stato.

LA BORGHESIA AL POTERE

Quando la borghesia industriale prende il potere in Europa, il quadro giuridico fornito dal liberalismo (l'uguaglianza, relativa, di fronte alla legge, la proprietà privata e il regime rappresentativo) permetterà la rassicurazione dei beni e delle persone e l'espansione del sistema capitalista. Ma in questa epoca, fra il 1830 (rivoluzione di luglio in Francia) e le insurrezioni del 1848, esiste già un ampio proletariato urbano creato dal capitalismo industriale, forza lavoro disponibile, pauperizzata, «libera» di vendersi, che costituisce, come osserva Buret, quella «popolazione fluttuante delle grandi città, quella massa di uomini che l'industria chiama intorno a sé, che non può occupare in continuazione, che tiene sempre di riserva come alla sua mercè» [22].
Classi povere e viziose, dice Frégier, capo della polizia nella prefettura della Senna negli anni Quaranta. Popolazione operaia che la borghesia guarda come una classe pericolosa. L'operaio si vede minacciato dalla miseria e dall'insicurezza del lavoro; ha barattato la «sicurezza» della schiavitù per la «libertà» di morire di fame. Una violenta contrapposizione fra le classi che farà nascere il movimento operaio rivoluzionario.
Il primo congresso dell'Associazione internazionale dei lavoratori (Ginevra, 1866) dichiara che «nello stato attuale dell'industria, che è la guerra, bisogna prestarsi aiuto reciproco per la difesa dei salariati. Ma è doveroso dichiarare che c'è un fine più elevato da raggiungere: la soppressione del

21. Gli anarchici non hanno dimenticato di criticare Jean Jacques Rousseau con ragioni diverse, ma non sempre per la stessa ragione. Pierre Joseph Proudhon critica su tutti i fronti l'astrazione della volontà generale, l'idea che l'individuo sia libero solo al di fuori della società, la pretesa di rendere rispettabile la tirannia facendola derivare dal popolo (*Idea generale della rivoluzione nel XIX secolo*, quarto studio, *Del principio di autorità*). Michail Bakunin avanza la sua critica considerandolo un liberale, poiché pretende che l'individuo sia libero da solo prima di ogni società (*Dio e lo stato*, in *L'impero Knuto-Germanico*). Rudolf Rocker, contrariamente a Bakunin, si pone da un punto di vista liberale, difende l'idea del contratto sociale e critica la «democrazia» assimilandola alla volontà generale (*Nazionalismo e cultura*, capitolo X, *Liberalismo e democrazia*). Questa posizione è condivisa da Nico Berti (cfr. Jorge Salamonoff, *El liberalismo de avanzada*, Proyyecciòn, Buenos Aires, 1973). Io penso che sia un'idiozia profonda del pensiero politico alla moda quello di parlare con formule lapidarie che evitano l'analisi, facendo di Rousseau il padre

RIFLESSIONE 2 RIFLESSIONE 2 RIFLESSIONE 2

salariato». E Bakunin, un po' più tardi, domanderà: «Vogliamo l'emancipazione completa dei lavoratori o solo il miglioramento della loro sorte? Vogliamo creare un mondo nuovo o dare una nuova mano d'intonaco al vecchio?» [23].

Dopo il congresso di Saint-Imier, il movimento anarchico è in piedi e il *corpus* teorico che lo definisce è già ben formulato. L'anarchismo non è una dottrina chiusa, non è un dogma, sarà sempre incompiuto, ma, a partire da quell'autunno 1872, è chiaro che cos'è anarchico e che cosa non lo è. «La distruzione di ogni potere politico è il primo compito del proletariato» e «qualsiasi organizzazione di un potere politico sedicente provvisorio e rivoluzionario per portare a questa distruzione non può essere se non un inganno in più e sarebbe altrettanto pericolosa per il proletariato di tutti i governi che oggi esistono».

Il popolo non potrà essere libero se non quando, organizzandosi dal basso all'alto, per mezzo di organizzazioni autonome, creerà da sé la propria vita [24]. L'individuo non potrà essere libero se gli altri non lo sono. Bakunin definisce la libertà come un risultato dell'associazione umana. La libertà è una creazione socio-storica, un valore positivo, l'opera di tutti e di ciascuno. La grande diversità delle capacità, delle energie, delle passioni, che apportano gli esseri umani interagendo gli uni con gli altri, è la ricchezza della società. Grazie a questa diversità, «l'umanità è un tutto collettivo, in cui ciascuno completa tutti e ha bisogno di tutti; di modo che questa diversità infinita degli individui umani è la causa stessa, la base principale della loro solidarietà, un argomento onnipotente in favore dell'eguaglianza» [25]. Ogni libertà umana che non sia un privilegio esige, necessita l'uguaglianza.

Nello spazio pubblico plebeo [26] che avevano incominciato a delineare i sanculotti, gli arrabbiati lasciarono il seme della libertà anarchica. Jacques Roux, alla tribuna della Convenzione, scatenò l'ostilità dei «rappresentanti del popolo» quando esclamò: «La libertà è solo un vano fantasma quando una classe di uomini può affamare l'altra impunemente. L'uguaglianza è solo un vano fantasma quando il ricco, per monopolio, esercita il diritto di vita e di morte sul suo simile». E J. Varlet, dalla prigione di Plessis, scriverà: «Per qualsiasi essere che ragiona, governo e rivoluzione sono incompatibili». Essi sapevano già che l'uguaglianza davanti alla legge non era sufficiente, che era compatibile con la gerarchia sociale.

Per l'anarchico l'uguaglianza è *l'uguaglianza di fatto*, il livellamento dei ranghi e delle fortune. Creazione socio-storica, autorganizzazione costante e autoistituzionalizzazione, la società uma-

del totalitarismo, e mettendo nello stesso filone il *Contratto sociale*, la borghesia giacobina del 1793 con il clan di Maximilien Robespierre, e tutti i totalitarismi del ventesimo secolo. È un miscuglio stupido quanto quello di costruire una sola categoria di pensiero «rivoluzionario» che racchiuda insieme fascisti, bolscevichi, anarchici, falangisti e chissà cos'altro ancora. Le vacche hanno quattro zampe e la Tour Eiffel anche.

22. Buret, *Misère des classes labourieuses en France et en Angleterre*, in Louis Chevalier, *Classes labourieuses et classes dangereuses*, Plon, Parigi, 1958, p. 160.
23. *Lettera a Albert Richard* (aprile 1870), in Michel Bakounine, *Oeuvres complètes*, vol. 2, Champ libre, Parigi, 1974, p. XXXI. Edizione Italiana, *Opere complete*, Anarchismo, Catania, 1977.
24. Michel Bakounine, *Étatisme et anarchie*, in *Oeuvres complètes*, cit., v. 4, p. 312. Edizione italiana, *cit.*
25. Michail Bakunin, *L'Égalité*, Ginevra, 1869.
26. Eduardo Colombo, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, in *Il politico e il sociale*, *Volontà*, n. 4, 1989.

na sarà libera rompendo il legame con qualsiasi eteronomia, e questo significa anche l'abolizione della continuità socio-storica del principio di comando/obbedienza costitutivo di ogni potere istituito, di ogni «stato», ossia la fine del *paradigma del dominio giusto.* Il corollario sarà la sovranità assoluta del *demos*, o, se si preferisce, l'appropriazione collettiva della capacità (potere) istituente. Questa libertà è una lotta costante e senza tregua, anche in una società anarchica. Lotta contro ciò che è, l'esistente stabilito, per dare spazio a ciò che non è ancora.

Allora, ritorniamo alla libertà «dei moderni», la «sola che conosciamo» (dice Berti), che è la libertà liberaldemocratica legata al capitalismo come sistema economico e al giusnaturalismo come quadro giuridico. La libertà riconosciuta dallo «stato di diritto» dei nostri regimi, chiamati democratici (democrazia rappresentativa), è a misura degli interessi che lo stato protegge. Sappiamo bene che questi regimi (e non credo che Berti possa negarlo) sono in realtà delle oligarchie a partecipazione limitata, che si tratta dell'élite di una classe politico-finanziaria che decide nel mondo, una minoranza che vive nell'opulenza, che sfrutta la forza lavoro della maggioranza, che impone la miseria o la fame a popolazioni intere, che ne distrugge altre con la guerra. Nel quadro dell'esistente, all'interno di questi sistemi liberaldemocratici, le libertà che noi possiamo conquistare saranno sempre limitate agli interessi della minoranza che governa, libertà che non metteranno in pericolo il loro diritto a dominare e ancor meno la realtà del loro potere. È sorprendente che qualcuno che conosce le idee anarchiche possa scrivere sulla libertà senza dire una parola sulla «questione sociale».

Se il liberale non si pone il problema della sovranità, vuol dire che non si pone il problema del diritto della minoranza a dominare; e dunque, se il liberale non discute la finzione della sovranità nel popolo e la realtà del potere in mano all'élite, se non si pone il problema «del fondamento», vuol dire che lo dà per acquisito una volta per tutte. Dire che la domanda fondamentale, sapere se c'è o no un diritto a comandare, o se il dominio è legittimo, tutte cose immanenti all'istituzionalizzazione del sociale, deriva da un pensiero «teologico» (ossia trascendente, esteriore al mondo) è nel migliore dei casi un argomento demagogico. Ci sono, forse, degli anarchici romantici che sono dei cretini, ma è sicuro che ci sono degli storici non romantici che scrivono delle sciocchezze.

Un anarchico che si accontenta della limitazione dei poteri e che abbandona l'idea dell'abolizione dello stato e della proprietà privata, un anarchico che accetta la libertà di godere dei propri beni e della sua piccola felicità privata, se ha una vita agiata in un paese ricco, un anarchico, dico, che accetta i limiti che gli impone il sistema stabilito, non è un anarchico ma un liberale. E non ci sarà «coscienza schizofrenica» che possa salvarlo.

Gli anarchici non hanno, a quanto pare, una «scienza della politica», il che è sicuramente vero se la suddetta scienza è definita come un «discorso razionale sul «meno peggio» (discorso del realismo politico) e se la sua funzione è quella di occuparsi della gestione dei rapporti di forza all'interno del sistema stabilito. Gli

27. L'anarchico che abbandona l'idea della rivoluzione diventa, che lo voglia o no, un «li-li», come vengono chiamati in Francia (li-li: liberal-libertario). Si veda: *Les li-li, les bo-bo et Kropotkine*, in *Refractions*, n. 7, p. 16.

28. Michel Bakounine, *Les endormeurs*, in *Bakounine. Le socialisme libertaire*, Denoël, Parigi, 1973, p. 113.

RIFLESSIONE 2 3

RIFLESSIONE 3

anarchici invece hanno una teoria della rivoluzione [27]. Questo non risolve, lo so bene, l'enorme problema dei mezzi, in accordo con i fini, da utilizzare in un momento storico in cui il rapporto di forza è sfavorevole, il che è la norma, tranne nei periodi rivoluzionari.

L'appello alla scienza al posto dell'appello al popolo risveglia, come un'eco, quelle vecchie pagine di Bakunin sugli addormentatori, figli diletti della borghesia, intelligenze patentate, diceva, «che si dedicano esclusivamente allo studio dei grandi problemi della filosofia, della scienza sociale e politica», e che elaborano delle teorie che «alla fine non hanno altro scopo se non quello di dimostrare l'incapacità definitiva delle masse operaie» [28].

Il soggetto dell'azione sociale è, evidentemente, l'esistente, e l'esistente è molteplice, vivente, attraversato da innumerevoli conflitti. È il popolo. Il popolo, sottomesso al principe, controllato da un'occhialuta polizia, sempre in lotta per sopravvivere, contiene al suo interno la miriade di uomini e di donne che, cercando l'impossibile, costruiscono la libertà umana. È il popolo sovrano che ha fatto le rivoluzioni, e non vedo perché non ne farà più.

traduzione di
Alberto Panaro

Francesco Codello

Un **anarchismo a-storico**

"Bisogna scegliere il pensiero contro la rivelazione, l'interrogazione illimitata contro l'accettazione cieca di ciò che abbiamo ereditato"

Cornelius Castoriadis

C'è la domanda fondamentale che si pone l'anarchico? Non c'è. Non ci si può accontentare di chiedersi «chi comanda», perché rispondere «nessuno» non svela che la parte «negativa» del patrimonio di valori dell'anarchico.

In realtà le domande alle quali l'anarchismo pretende di rispondere sono molte e tutte tra loro correlate, senza che vi sia una questione fondamentale. Voglio dire che l'anarchismo, meglio sarebbe dire gli anarchismi, non solo stanno dentro la storia e al contempo sono contro la storia, ma proprio perché plurali sono anche a-storici. L'essenza delle idee anarchiche non è un risultato della storia, ma è connaturata all'essere umano e come tale trascende le vicende storiche che ne hanno determinato l'evoluzione, così come noi la conosciamo, così come noi la definiamo (anarchismo, appunto). In questo senso, quello che noi oggi chiamiamo anarchia o anarchismo, non è altro che una convenzione semantica spazio-temporale (l'illuminismo, l'Europa, il Settecento e oltre) ma non è l'essenza. Altri spazi, altri tempi, altre culture possono essere ricondotte a questa comune ragione primaria dell'esistenza dell'essere umano: la ricerca infinita della libertà e dell'autonomia. Ma non solo in questo consiste l'a-storicità dell'a-

RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3

narchismo (a questo punto bisognerebbe chiamarlo con altro nome, ma quello che abbiamo va benissimo), non solo il suo prescindere dalle condizioni storiche per definizione, ma anche quando esso (gli anarchici) sta in una storia, assume, per essere contro questa, sembianze ed espressioni diverse, via via diverse, mutevoli e pertanto nuove. Come un camaleonte che al mutare delle stagioni, per essere dentro l'ambiente in cui trascorre il suo tempo, cambia la sua esteriorità, l'anarchismo assume sembianze diverse a seconda dei tempi, degli spazi, delle singole sensibilità, delle condizioni storiche e culturali, economiche e politiche, restando però sempre lo stesso animale, conservando sempre la medesima essenza. Questa essenza costituisce e determina l'etica anarchica non la sua estetica.

NÉ DEMOCRATICO NÉ LIBERALE

L'anarchismo non si interessa del tempo e dello spazio del dominio, per vocazione e natura si preoccupa del tempo e dello spazio della libertà e dell'autonomia. Quindi non è né democratico né liberale, proprio perché è a-storico. Può però, nel momento in cui gli anarchici agiscono nella storia, trovarsi a interloquire con democratici e/o con liberali. Non può mai interloquire con ideologie totalitarie. Questo, perché democrazia e liberalismo sono momenti storici della stessa essenza fondante che però non hanno portato fino in fondo la domanda originaria che si sono posti.
La storia delle rivoluzioni è sempre e comunque stata storia di dominio, quindi rientra nella logica della politica (democratica e/o liberale) che determina inevitabilmente una totalizzazione della vita individuale, anche quando si presenta come unanimità. Infatti si può essere partecipi unanimemente a decisioni che tolgono la libertà e l'uguaglianza agli uomini. Se tutto è politica, estremizzando la concezione democratico-giacobina, anche l'essenza dell'uomo diventa regno del dominio del potere.
L'anarchismo dunque non è democratico, nel senso che non immagina e non può ricercare una società che annulli la separazione tra morale e politica, tra sociale e individuale. Ma non è neanche liberale, perché non può limitarsi a considerare e a difendere la sfera privata e individuale della vita, perché questa è comunque, per definizione, momento sociale.
Allora la pur suggestiva e illuminante tesi di Benjamin Constant sulla libertà degli antichi e quella dei moderni, che è il fondamento della teoria del liberalismo europeo, non risolve per gli anarchici la questione, ma costituisce un buon contributo per chiarire le idee.
Non credo possibile, infatti, che la libertà si risolva nella partecipazione e nell'adesione (democrazia), ma neanche che si espliciti compiutamente nella privatizzazione e nell'isolamento (liberalismo). Naturalmente esistono a questo proposito sfumature diverse tra i democratici e i liberali, ci sono stati e ci sono tuttora lodevoli tentativi di compenetrare le due culture. Ma il nocciolo della questione può essere colto e, approssimativamente risolto, solo dall'anarchismo, a patto però che sappia diventare fino in fondo post-classico e a-storico.
La libertà non può essere mai esclusivamente individuale (liberalismo) né tantomeno esclusivamente sociale (la democrazia), ma non può essere neanche eguaglianza senza diversità. Da questo punto di vista, l'anarchismo deve essere solo se stesso, sempre e comunque, anche se nel farsi storia è diventato talvolta individualismo, comunismo, collettivismo, mutualismo, sindacalismo, educazionismo e così via. Oggi, agli esordi del ventunesimo secolo per essere post deve essere in grado di non definirsi

RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3

più con sostantivi che la storia stessa ha inesorabilmente consumato.
Questa opera di «purificazione» è stata più facile laddove l'assenza del peso della storia, come tradizione, ha permesso agli individui di essere più liberi in partenza. L'anarchismo nordamericano ha pertanto beneficiato di questo clima storico-culturale e ha potuto maggiormente mantenere la sua a-storicità. Il peso e la forza del socialismo e dei secoli di cristianesimo hanno fortemente incanalato l'anarchismo europeo, con tutti i pregi e gli svantaggi che questo ha comportato, ma lo hanno storicizzato e delimitato in maniera soffocante.
Allora se l'anarchismo è questo, è chiaro che non è né democrazia né liberalismo. La democrazia infatti non risolve il problema del vero o del falso, del giusto o dell'ingiusto, perché si preoccupa solo ed esclusivamente del processo di formulazione delle decisioni, pertanto non ha una morale né un'etica. Ciò produce la sua inservibilità ai fini della creazione e della ricerca della libertà e dell'autonomia che invece è vincolata a una morale e a un'etica. Allo stesso modo il liberalismo identifica il bene nell'individuo e il male nello stato, ma condanna l'esistenza umana all'impotenza propria della indifferenza assoluta verso le forme del potere. Il liberalismo preoccupandosi solo di limitare il potere, non soltanto dà per scontata l'esistenza di questo, ma limita l'azione dell'uomo alla sola sfera difensiva e reattiva privandolo delle sue capacità progettuali e attive. Se, infatti, è giusto non permettere che i sogni di un mondo perfetto ci distolgano dalle rivendicazioni degli uomini che soffrono qui e ora, come sostiene Karl Popper, è altrettanto vero che senza i sogni anche le miserie dell'attualità non sono sufficienti agli uomini per determinare la volontà di superarle.
L'anarchismo post-classico si trova di fronte a una questione di vitale importanza quando deve confrontarsi con due teorie della libertà giustappunto così diverse: una, quella liberale, che si fa paladina della libertà dell'individuo, l'altra, quella democratica, della libertà del cittadino. Ancora una volta è necessario pensare la propria teoria come una forma di possibilismo etico che, di volta in volta, e mai in modo uguale, ripetitivo, sintetico, afferma l'una dimensione rispetto all'altra, ma che proprio perché a-storico, riconosce nella sua essenza il vero *pathos* che anima la ricerca infinita.
Questo pensiero della possibilità infinita rigetta tanto l'arroganza della verità posseduta quanto la rinuncia alla realtà accertata. Questa convinzione fa dell'anarchico un critico inquieto ma non uno sradicato, non è mai, parafrasando Robert Musil, uno dei «nostri» anche se lo troviamo al fianco di altri in determinate occasioni. Sente profondamente questo conflitto tra autonomia e interdipendenza, ma si rifiuta di pensare di risolverlo compiutamente e definitivamente, perché è consapevole che individuo e società sono concetti e valori proprio perché in costante relazione tra loro e non si risolvono mai compiutamente a vantaggio dell'uno o dell'altro.
Lo scopo dell'azione anarchica è il perseguimento di società nelle quali ognuno viva secondo il proprio autonomo giudizio e il libero e volontario confronto ideale con gli altri e ognuno abbia la concreta possibilità di perseguire e attuare i propri fini, di non essere costretto a tradire se stesso. La terra promessa, sosteneva Ralph Waldo Emerson, non è l'aldilà, ma l'individuo stesso.
Mettendo comunque l'individuo al centro della costruzione delle società si scongiura il male estremo della tirannia della democrazia e dell'unanimità. Walt Whitman ribadiva che la società auspicabile era quella che viveva su due principi: l'eguaglianza e l'individualità, l'orgoglio e l'isolamento centripeto di un essere umano in se stesso. Questa condizione di «solitudine» significa qui libertà, perché vuol dire rifiuto di frapporre una qualsiasi mediazione tra sé e la verità. È facile, nel mondo, vivere secondo l'opinione del mondo, sostiene anco-

RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3

ra Emerson, è altrettanto facile, in solitudine, vivere secondo noi stessi; ma l'uomo libero e autonomo è colui che in mezzo alla folla conserva con serenità l'indipendenza della solitudine.
L'anarchismo è continua relazione dialogica tra individuo e società e, a differenza del liberalismo, non sostiene e pratica la tolleranza, ma la solidarietà. Questa differenza segna fortemente e irreversibilmente la dicotomia tra anarchismo e liberalismo proprio perché non si tratta di accettare gli altri e la loro diversità semplicemente come spazio dell'interiorità, come netta separazione tra attività teorica e pratica, tra pensare e fare. L'anarchismo è permeato di passione dell'uguaglianza, di simpatia ed empatia, di curiosità per il diverso, magari per criticarlo, forse per accoglierlo, spesso per imitarlo, con calore, rifiutando la freddezza del credo volterriano, abbracciando la relazione dialogica e socratica, estremizzando ed esagerando se occorre, ma alla luce della propria a-storica essenza. La differenza di vocazioni è il sale della vita sociale e il senso profondo dell'anarchismo, l'uguaglianza delle condizioni di partenza la mistificazione meritocratica del liberalismo.
La cosiddetta schizofrenia dell'anarchismo è dunque la sua natura profonda, la debolezza del suo essere la sua forza. Autonomia individuale e sentimento di appartenenza i pilastri del suo essere.

FUORI DALLA LOGICA DUALISTA

L'anarchismo rappresenta la fuoruscita dalla logica dualistica della filosofia e della storia, non accetta di ridurre la complessità alla dialettica, non cerca sintesi ma esplora possibilità in modo dialogico. Purtroppo neanche le considerazioni di Nico Berti riescono a uscire dall'ordine del discorso sillogistico-aristotelico e dall'hegelismo filosofico. La passione e l'*ethos* anarchici, la a-storicità del pensiero e dell'azione dell'idea anarchica prescindono da questa gabbia ideologica che pretende, e con che forza, di dare risposte certe a domande assunte come punti di partenza inconfutabili.
Il pensiero di Constant costituisce, in alcuni elementi che lo caratterizzano, un interessante punto di partenza, o meglio, un passaggio storico (della storia delle idee) inconsapevolmente libertario nella sua aspirazione filosofica. Cioè quando coglie il fatto che la libertà si sostanzia sì nel rifiuto di sottomettere il diritto individuale alla tradizione arbitraria ma, al contempo, anche nell'opporsi non meno risolutamente al determinismo ambientale, nato con il materialismo illuminista. Il limite del pensiero di Constant sta invece nel non aver considerato ciò come una gabbia filosofica e nel non aver accettato a priori che non vi possa essere al di fuori del dualismo filosofico, ma anche culturale, una molteplice gamma di possibilità. Quella che Berti definisce come schizofrenia è, in realtà, la base fondante del pluralismo anarchico e, invece che costituirne il limite invalicabile, ne afferma la sua intrinseca natura. Si tratta di capovolgere la logica platonica (giacobino-hegeliana) ma anche quella aristotelica (democratico-liberale) secondo cui comunque la società è un'unità (non importa qui se autoritaria o pluralista), comunque un'unità, e non una gamma di società plurali e diverse.
Il liberalismo, infatti, si è sempre preoccupato di difendere la libertà della società dallo stato, la democrazia di garantire la libertà nello stato, l'anarchismo di espandere le libertà e le autonomie individuali al di fuori dello stato.
Il pluralismo, per l'anarchismo, quindi non è una forma organizzativa della società ma il presupposto fondante delle società. Per questo è necessario pensare piuttosto a un pluralismo di comunità o associazioni in continua e incessante interrelazione tra loro, a un federalismo di diversità e di sperimentazioni senza rapporti di dominio al loro interno e tra loro. Ma il problema che pone Berti, se e come l'anarchismo sia

RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3

impotente tra il restare un gruppo di idee desideranti (identità) oppure allearsi con il liberalismo nella lotta per la limitazione del potere, si risolve probabilmente accettando che la propria essenza sia costituita da una tensione continua tra le due dimensioni dell'essere e del dover essere.
Non basta sostenere che la democrazia liberale imperfetta è migliore dei sistemi che hanno prodotto Stalin o Adolf Hitler, risolvendo quindi in un nuovo fondamentalismo lo sviluppo della storia. Occorre invece, dal mio punto di vista, considerare che non vi deve essere mai una soluzione certa e irreversibile e che non c'è un modo libertario per difendere la propria identità storica senza pensare di uscire sistematicamente dalla storia stessa.
L'identità dell'anarchismo è connaturata all'esistenza umana così come lo sono anche altre identità, è solo la scelta volontaria e libera che l'individuo fa, nel momento in cui rompe con l'immaginario del dominio e quando la sua naturale tendenza all'associazione (la sua naturale socialità) gli fa compiere, assieme ad altri, la scelta etica anarchica, che è garanzia di sviluppo di libertà e di autonomia.
Quella che appare allora come una debolezza schizofrenica diventa invece una consapevolezza teorica e una coerente pratica libertaria.

ROTTURA RADICALE

L'anarchismo, proprio perché cerca, senza mai riuscirci compiutamente, di rispondere alla necessità di coniugare gli opposti, libertà e uguaglianza, individualità e società, comprendendo diversità e autonomia, si sostanzia storicamente in momenti in cui fa necessariamente prevalere l'uno o l'altro di questi valori, diciamo quello che in quello spazio e in quel tempo risulta soccombere. Ma non si risolve in queste azioni, perché non può accettare, per definizione, nessuna approssimazione come definitiva. In questo consiste il suo carattere rivoluzionario, vale a dire nella rottura radicale individuale con l'immaginario dominante prima, poi con l'azione individuale o collettiva conseguente. Ma, se la rivoluzione così intesa è connaturata all'anarchismo, perché psicologicamente indispensabile, certamente con la fine dell'Ottocento politico dell'anarchismo (cioè quello che si esaurisce con la rivoluzione spagnola) questa rottura individuale con la logica del dominio non può più neanche tradursi in azioni che portino a una *tabula rasa* dell'esistente. La progettazione del «totalmente altro» è solo lo snaturamento di ogni possibilità concreta di modifica della storia del dominio, perché, oltretutto, rinvia a un momento catartico collettivo, e gli delega la funzione dirompente che invece è il risultato di tante successive azioni individuali e sociali.
Come coniugare allora l'inevitabile dimensione intrinsecamente rivoluzionaria dell'anarchismo (la sua a-storicità) con l'altrettanto inevitabile storicità degli anarchici (dentro ma contro la storia)? Dato pure per acquisito che rivoluzione non è più insurrezione, è meglio precisare che fino ad ora non è stata neanche rottura radicale con la storia, poiché è sempre stata storia di dominio che si è succeduto a altro dominio, perlomeno così è stato nell'unica storia che noi conosciamo.
L'essenza dell'anarchismo rappresenta nella storia dell'umanità una a-temporalità e una a-spazialità. Spazio e tempo, sono sempre stati e sono spazio e tempo del potere. L'anarchismo è, insomma, ciò che produce la continua e incessante lotta tra l'autonomia e la dipendenza, da ogni forma di dominio, comunque si chiami, in qualsiasi modo si espliciti. È nella sua dimensione di a-storicità, dunque, che esso trova la sua straordinaria freschezza e originalità. L'anarchia non è una delle tante utopie di cui si sono nutriti gli orfani della secolarizzazione, ma un insieme di tensioni e speranze che non permettono al dominio di chiudere il corso della storia.

RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3 RIFLESSIONE 3

La psicologia e l'ideologia del totalmente altro (utopia) impediscono una continua scoperta e valorizzazione dei tanti momenti organizzativi che pure esistono, fondati sulla legge universalistica per eccellenza dell'anarchismo (il mutuo aiuto), e oscurano il suo senso più vero e profondo. Se il *pathos* è a-storico, l'etica è invece la guida e la giustificazione della sua singolare (dentro ma contro) storicità. Insomma, pensare l'anarchia come utopia significa, da un lato, confinarla dentro una realtà che non può uscire dalle forme della dominazione (così come è stato per le diverse utopie che la storia delle idee ha prodotto), oppure condannarla all'impotenza e all'immobilismo dell'attesa infinita, dall'altro.

Dentro ogni società, anche tra le più soffocanti, anela e prima o poi si manifesta la dimensione essenziale della libertà e dell'autonomia, che noi oggi chiamiamo anarchismo, a dimostrazione che l'anarchia non è una generosa ma impraticabile utopia, ma piuttosto un insieme di risposte concrete e approssimative al naturale bisogno di libertà e di autonomia. È pertanto un'efficace forma di organizzazione sociale che consente il massimo di autonomia e di libertà in un contesto dato, ma che, al contempo, non esaurisce in questo fatto la sua inesauribile fonte ed essenza.

Situare nel totalmente altro il momento catartico e liberatorio dell'umanità, significa di fatto creare una mistificazione perché ogni meta, ogni obiettivo, ogni traguardo, devono essere a portata di mano e ottenuti con mezzi coerenti al fine, ma nello stesso tempo è indispensabile essere consapevoli che tutto ciò è solo approssimazione e parzialità. In questo può consistere l'anarchismo nei fatti (la sua particolare e unica storicità), ma non può esaurirsi in questo la sua essenza, che invece è infinitamente insoddisfatta.

Allora non vi è più schizofrenia ma consapevolezza del proprio destino, della propria specificità, della propria singolarità e diversità.

Il prevalere di una soluzione libertaria piuttosto che di una autoritaria non è il risultato e l'esito di uno scontro cosmico, ma piuttosto un continuo e inesauribile espandersi di contenuti e organizzazione di anarchismo nel mondo in cui viviamo, è l'ampliamento degli ambiti di azione autonoma senza fine e senza limiti.

L'anarchismo è continuo compromesso, continua meticizzazione, sistematica verifica, all'interno di regole etiche ben definite che determinano ogni qualvolta un limite che non può essere violato, oltre il quale cioè scatterebbe l'incoerenza tra mezzi e fini e quindi l'impossibilità di perseguire quel fine (il decentramento e la delega di potere, per esempio, non servono a molto se si limitano a ricreare a livelli inferiori le stesse dinamiche di dominio).

L'accettazione di questo anarchismo deve essere consapevole altrimenti può ingenerare negli anarchici lo stesso supplizio che investì Tantalo, condannato a veder svanire l'oggetto dei suoi desideri proprio quando sembrava a portata di mano. Inoltre occorre avere la stessa consapevolezza che la comunità libertaria, spazio di reciprocità al di là dello stato e del mercato, non può essere programmata «scientificamente», ma risultato spontaneo e naturale di «incontri», per i quali possono essere pensate e progettate solo le pre-condizioni essenziali. E questi spazi di reciprocità (che non sono solo prerogativa di società arcaiche, ma esistono e vivono anche oggi) sono retti da principi di mutuo appoggio, di solidarietà, creano legami sociali complessi ma orizzontali, fondati sulla regola del dono, non come atto estemporaneo ma pratica spontanea e libera, e non sull'equivalenza contabile propria della società in cui vigono rapporti mercantili.

RIFLESSIONE 4

Aldo Giannuli

Una prima **alternativa?** La democrazia **libertaria**

Provo qualche disagio ad affrontare una discussione tutta teorica che non si misura minimamente con i processi concreti di trasformazione delle democrazie liberali odierne; parlare dell'America di George Bush come se fosse la più perfetta incarnazione delle tesi di Alexis de Tocqueville e Charles Montesquieu, è poco produttivo; ma sarebbe scorretto far scivolare la discussione su un piano diverso, eludendo i problemi posti da Nico Berti.

Trovo condivisibile la constatazione da cui muove il ragionamento: tutti i tentativi di costruire un sistema sociopolitico più avanzato delle democrazie liberali e capitalistiche sono falliti. Infatti, la socialdemocrazia ha finito con l'identificarsi con tale sistema, limitandosi a introdurre elementi di redistribuzione della ricchezza e di assistenza pubblica, il comunismo ha dato vita a esperimenti subito degenerati in sistemi economicamente inefficienti e politicamente liberticidi, gli anarchici non sono riusciti a realizzare alcuna rivoluzione e sono finiti in un ghetto iperminoritario. Peggio non poteva andare. Ovviamente, prendere atto di questo fallimento e capire perché ciò sia accaduto è preliminare a ogni discussione di prospettiva. La pura e semplice riproposizione della propria cultura politica, evitando di fare i conti con questo ordine di problemi, può assicurare una persistenza identitaria, ma a prezzo di una totale emarginazione dai processi storici.

Sin qui il nostro accordo è totale, ma, su tutto il resto, il dissenso non potrebbe essere più completo. Il ragionamento di Berti si fonda su una premessa teorica che ci riporta indietro di un buon secolo: il superamento della distinzione fra «libertà di» e «libertà da» è il presupposto di ogni sinistra radicale, sia essa di tipo anarchico o marxista.

Cominciamo con una puntualizzazione sulla parola «potere». Per essa intendiamo la capacità di determinare la condotta dei singoli componenti di una società. Questa è la funzione sociale primaria senza la quale non sarebbe possibile alcuna forma di vita associata e, pertanto, è insopprimibile. Il potere sociale (almeno da un punto di vista teorico) può essere esercitato tanto dall'intera collettività e in condizioni di parità dei suoi singoli componenti, oppure dando vita a un apparato specificamente incaricato di esercitare tale funzione. Nel primo caso ogni individuo è insieme soggetto e oggetto del potere sociale, perché partecipa alla formazione delle decisioni che dovrà poi subire; nel secondo si produce una differenza fra chi

RIFLESSIONE 4 RIFLESSIONE 4 RIFLESSIONE 4

esercita il potere sociale (società politica) e chi lo subisce (società civile). In questo secondo caso, il termine «potere» subisce uno slittamento semantico: da verbo-predicato diventa verbo-sostantivato, identificandosi con l'apparato specialistico che esercita, appunto, il potere sociale, ed è questo il senso in cui la parola è usata correntemente. L'annullamento della differenza fra società politica e società civile è, appunto, l'istanza teorica fondamentale di ogni democratico radicale, non solo del giovane Karl Marx (che non capisco perché Berti trovi, per questo, «totalitario»), anzi, essa è particolarmente accentuata nel pensiero anarchico costituendone il tratto peculiare.

Come è noto, un simile regime sociale non si è mai dato, a meno di non voler identificare per tali, forme di comunismo primitivo o esperienze rivoluzionarie e di comunità di «liberi ed eguali» che, però, hanno avuto durate piuttosto limitate e dimensioni numericamente piuttosto modeste.

Tuttavia, anche in questo caso, il conflitto fra potere sociale e libertà individuali resta ineliminabile e, dunque, si ripropone il problema di trovare un accettabile equilibrio fra decisioni collettive e diritti individuali. È possibilissimo, infatti, che la comunità assuma, nel modo più democratico, delle decisioni liberticide o comunque lesive dei più elementari diritti individuali: si pensi, per esempio, alla pena di morte (a proposito: come mai essa è tanto apprezzata nel paese più liberale che si possa immaginare, gli Stati Uniti?). E, dunque, il libertario sa che anche nella società fondata sulla democrazia diretta e l'autogoverno più completo occorrerà erigere più di una barriera a difesa delle libertà e dei diritti individuali.

È, però, evidente che tale equilibrio diventi logicamente più problematico in una società in cui il potere si costituisca come sfera a sé stante, distinta dalla società civile; infatti, questo implica la costituzione di un apparato che, ovviamente, sviluppa degli interessi propri, contrapposti a quelli della società civile. Facciamo l'esempio più banale: il «potere» cercherà di sottrarre alla società civile la maggior quantità di ricchezze possibile a proprio vantaggio. E dunque, in questi casi, registriamo un conflitto fra società civile e società politica che si somma a quello fra individuo e comunità. E l'individuo si trova a fare i conti tanto con l'antagonismo dei suoi interessi con quelli della comunità, quanto con quelli del «potere».

Il liberale dà per scontata l'esistenza insopprimibile del «potere», ma, chiariamolo, non solo nel senso del verbo-predicato (cosa che, come abbiamo visto, sa anche il libertario), ma anche nel senso più specifico del verbo-sostantivato che indica la sfera della società politica. Infatti, il liberale, non solo pensa che la democrazia diretta sia una pura e semplice utopia del tutto irrealizzabile a uno stadio di civiltà minimamente sviluppata, ma che tale utopia non sia neppure desiderabile, perché vede in essa i germi del pericolo totalitario. La completa fusione fra società politica e società civile, per il liberale, comporta la con-fusione fra potere economico e potere politico, e con ciò, la fine di ogni premessa poliarchica, senza la quale non si dà pluralismo e, dunque, si entra nell'anticamera del totalitarismo.

ECONOMIA E POLITICA

Di qui la soluzione liberale: non è importante chi detiene il potere decisionale (che, in definitiva, sarà esercitato sempre da una oligarchia più o meno ristretta), l'importante è porre dei limiti al sovrano, tanto in termini di libertà e diritti individuali,

RIFLESSIONE 4 RIFLESSIONE 4 RIFLESSIONE 4

quanto, e soprattutto, in termini di separazione fra sfera politica e sfera economica spinta al limite massimo possibile. Di qui anche la distinzione fra «libertà di» (sempre di natura pubblica) e «libertà da» (sempre di natura privata). Questo approccio ha il merito storico di aver aperto la strada al processo di secolarizzazione (che è stato, innanzitutto, processo di dissacrazione del potere) e, dunque, alla democrazia moderna, ma, forse, ha qualche limite, se tre secoli di storia ci hanno insegnato qualcosa.

La separazione fra economia e politica non ha prodotto affatto una riserva di libertà per la società civile rispetto alla società politica e, dunque, una garanzia di libertà. Più semplicemente, ha dato luogo alla costruzione di un altro potere separato e contrapposto alla maggioranza dei membri della società civile: il potere economico, non meno cogente e non meno oppressivo dell'altro. E neppure si può dire che l'edificazione di un potere economico distinto da quello politico è servito a creare un contraltare (la «poliarchia» fondante il pluralismo di cui si favoleggia) perché l'esperienza storica (quella concreta, non quella ricavata dalla lettura dei classici liberali) dimostra che potere economico e potere politico, nelle società liberali, non sono affatto separati e contrapposti, ma intrecciati, interdipendenti e comunicanti a ogni livello. Ne consegue che anche la separazione (al limite della contrapposizione) fra «libertà di» partecipare alla gestione della cosa pubblica (rispetto alla quale il liberale puro è abbastanza indifferente) e «libertà dal» potere (l'unica che interessa davvero al liberale), è solo un artificio ideologico.

Certo, esiste una differenza fra «libertà di» (che è prevalentemente, ma non sempre, di natura pubblica) e «libertà da» (che è di natura prevalentemente privata), ma questo non vuol dire affatto che si tratti di realtà ontologicamente diverse e incomunicanti. La libertà «di» esprimere il proprio pensiero è direttamente connessa alla libertà «dalla» censura del potere, come la libertà «di» scioperare è connessa a quella della libertà «dal» licenziamento o «dalla» punizione decisa dal datore di lavoro. E, d'altra parte, ha davvero senso (al di là della mera convenzione funzionale a ragioni espositive) una distinzione così rigida fra libertà pubbliche e private? La libertà «di» scegliere il trattamento sanitario ritenuto più idoneo (che può benissimo tradursi nella libertà «dal» trattamento sanitario obbligatorio) è una libertà pubblica o privata? E la libertà «di» spostarsi sul territorio dello stato è una libertà pubblica, come farebbe intendere il «di»? Ma, soprattutto, la libertà «dallo» sfruttamento esercitato dal potere economico è di natura pubblica o privata?

Per il libertario, non solo non esiste giustapposizione fra libertà personali e libertà pubbliche, ma le une rafforzano le altre. Pensare a forme di gestione collettiva del potere sociale senza garantire le libertà individuali porta alla ripetizione dell'incubo totalitario staliniano, isolare le libertà personali dalla partecipazione di ciascun cittadino alla gestione della cosa pubblica (pur nelle forme storicamente di volta in volta possibili) priva di ogni garanzia quelle stesse libertà personali mettendole alla mercè di un sovrano limitato solo dalla costituzione formale.

D'altra parte, alla fine dell'Ottocento, un giurista certamente non giacobino, come Georg Jellinek, introduceva la categoria di «diritti soggettivi» rispetto ai quali lo stato deve astenersi da qualsiasi comportamento che ne ostacoli il godimento, includendo in essi tanto diritti di ordine privato (come le libertà personali fondamentali) quanto diritti di ordine pubblico e politico (per esempio, la libertà di manifestazione del pensiero o di voto).

RIFLESSIONE 4 RIFLESSIONE 4 RIFLESSIONE 4

ROUSSEAU TOTALITARIO?

E allora, Che cosa vogliamo fare? Vogliamo tornare indietro anche rispetto al compromesso liberaldemocratico per tornare alle scaturigini del pensiero liberale puro? In questa corsa furibonda a ritroso, fa sobbalzare, in particolare, un passo di Berti, nel quale Jean Jacques Rousseau viene additato ancor più dei giacobini (quindi, anche essi, pur se in modo minore) quale padre di ogni totalitarismo, sia comunista sia fascista. Personalmente non ho mai avuto alcun trasporto per Rousseau (e tantomeno per i suoi tardivi epigoni come Galvano Della Volpe), ma mi sembra che con il fascismo c'entri come il cavolo a merenda. Qual è la parentela ideologica fra Rousseau e il generale Francisco Franco? O fra Louis Saint-Just e Roberto Farinacci?
Ancor meno soddisfacente è la sistemazione che Berti dà al nesso capitalismo-liberal democrazia: constatiamo anche noi che, se esistono regimi capitalistici non liberal-democratici, non esistono liberaldemocrazie non capitalistiche o, più semplicemente, democrazie tout court senza capitalismo; ma questo non vuol dire che esista una specie di maledizione per cui, se voglio la libertà di stampa, debbo necessariamente beccarmi anche le speculazioni di George Soros e se voglio la libertà di sciopero devo sorbirmi anche un sistema che consegna nelle mani dello 0,3 per cento della popolazione il controllo del 70 per cento dell'economia. Né si può aggirare furbescamente il problema, come fa Berti, dicendo che non sappiamo perché, nel processo di modernizzazione, si è data la combinazione fra giusnaturalismo e capitalismo, ma questo è irrilevante, perché quello che conta è che questa combinazione funzioni.

IL TOTALMENTE ALTRO

E qui veniamo al cuore del dissenso: che cosa vuole intendere Berti con la rinuncia alla rivoluzione come aspirazione a un «totalmente altro»? Detto in soldoni: gli anarchici (e tutti gli altri libertari, aggiungo io) debbono entrare nell'ordine di idee di superare l'ordinamento capitalistico, pur di tenersi i vantaggi di un regime liberale? D'altra parte, il problema politico concretamente sul tappeto non mi sembra tanto quello di una imminente rivoluzione in grado di realizzare quel fatidico «totalmente altro». L'ipotesi dell'abbattimento e della sostituzione dell'ordinamento capitalistico (haimè) non mi sembra all'ordine del giorno neppure per un futuro storicamente prevedibile. Questo per ora può essere solo un punto di riferimento ideale per guidare la nostra azione presente. Per il resto il problema, semmai, mi sembra più concretamente quello di passare dalla democrazia liberale alla democrazia libertaria, un ordinamento che assicuri al massimo le libertà individuali contro le concrete tendenze involutive delle attuali liberaldemocrazie e che sviluppi per quanto possibile il nesso fra libertà ed eguaglianza (parola che, non a caso, nell'articolo di Berti non compare mai). Ed è a partire dalla riflessione su quello che può essere la democrazia libertaria che possiamo pensare di tornare a offrire una alternativa al sistema sociale vigente non solo in termini ideali e utopici, ma anche in termini politicamente praticabili qui e oggi. Ma questa elaborazione non può prescindere dalla critica a un modello sociale che, non assicurando eguaglianza, limita nei fatti anche la libertà.
La critica della democrazia radicale (tanto marxista quanto anarchica) alla democrazia liberale è sempre stata basata su questo presupposto e, se il tentativo di costruire qualcosa d'altro, più giusto e più libero, è si-

RIFLESSIONE 4 5 RIFLESSIONE 5

nora fallito, non per questo i motivi di questa critica si sono rivelati errati. Anzi, l'esperienza storica ne ha puntualmente confermato l'esattezza. Forse, realizzare un ordinamento più giusto e più libero di quello della democrazia liberale e capitalistica non è possibile (personalmente non lo credo e, soprattutto, non me lo auguro), ma, da laico e materialista, ammetto di buon grado che nessun dio e nessuna storia ci ha mai garantito che questa impresa possa riuscire. È quindi lecitissimo che qualcuno possa trarre queste conseguenze, anche se sin qui ha creduto il contrario: cambiare idea è una espressione della libertà di pensiero che, come tale, merita profondo rispetto. Ma, allora, occorre essere conseguenti sino in fondo e non cercare improbabili mediazioni, trasparenti foglie di fico dietro cui si nasconde l'idea che due secoli di storia del movimento operaio sono stati solo una lunga sequela di errori.

Pietro Adamo

Sull'**identità anarchica**

L'intervento di Nico Berti culmina con un'affermazione coerente con la sua argomentazione ma curiosa: se gli anarchici restano nell'orizzonte di quel «pensiero magico» (leggi: fondato sul rimando all'utopia) che meglio permette la conservazione della loro identità storica e culturale, essi non saranno più «contro la storia», ma «fuori dalla storia». Dico che è curiosa perché sulla faccia positiva di tale antinomia (ovvero «nella storia ma contro la storia») Berti ha costruito nell'ultimo trentennio un'originale, potente ed esplicativa interpretazione del percorso storico dell'anarchismo, fondata in ultima analisi proprio sulla convivenza «schizofrenica» (termine suo) tra una straordinaria capacità critico-interpretativa nei confronti della modernità e una tendenza a riprodurre alcuni suoi miti centrali sotto forma di ideologia della rivoluzione, tra «disincanto» e «nuovo incanto», tra secolarizzazione e utopia. Una schizofrenia che Berti ha in genere considerato creativa, propulsiva e positiva, in qualche modo riproducendola nella «sua» storia, che tiene insieme (in un unico costrutto identitario) disincanto e incanto, critica laica del principio d'autorità in chiave di primato dell'etica e spinta utopica verso la «fine» del-

RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5

la storia, assolutizzazione del valore centrale della libertà e deriva totalitaria (mi permetto di rimandare, per un'analisi di ampio respiro del *Pensiero anarchico tra Settecento e Novecento* di Berti, al mio *Per la storia dell'anarchismo*, in *Studi storici*, XLI, 2000, pp. 231-246). In questo suo ultimo intervento mi sembra però di scorgere una più marcata sensazione della distanza, teorica e pratica, tra le diverse anime dell'anarchismo, tra quelle che esprimono la logica della secolarizzazione e quelle che rimandano all'utopia. Se nella sua apologia del «totalmente altro» Herbert Marcuse è «delirante», non lo saranno forse i pensatori e i militanti anarchici che l'hanno pensata (e la pensano) esattamente nello stesso modo? Se nella teorizzazione dell'annullamento della differenza tra sfera civile e sfera politica il giovane Karl Marx si rivela un «totalitario», non dovremmo pensare la stessa cosa per «quella parte del pensiero anarchico» che ne condivide gli assunti e di cui oggi Berti afferma l'esistenza? Detto in altri termini, mi sembra che gli eventi e le discussioni degli ultimi due anni abbiano spinto Berti a confrontarsi in modo serrato non tanto con le peculiarità dell'anarchismo rispetto alle altre correnti di pensiero che hanno interpretato la modernità quanto piuttosto con lo sviluppo storico del suo immaginario, delle sue propaggini contemporanee, dei suoi rapporti con i paradigmi della sinistra di matrice giacobino-totalitaria, dei suoi giudizi sull'esistente, e a porsi più strettamente il problema della descrizione dell'anarchico tipo implicita nella sua ricostruzione (contemporaneamente laico e religioso, in una soluzione resa armonica dalla consonanza tra mezzi e fini).

I brevi commenti proposti qui di seguito, pensati come un primo approccio al «bandolo della matassa» indicato da Berti, non sono solo il frutto di una riflessione a tutto campo sull'immaginario anarchico così come è offerto dalla pubblicistica (dai classici del passato alle miriadi di riviste e fanzines contemporanee), ma sono anche il risultato di osservazioni e considerazioni suscitate da una quindicina d'anni di frequentazione, non troppo ravvicinata ma costante, con i suoi militanti.

L'ANARCHICO IMMAGINARIO

I vari «medaglioni» che strutturano il percorso del bertiano *Pensiero anarchico* ci consegnano quindi una peculiare tipologia di anarchico: estremamente critico nei confronti delle categorie centrali dell'esperienza moderna (statualità, rappresentanza, accentramento, monopolio dell'esercizio della violenza e così via), capace di elaborare strategie di convivenza civile alternative appunto alla statualità del moderno, portatore di un *ethos* che accetta sino in fondo la logica dissacrante e laica della secolarizzazione. È proprio quest'ultimo elemento che lo pone, rispetto alla tradizione socialista-rivoluzionaria, cui per molti versi appartiene, in una posizione da cui scaturisce una potente critica delle mitologie illuministiche e positivistiche che hanno avuto un ruolo di primo piano nel modellare quella stessa tradizione. Nell'interpretazione della parabola dell'anarchismo classico proposta da Berti (da metà Ottocento ai primi decenni del Novecento) la metafora centrale è così quella della «decantazione»: un processo di lenta eliminazione di scorie filosofiche e culturali (l'epistemologia materialistica, il determinismo storico, la centralità della lotta di classe, lo spontaneismo rivoluzionario, la fede nel comunismo...) che conduce infine a una filosofia della storia volontaristica, incentrata sul valore sovradeterminante della libertà individuale, su una lettura dell'interazione sociale in chiave sperimentalistica e pluralistica, sul primato dell'etica rispetto alla politica. Sono queste, grosso modo, le posizioni che accomunano i pensatori che meglio esprimono la natura «decantata»

RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5

dell'anarchismo (gli italiani Errico Malatesta e Armando Borghi, l'americano Benjamin Tucker, il tedesco Rudolf Rocker), ma che costituiscono materia di riflessione per molti altri che hanno affrontato la «crisi» del primo Novecento. D'altro canto, lo stesso Berti sottolinea come questo processo di «decantazione», pur completandosi in alcuni percorsi individuali, abbia trovato, nella sua peculiarità di fenomenologia dell'anarchismo, limiti in due elementi strettamente legati tra loro e quasi invalicabili per i maggiori esponenti del paradigma classico: la mitologia della rivoluzione e la speranza nell'utopia. Nel primo caso, sono le condizioni di esistenza di quella generazione che si è formata tra l'esperienza dello stato liberale di orientamento autoritario e quella del totalitarismo novecentesco a farle ritenere irrinunciabile la prospettiva della frattura rivoluzionaria (e molti esponenti di altre correnti di sinistra, compresi repubblicani e liberali, condividono tale atteggiamento). Alcuni tra i maggiori «laici» dell'anarchismo (ovvero coloro che accettano sino in fondo la logica della secolarizzazione), tra cui Malatesta, Camillo Berneri, Luigi Fabbri e così via, pur rinunciando a quei capisaldi della filosofia della storia marxiana che maggiormente implicano la tesi della necessità della rottura rivoluzionaria, non sono capaci di rinunciare alla rivoluzione stessa (intesa in senso «classico», cioè come insurrezione di popolo). È significativo che, di quella generazione, solo quelli che sperimentano la «democrazia in America», ovvero Rocker e Armando Borghi, riescono a ritenere possibile una qualche realizzazione dell'anarchia senza rottura rivoluzionaria. In quanto al secondo punto, scaturisce quasi naturalmente dal primo: la mitologia rivoluzionaria implica, nei termini prevalenti nella sinistra massimalista di inizio Novecento, il ricorso a termini escatologici che presentano tale rottura come l'ingresso in una nuova storia in cui il tempo si azzera e la società finale prende forma. Contro tale immagine pervasiva, le precauzioni dei «laici» di cui sopra, in genere propensi a valorizzare l'utopia come «lume regolatore» (termine di Malatesta), cioè come strumento euristico di regolazione della pratica politica e non certo come progetto da realizzare e raggiungere nella storia, valgono poco. I tre «secolarizzatori» sopra citati, Malatesta, Berneri e Fabbri, hanno tutti cercato di mitigare l'impatto della logica escatologico-utopica della rivoluzione concettualizzando, più o meno surrettiziamente, la fase di transizione (quella della libera sperimentazione) come la vera società libera. Insomma, passando dalla sfera del pensiero a quella della cultura e dell'immaginario, elementi decisivi nell'autorappresentazione e nella definizione dell'identità, possiamo legittimamente porci la seguente domanda: quanto di quell'impostazione critica, laica, secolarizzata, che Berti ha rintracciato nel percorso storico del pensiero anarchico è passato nella cultura politica, nell'immaginario, nella costituzione intellettuale degli anarchici nel loro complesso, come insieme di pensatori, militanti, operatori, simpatizzanti? Se provassimo a sfogliare l'insieme delle riviste, dei libri, dei programmi, delle dichiarazioni di fede, dei progetti politici e delle argomentazioni filosofiche che sono emerse nel corso del Novecento dagli ambienti anarchici, la risposta non potrebbe essere altro, credo, che la seguente: poco, decisamente poco. Certo, vi sono esperienze, riflessioni, operazioni culturali che sembrano svilupparsi lungo linee di continuità con l'*ethos* della secolarizzazione così come è stato dipinto da Berti; credo però si possa dire che nella grande maggioranza dei convegni, delle conferenze, delle pubblicazioni di orientamento anarchico Malatesta non viene ricordato (per lo meno non in primis) come il critico volontarista del determinismo kropotkiniano o come l'apologeta della libera sperimentazione economica, ma piuttosto come l'apostolo dell'anarchia e il campione della

rivoluzione proletaria. Non mi si fraintenda: (scendendo nel personale) conosco illustri anarchici con due lauree che giudicano eresia mettere in discussione i presupposti, magari ammodernati e corretti, del «buon» socialismo kropotkiniano e altri, autodidatti, che discettano spregiudicatamente delle possibili forme della politica nella società libertaria a partire da Hannah Arendt o Ilya Prigogine. Non si tratta, quindi, di registrare una qualche semplicistica divisione tra «colti» e «incolti», ma piuttosto di prendere atto di una decisa prevalenza nell'immaginario anarchico, ieri come oggi, delle parole d'ordine della «rivoluzione» e dell'«utopia» in una forma che risente ancora di una logica non secolarizzata.

ATTARDAMENTO CULTURALE

Tutto ciò impone una riflessione sui motivi per cui, insieme con alcune frange comuniste di stretta osservanza, buona parte dell'arcipelago anarchico appare tanto refrattaria alla logica della secolarizzazione, una logica che, lo ricordiamo, suggerisce un'interpretazione dei topoi della rivoluzione e dell'utopia (intese in senso «classico», ovviamente) come residuo di quella prospettiva escatologica che ha segnato buona parte del percorso della sinistra. Io penso che il problema risieda in un caso di attardamento culturale. Proprio nel momento storico in cui la riflessione anarchica ha cominciato ad affrontare temi centrali e «scottanti» dell'avventura moderna da un punto di vista disincantato e secolarizzato la spinta propulsiva dell'anarchismo è andata esaurendosi; dal punto di vista della presa sulle masse il movimento si è visto relegato in una posizione marginale, se non irrilevante; alcuni tra i suoi intellettuali di spicco sono scomparsi, di vecchiaia, malattia o morte violenta; l'espansione geopolitica del comunismo marxista ha rafforzato (nella sinistra nel suo complesso) i dogmi materialistici e classisti. Di conseguenza, nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale abbiamo assistito a un impoverimento complessivo della cultura e dell'immaginazione anarchica sia nella loro autorappresentazione sia nella loro relazione con la società nel suo insieme: i libertari sono sembrati ripiegati su idee e paradigmi superati dalla discussione critica già da tempo e quindi incapaci di misurarsi pienamente con le idee, i fenomeni e le sfide della tarda modernità. Un isterilimento che riguarda la proposta anarchica dal punto di vista storico-culturale e non lo spessore di quei singoli pensatori che, certo non casualmente, sono divenuti noti per così dire a titolo personale, più che come rappresentanti di una tradizione politica: da Alex Comfort a Herbert Read, da Paul Goodman a Murray Bookchin ad Hakim Bey. In particolare, mi sembra che l'attardamento di cui sopra si riveli decisivo in sfere particolarmente rilevanti per la specificità del paradigma anarchico (autonomia individuale, società senza stato, libera sperimentazione). In altri termini, la cultura anarchica ha mancato di confrontarsi con alcune delle sfide centrali poste dal Novecento, non tanto sul piano delle elaborazioni dei singoli, quanto nel suo complesso, come modello etico-politico. Penso alle sfide poste dall'obsolescenza della teoria del valore-lavoro nella sfera dell'economico, dalla psicoanalisi nella sfera dell'antropologia culturale e dall'esperienza del totalitarismo sul piano politico.

Il valore-lavoro, tanto centrale nella definizione della filosofia della storia marxiana, viene sottoposto a una critica decisiva dai teorici marginalisti e poi a una demolizione esplicita dagli studiosi della scuola austriaca, che a fine Ottocento elaborano una

RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5

teoria soggettiva del lavoro che rende conto dei meccanismi economici che regolano la società capitalista (variante autoritaria del modello del mercato) molto meglio di quanto faccia il plusvalore. L'attacco riduce ai minimi termini la pretesa di scientificità della visione marxiana della storia (essenzialmente come teatro dello scontro tra classi) e della previsione dell'ineluttabilità della rivoluzione: con il plusvalore crollano le idee a esso connesse della caduta tendenziale del saggio di profitto, della polarizzazione delle classi, della centralità operaia nella creazione del nuovo ordine. Ma subisce un duro colpo anche la retorica socialista nel suo complesso, mentre emerge una nuova concettualizzazione (etico-politica più che economica) della categoria dello «sfruttamento»: il lavoro salariato non si configura più come indebita «sottrazione» di valore, ma piuttosto come frutto di scambio (che resta sì «diseguale», ma nel senso che si fonda su una differenza sostanziale di posizione contrattuale). Insomma, è il substrato classista e insurrezionalrivoluzionario dell'intero *ethos* della sinistra che esce a pezzi dal confronto sul valore. E se il modello di società aperta che emerge dalle convulsioni primonovecentesche da parte liberale come da parte socialista come da parte anarchica (mi si conceda di rinviare al mio *Società aperta e libera sperimentazione*, di prossima pubblicazione nei *Quaderni dell'altra tradizione*) si caratterizza per l'enfasi sulla complessità e lo scambio, è significativo che per quanto riguarda gran parte degli anarchici e buona parte dei socialisti il lavoro salariato, anche nell'ambito di una società libera costruita sul presupposto dell'abolizione di quella differenza di posizione contrattuale di cui sopra, resti un tabù (culturale più che economico) che va così a definire un limite alla libertà e allo scambio stesso.

La psicoanalisi pone una sfida di diverso genere. La teoria dell'aggressività umana sviluppata da Sigmund Freud e dai suoi seguaci ortodossi (in sostanza, una disposizione istintuale radicata nella biologia) costituisce il presupposto di un'antropologia pessimistica che mette in discussione ogni faciloneria utopica. In altri termini, postulare l'origine dell'aggressività (del «male», mi piacerebbe dire) nella struttura della mente umana significa rinunciare all'utopia come immagine di perfezione edenica, come kropotkiniana armonia «naturale», come una fuoruscita dalla storia che escluda l'esistenza di dissidenti o devianti. I contributi dei neofreudiani che hanno ridimensionato l'enfasi sul dato biologico sottolineando, nella formazione delle nevrosi, le componenti sociali ed economiche o quelli dei teorici della rivoluzione sessuale che hanno negato «l'istinto di morte» dipingendo in modo più positivo il mondo istintuale e la sovrapresenza del corpo costituiscono correttivi importanti, ma non toccano la sostanza teorica del problema. La scoperta dell'inconscio e della sua potentissima iconografia intellettuale (istinto di morte, principio del piacere, libido, autopunizione, rimozione, inibizione e così via) non ci porta certo a rinunciare all'idea di società libera, ma ci costringe a immaginarla tenendo conto di tali elementi: è forse un caso che, tra i grandi intellettuali anarchici della «crisi», Berneri, ovvero l'unico che pare aver tratto conclusioni rilevanti sulla natura del deviante dalla psicoanalisi, abbia scandalizzato buona parte dei suoi compagni provando a immaginare come avrebbero funzionato carceri e manicomi nella (futura) società post-rivoluzionaria?

Infine, il tema del totalitarismo, centrale nella tematizzazione della «crisi» novecentesca. Si potrebbe pensare che tale soggetto sia particolarmente congeniale agli anarchici, le cui critiche ai

RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5

marxisti (dalla Prima Internazionale alla rivoluzione bolscevica) possono essere lette appunto come una sua anticipazione (è questa, per esempio, la chiave interpretativa di Berti). Ma le cose stanno in tutt'altro modo. Ciò che ci ha insegnato l'esperienza del secolo scorso è che la tentazione totalitaria è endemica a destra come a sinistra. Ovvero, che, per quanto riguarda la sinistra, essa non si riassume affatto nella «dittatura del proletariato», cui si rimedierebbe con una buona dose di sano comunismo federalista libertario: tale tentazione (appunto come «tentazione») è invece radicata nell'*ethos* antagonistico della sinistra così come si è sviluppata dopo la rivoluzione francese, dalle componenti giacobine a quelle del socialismo utopistico, sino a trovare la conferma maggiore nel materialismo storico, che modella un immaginario fondato sull'intreccio inestricabile tra lotta di classe, rivoluzione e «nuova storia», che a sua volta implica una *forma mentis* deterministica, autoritaria e azzeratrice del presente, con tutti i pericoli che ciò comporta. E gli anarchici, con tutto il loro afflato libertario, non sono affatto immuni da tale tentazione (ulteriore autoriferimento: *Capitalismo storico, comunismo, anarchia*, in *A rivista anarchica*, n. 261, marzo 2000, pp. 40-43). È questo che avevano capito i maggiori interpreti della «crisi», alcuni confusamente (Fabbri, Malatesta, Armand), altri in modo più lucido (il solito Berneri, ma in scritti rimasti all'epoca inediti, più tardi Rocker, Borghi, Cesare Zaccaria).

Non che non ci siano stati pensatori anarchici che nel corso del Novecento abbiano affrontato i temi sopra illustrati, occupandosi della teoria soggettiva del valore, delle ricadute sociali della psicoanalisi o della natura storico-culturale del totalitarismo. Ciò che intendo è che tali discussioni hanno parte risibile e anzi del tutto marginale nell'immaginario e nella cultura degli anarchici. Confrontarsi con la parte maggioritaria e prevalente di tale immaginario e tale cultura produce a volte una curiosa impressione di dislocamento temporale: si ha cioè l'impressione di confrontarsi con un quadro di riferimento politico, filosofico, sociologico, antropologico fermo agli ultimi decenni dell'Ottocento. Sia ben chiaro, i temi su cui mi sono soffermato sopra (valore-lavoro, psicoanalisi, totalitarismo) non sono più topici nella cultura contemporanea: le implicazioni politico-antropologiche della psicoanalisi interessano oggi più gli storici che gli psicanalisti, mentre sono ben pochi gli economisti che tornano sul valore-lavoro (magari qualche ostinato marxista...). Sono divenuti sfondo acquisito, materiali di lavoro, tasselli di un quadro generale: proprio per questo risalta ancor più il fenomeno di attardamento culturale che caratterizza buona parte degli ambienti anarchici.

FUORI DALLA STORIA?

Torniamo quindi al dilemma di fondo: in che senso «fuori dalla storia»? Credo che il fenomeno di attardamento culturale che ho sommariamente descritto sia in fondo alla base della doglianza di Berti. Ma proprio l'evidenza dei dati sopra esposti induce a pensare che vi sia dell'altro. La sinistra nel suo complesso ha sempre nutrito scarsa attenzione per la «scienza della politica», ci dice Berti, intendendo con «politica» il sistema condiviso delle interrelazioni personali e del coordinamento delle attività collettive all'interno di un contesto sociale; mentre il socialismo è faticosamente giunto, attraverso l'esperienza della socialdemocrazia e la riflessione sul riformismo, a farsi un'idea sempre meno pallida del «meno peggio» e i comunisti nostrani hanno risolto il problema con l'approccio

RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5 RIFLESSIONE 5

togliattiano della «doppiezza» (cioè presentandosi contemporaneamente come utopisti rivoluzionari e riformisti pragmatici), gli anarchici sono rimasti ancorati al mito della rivoluzione, precludendosi la possibilità di incidere sull'esistente se non come testimoni (ovviamente marginali) dell'utopia. Il fatto è che la «crisi» dell'anarchismo si è innestata su un'altra crisi di dimensioni ben maggiori, quella della politica, che a sua volta riflette quella dello stato moderno, della rappresentanza e così via. La fede degli occidentali nella virtù della politica praticata come strumento di cambiamento del mondo è andata sempre più affievolendosi. Paradossalmente (ma neanche tanto) ciò ha mutato l'ordine dei fattori tra scelta politica e costrutto identitario: se in passato la politica era l'esplicazione di un'identità etica, filosofica, metafisica, di una Weltanschauung, se cioè si configurava come uno strumento per confrontare le proprie opzioni e le proprie visioni del mondo con quelle degli altri, producendo nel processo una loro maggiore pregnanza e distinzione, oggi essa è lo strumento per costruirsi un'identità, per affermarla non nel contesto sociale, ma contro il contesto sociale. In altri termini, da motore del cambiamento la politica si è trasformata in mezzo di costruzione dell'identità, spostando in secondo piano (se non negando) l'esigenza di misurarsi e confrontarsi con gli altri: si pensi all'esperienza del tutto particolare di Rifondazione comunista, che della politica valorizza non il senso della possibilità e dell'interazione, ma la volontà di conservare intatto un patrimonio storico-culturale, con tutti i suoi (specifici) tic e nevrosi. Nel caso degli anarchici, costretti da parecchi decenni in una posizione di frustrante marginalità (con l'eccezione del mitico '68), la «crisi» della politica sembra aver quasi naturalmente trasformato l'anarchismo stesso in uno strumento terapeutico di autodefinizione della personalità: «essere anarchici» basta in sé a conferire senso alla propria vita, a definire un'identità, la qual cosa non è da disprezzare nel magmatico mondo postmoderno, sempre più pronto a distruggere certezze e paradigmi considerati una volta incrollabili. «Essere anarchici», senza bisogno di confrontare fastidiosamente l'anarchismo e le sue soluzioni con l'esistente, sembra così costituire per alcuni la perfetta cura omeopatica alla malattia e alle incertezze dell'esistenza. È da questo punto di vista che il rischio paventato da Berti, cioè quello di finire «fuori dalla storia», per alcuni è già divenuto realtà: anzi, è divenuto il presupposto stesso per convivere con la realtà. Anni fa (ultimissimo vezzo autoreferenziale: *Gli esistenzialisti dell'anarchia*, in *Volontà*, n. 3-4, 1996, pp. 207-229) ho tentato di leggere la storia dell'anarchismo come un contrasto tra una sua anima «esistenziale», ovvero antipolitica, gradualista, attenta agli spazi di libertà esistenti, pronta a offrirsi come vivente *exemplum* di un immaginario alternativo, e la sua anima «politica», movimentista, dedita alla preparazione di un'improbabile rivoluzione, convinta della bontà taumaturgica dell'insurrezione, pronta a sognare l'utopia nella storia. Oggi agli «esistenzialisti» non contrapporrei più i «politici», ma i «vivacchiatori» dell'anarchia.

RIFLESSIONE 6

Luciano Lanza

Utopista dunque laico

Negli ultimi venti anni sta soffiando un vento nuovo: l'invadenza dello stato nell'economia e nelle forme di aggregazione sociale iniziata negli anni Trenta, in America (new deal) e in Europa (socialdemocrazie nordiche, fascismo e nazismo, superstatalismo sovietico), è entrata in crisi. Da qui la rivalutazione del pensiero e della politica liberali. Questo processo è in una fase espansiva, sorretto dalla nuova configurazione assunta dalla finanziarizzazione e globalizzazione dell'economia. Da qui la crisi teorica (a volte non di voti) dei partiti di sinistra, tutti fondati (sia pure con diverse accentuazioni) su una visione statalista. E da qui la rincorsa della sinistra istituzionale verso concetti, idee, atteggiamenti che si richiamano a una sorta di neoliberalismo.

Non è un caso che il movimento no-new global faccia dell'antiliberalismo contro i governi occidentali una delle sue ragioni d'essere. E giustamente. Però all'interno di questa «galassia» diversificata e multiforme è ricorrente un non detto (a volte anche detto): il rimpianto degli stati nazionali, quasi che quelli fossero un punto di resistenza all'invadenza del globalismo, alle sue regole spietate fondate su una sorta di «capitalismo selvaggio» che, per certi versi, ricorda quello degli inizi del diciannovesimo secolo. E non è un caso che all'interno del «movimento dei movimenti» facciano capolino, in modo sempre più insistente, formulazioni che ipotizzano una sorta di controgoverno sovrannazionale da opporre allo strapotere delle transnazionali. Da questa proposta neoistituzionale si passa, in modo sfumato ma costante, ai riformatori «realistici» del globalismo fino al rifiuto «irrealistico» dei cosiddetti black bloc.

In questa sintetica schematizzazione non va sottovalutata una corrente, per il momento fortunatamente minoritaria, che trova la sua formulazione consolidata nei libertarians americani (Murray Rothbard è il più importante pensatore del cosiddetto pensiero anarco-capitalista), ma che in altri soggetti si articola anche in approcci più tradizionali. Insomma, torna su una ribalta per il momento poco illuminata una «tentazione liberale» all'interno della sinistra non istituzionale e anche dell'anarchismo. Il saggio di Nico Berti, da cui origina questo dibattito, si colloca proprio all'interno di un'analoga «tentazione».

UN SALTO INDIETRO

La rivalutazione della posizione liberale attuata da Berti sul problema del potere è l'indice incontestabile di un ripiegamento teorico. Per Berti (come per il liberale) non è importante chi comanda, chi decide, ma come limitare il potere. Quindi ineliminabile e solo contenibile. E questo, secondo lui, sarebbe prova del fatto che il liberalismo è un pensiero laico, perché si definisce nelle modalità di gestione della società, non nell'individuazione del soggetto legittimato a esercitare il potere. Questo vuole altresì significare che non può neppure essere ipotizzata una società capace di ricomprendere

la funzione sociale del potere al suo interno: il «potere» è unicamente «dominio» cui porre dei freni. Sarebbe questa la scienza della politica che manca all'anarchismo? O non si è di fronte a una visione che arretra di fronte alle vaste possibilità del pensare al di là dei confini dell'attuale istituzionalizzazione della società? L'anarchismo non si pone il problema di chi è legittimato a esercitare il potere, ma di come questa funzione sociale (ripeto) possa essere ricompresa nella comunità.

Capisco le preoccupazioni di Berti: annullare l'autonomizzazione del politico (così come dell'economico) potrebbe dare corpo al fantasma della società totale, quella che pretende annullare il conflitto perché tutti sono parte del tutto. Non credo che la società «organica» e «trasparente» rappresenti in modo soddisfacente l'immagine della società libertaria, ma il percorso della ricollocazione di questi due ambiti necessita di un approfondito studio e dibattito. Tutto questo, però, non mi impedisce di ritenere che molte delle preoccupazioni di Berti facciano parte della «retorica del liberalismo». E, infatti, fa sua anche la «retorica del capitalismo». Soprattutto quando ritiene esservi una «coincidenza altamente significativa tra il capitalismo e il liberalismo». Arrivando a sostenere che sia «insignificante sapere come si è data quella combinazione; quello che conta è che questa combinazione funziona e che ormai si tratta di un tutt'uno».

Breve digressione per precisare. La lettura di Berti è fuorviante perché tace sull'effettivo processo storico. Il capitalismo si sviluppa in Europa, nel quindicesimo e sedicesimo secolo, di pari passo con l'affermazione dello stato moderno. Uno stato che impone un ordine nuovo, centrale, rispetto ai poteri diffusi e spesso antagonisti del feudalesimo. È lo stato ad accompagnare l'affermazione del capitalismo come sua dimensione economica. E il liberalismo, in forma compiuta, è di là da venire. Per di più, i comportamenti e i segni che potrebbero preannunciare il capitalismo (ma potrebbero preannunciare anche un altro percorso storico) sono precedenti: possiamo collocarli con la nascita delle prime repubbliche marinare in Italia. Ma si tratta di democrazie che rivalutano il potere del cittadino, che riscoprono, in un certo senso, la democrazia degli antichi. Dov'è il liberalismo? Semplicemente non c'è, non è ancora stato pensato.

Quello che più stupisce è la dimensione positiva assegnata da Berti al capitalismo. Dopo averlo indicato come elemento inscindibile del binomio liberalismo-capitalismo, sostiene che, «dal punto di vista pratico, l'anarchico può stare solo con il liberale». E questo, se le parole hanno un senso, sta a significare che l'anarchico, dal punto di vista pratico, può stare solo con il capitalista. E se dal mondo delle idee scendiamo, come suggerisce Berti, nella realtà quotidiana si dovrebbe arrivare a sostenere (ovviamente estremizzando e ironizzando) che l'anarchico «dal punto di vista pratico» può stare solo con Silvio Berlusconi. Sconcertante!

CAPITALISMO E MERCATO

E cos'è il capitalismo? Il capitalismo pretende di essere una razionalità universale capace di dare significato all'esistenza dell'uomo e dei suoi rapporti con gli altri. Questa è la sua fondazione, l'elemento costitutivo che l'ha portato a «conquistare» il mondo. Berti accetta un colossale falso storico e teorico: il capitalismo figlio legittimo della secolarizzazione, cioè di quella secolarizzazione che ha maturato il concetto moderno di libertà. Seguendo il pensiero di Berti, l'anarchico, l'anarchismo, per non stare «fuori dalla storia», dovrebbero accompagnarsi con il liberale, con il liberalismo. In quel caso sarebbero dentro la storia, però la storia dello sfruttamento e dell'oppressione, la storia del dominio.

Questo, francamente, mi sembra la negazione dell'anarchismo, non la sua modernizzazione, la sua capacità di sbarazzarsi di «pesanti eredità». Giustamente, Cornelius Castoriadis ha più volte sottolineato che la specificità

del capitalismo è di aver fatto dell'aumento illimitato della produzione e del consumo il vettore fondamentale ed esclusivo della socializzazione. Ha cioè creato un sistema con la pretesa di rappresentare una razionalità universale, ma che è unicamente la «forma storica» assunta dalla ragione moderna. Una delle forme possibili, non certo l'unica, l'universale. Una razionalità in grado di costituirsi a partire da un elemento preesistente al capitalismo: il mercato. Se non andiamo a fondo sul mercato non troviamo il famoso «nocciolo del problema», il «bandolo della matassa» agitati (ma non individuati) da Berti.

Bisogna fare una distinzione fondamentale fra mercato e capitalismo. Senza farla tanto lunga: il mercato, creazione sociostorica dell'uomo, ha almeno due configurazioni. Il mercato che accompagna l'uomo nei suoi rapporti con gli altri e il mercato che configura un tipo particolare ed «eccezionale» di società: la società di mercato. Il primo, ovviamente, è il mercato degli antichi (quasi quasi sembra di sentire riecheggiare la distinzione fra libertà degli antichi e dei moderni), il secondo è quello che viene rappresentato e teorizzato come autoregolato. Quello con tutte le carte in regola per presiedere all'autonomizzazione dell'economico dal sociale. Quest'ultimo mercato è il fondamento del capitalismo. Anzi si può validamente sostenere: il capitalismo è la forma istituzionalizzata del mercato. E, in quanto forma istituzionalizzata, il capitalismo è la negazione dell'istituente che l'ha prodotto. Diventa un'altra cosa, una cosa completamente differente. Quando il mercato è uno dei «luoghi» della società (il luogo dello scambio e della concorrenza, non certo quello specifico della libertà) assolve a una funzione dell'agire umano, ma non è in grado di dare configurazione alla società. Mentre nel momento in cui il mercato diventa il significante della società si assiste a una rivoluzione capace di dare luogo, appunto, alla società di mercato. Il passaggio è epocale, ma non è frutto del processo di secolarizzazione. C'è l'intervento del potere-dominio: «il mercato è stato il risultato di un consapevole e spesso violento intervento da parte del governo che imponeva l'organizzazione di mercato alla società per fini non economici» (Karl Polanyi, *La grande trasformazione*).

E proprio quando la forma istituzionalizzata del mercato, il capitalismo, si trova a operare con il liberalismo abbiamo un ulteriore livello di dominazione: l'economico definisce la razionalità moderna. Cos'ha a che fare tutto questo con l'anarchismo? Niente! Salvo «riprendersi il mercato» senza il capitalismo come suggerisce Serge Latouche sul numero 2/2003 di *Libertaria*. Ma è un altro discorso che ci porterebbe fuori dagli ambiti di questo *diverso parere*.

Torniamo a Berti.

UTOPIA E RIVOLUZIONE

«L'anarchismo, per decenni, è stato lavorato "al suo interno" dall'istanza della sua identità rivoluzionaria (vale a dire utopica), nella misura in cui non poteva e non voleva riconoscersi, esistenzialmente, con la realtà democratica e con la realtà liberale. A esso ha anteposto il mito della rivoluzione, mito che è il referente della sua identità profonda, della sua esistenza essente, della sua ingombrante e paralizzante memoria», qui Berti coglie nel segno, ma sbaglia percorso.

Innanzitutto un luogo comune, ma pieno di verità (come dopotutto lo sono molti luoghi comuni): senza pensiero utopico e senza le rivoluzioni americana e francese non godremmo nemmeno di quel poco di libertà e di diritti civili che abbiamo. Ma andiamo più in là: senza gli insegnamenti che possiamo (e dobbiamo) trarre dalla grande sconfitta della rivoluzione spagnola avremmo ancora una visione obsoleta del cambiamento sociale. Gli anarchici sanno da 86 anni, cioè dal 1917, che la rivoluzione russa ha creato uno dei regimi più oppressivi e liberticidi che la storia moderna conosca (per la verità lo sapevano già 47 anni prima dello scoppio di quella rivoluzione: non dimentichiamo le preveggenti pagine di Michail Bakunin sulla «burocrazia rossa» qualora si fosse attuata una rivoluzione secondo i «precetti» di Karl Marx), ma bisognerebbe smetterla di usare strumental-

RIFLESSIONE 6 RIFLESSIONE 6 RIFLESSIONE 6

mente quella rivoluzione per esaltare le «delizie» dell'esistente. «Pensare il totalmente altro» non necessariamente impedisce «al pensiero anarchico di riflettere sul problema del comportamento storico, cioè concreto, dell'anarchismo medesimo».

E allora parliamo di questo «anarchismo medesimo». L'anarchia, ridotta all'essenziale, è una proposta di organizzazione sociale fondata sull'eguaglianza e la libertà dei suoi componenti. Un'organizzazione che si struttura secondo una logica che esclude dominio e gerarchia dal suo tessuto connettivo. Poi potremmo aggiungere elementi di etica, di solidarietà e così via. Tutt'altro che secondari, ma in questa sede possiamo tralasciarli. Ebbene, ipotizzare un'altra dimensione rispetto a quella del dominio che cos'è se non modificare dalle fondamenta l'attuale società? E, salvo pochi casi patetici, nessuno pensa più alla «presa della Bastiglia» come paradigma oggi del cambiamento. Però è indubbio che senza una frattura, uno iato che interrompa (soprattutto a livello simbolico e immaginario, cioè il sentire profondo delle persone) la logica della riproduzione del dominio non c'è alcuna alternativa libertaria possibile. E questo cambiamento non avviene più nell'euforia romantica di una barricata, ma nel far germogliare i tanti semi di libertà, già presenti nella società, ma coperti dalla neve, come direbbe Colin Ward.

Allora si comprenderà che una scienza libertaria della politica riconosce realisticamente i rapporti di forza dell'attuale società, ma la lavora dall'interno per espandere le «zone temporaneamente autonome» contrassegnate dal principio di libertà ed eguaglianza. Tradotto in uno slogan significa: pensare da anarchici, agire da libertari. Ma ciò non presuppone maldestri camuffamenti, bensì una concezione (questa sì) laica del cambiamento.

Certo, l'utopia è fragile se confrontata con la forza dell'esistente, però questo non significa nulla. Ci dice soltanto che i percorsi verso soluzioni libertarie oggi sono tutti in salita e difficili. E allora?

In questa ottica la distinzione tra «libertà di» e «libertà da» ci dice poco. Non è quello che interessa a questo dibattito. Qui dobbiamo discutere dell'anarchismo dell'oggi e del futuro. Cioè di come sia percorribile «la pratica dell'utopia» nel ventunesimo secolo. Detta con una battuta: la libertà ragionevolmente (cioè utopisticamente) proponibile è la «libertà per». Libertà per edificare nuovi rapporti sociali, libertà per definire un mercato senza sfruttamento, libertà per eliminare l'oppressione e così via. È nel superamento della dualità di «libertà di» e «libertà da» che si vanno a definire le possibilità di una società libertaria, totalmente diversa da quella liberale o da quella democratica. L'anarchia è libertà per... costruire la diversità. Irriducibile. Quella al di là della riproduzione del dominio.

Non accettare la logica dell'esistente, ma comprendendo questo esistente e cercandone il superamento non siamo nell'estremismo infantile o senile, ma nella consapevolezza, ripeto, laica. Significa ricercare le alternative dell'utopia, quelle che fanno gridare ai teorici dell'esistente: «Non c'è. È un'impossibile utopia». Mentre, come ricorda quel vecchio saggio di Errico Malatesta: «"O c'è, o non c'è", è in fondo un grosso errore. Niente è, e niente non è; tutto è stato o sta per avvenire».

Le illustrazioni di questi «pareri» non potevano che essere tratti dai lavori di Enrico Baj. Nato nel 1924 a Milano ha tracciato e percorso le vie della pittura *nucleare*, di quella *interplanetaria* degli *ultracorpi*, delle *modificazioni* (la *Gioconda* con il viso di Duchamp) dei *mobili*, dei *meccani*, degli *specchi*, delle *maschere*. Patafisico, e sopratutto anarchico, impiegando ogni sorta di materiali e di tecniche, in un'arte in continuo divenire ma sempre strumento di denuncia, delle ingiustizie e dei soprusi del potere, ha costruito i *generali* e le grandi opere vicine all'anarchia: il *remake di Guernica* (Queneau lo ha definito Picabaj), *I funerali dell'anarchico Pinelli*, la *parata del Columbus Day* (Nixon e Kissinger), l'*Apocalisse*. Se ne è andato alcuni giorni fa, certamente per altri mondi meno beceri, lasciandoci le sue storie di invenzione, fantasia e libertà.

Anarchist Studies: UN MIRACOLO INGLESE

di Ronald Creagh

Dai primi seminari negli anni Ottanta alla creazione del Bulletin of Anarchist Research, *fino alla nascita, nei primi anni Novanta, di una delle più interessanti riviste libertarie della Gran Bretagna:* Anarchist Studies. *Rivista culturale e di approfondimento teorico. Ecco come la descrive Ronald Creagh, storico e sociologo, redattore della rivista francese* Réfractions

Il Regno Unito può vantare una grande tradizione di riflessione libertaria: il filosofo William Goodwin, gli scrittori e artisti William Morris e Oscar Wilde, il critico Herbert Read, l'urbanista Colin Ward, per citare solo alcune delle figure più conosciute. Anche l'influenza del geografo Pëtr Kropotkin, uno dei fondatori del comunismo anarchico, fu grande e lasciò tracce durature.
Da Charles Darwin e George Bernard Shaw, una lunga tradizione di pensatori, scrittori ed «enfants terribles» ha saputo sfidare le opinioni costituite. Ancora recentemente ha brillato qualche grande personalità, in particolare nel campo della storia: pensiamo ai marxisti Eric Hobsbawn e Christopher Hill, quest'ultimo, del resto, abbastanza vicino alle idee libertarie.
Il rinnovamento della storia sociale, di cui questi due autori sono in parte responsabili, diede impulso, negli anni Settanta, a un incontro annuale su «passati e futuri alternativi», punto d'incrocio accademico ragguardevole, che raccoglieva storici della sinistra libertaria, universitari e non, una buona metà dei quali lavorava in un ambito apparentato all'anarchismo, alla protesta e all'organizzazione di base. Questo gruppo di lavoro si riuniva in luoghi diversi, a volte in provincia e a volte a Leeds. Sarebbe durato venti o trent'anni, ma nessuno cercava di raccogliere le relazioni in vista di una pubblicazione.
Questo punto d'incontro accogliente avrebbe ospitato alcuni intellettuali che nel 1985 si riunirono per un seminario sull'anarchismo. L'occasione era nata per iniziativa di un docente universitario, David Goodway, che partecipava al gruppo di storia e che aveva organizzato questo nuovo incontro nel 1984, durante una riunione con alcuni ricercatori, fra i quali Tom Cahill, Heiner Becker, Peter Marshall, Nicolas Walter e Carl Levy. Fu deciso di cogliere l'occasione di questo congresso per dar vita a un seminario sull'anarchia.
Invece di limitarsi ai militanti convinti, si propose l'obiettivo di riunire ricercatori di ogni tendenza interessati a questo campo di studi. John Purkis organizzò per qualche tempo anche un «gruppo» nordista di ricerca anarchica, e questo permise di equilibrare il peso del collettivo di Londra. Circa tre anni fa, Goodway cessò di giocarvi il ruolo di animatore e la sua azione fu ripresa da Karen Goaman, che teneva già tutti al corrente delle date di riunione.
Queste diverse attività portarono all'edizione di un *Bulletin of Anarchist Research*: il primo numero fu pubblicato da Richard Alexander. Ci fu qualche successiva uscita sotto la responsabilità di John Moore, sostituito in seguito da Cahill. La pubblicazione incominciò con sei o otto pagine e s'ingrandì fino ad averne 25.
Di fatto, non c'era équipe editoriale. Cahill pungolava i collaboratori per ottenere i loro testi, lavorava a volte con Moore e consultava, in caso di bisogno, Goodway.
Quando si fece sentire l'esigenza di un cambiamento, Cahill fu portato a incontrare Andrew Johnson, della casa editrice White Horse Press. Decisero così di metter mano a una pubblicazione in forma di rivista stampata. L'ultimo *Bulletin of Anarchist Research*, il venticinquesimo, apparve nell'autunno 1991. Era nato *Anarchist Studies*, che incominciava la sua avventura sempre sotto la responsabilità di Cahill.

PROGETTO AZZARDATO

Una panoramica dell'epoca mostra fino a che punto il progetto fosse azzardato. Sul piano finanziario, ovviamente, anche se il *Bulletin* aveva incominciato a diventare redditizio, grazie soprattutto al sostegno più o meno tacito del dipartimento di studi politici dell'università di Lancaster in cui lavorava Cahill.
Il lavoro concreto di redazione è opera di un'équipe composta da anarchici più o meno vicini agli ambienti universitari ma al di fuori delle istituzioni importanti come Oxford, Cambridge, Durham, York... e, a parte poche eccezioni, al di fuori del corpo dei docenti titolari. Ne fanno parte persone inserite negli ambienti della sinistra libertaria e universitari non anarchici come Carl Levy, specialista dell'anarchismo italiano, che a lungo ha assunto la responsabilità della sezione delle recensioni librarie.
Nonostante le svariate limitazioni e difficoltà, questa «zona temporaneamente autonoma» rappresenta un progresso importante rispetto al passato, che aveva visto solo universitari isolati. *Anarchist Studies*, come sottolinea Sharif Gemie, è diventato un luogo di raduno dei ribelli dell'universo accademico.
La bassa tiratura della rivista rimane comunque un handicap. Ed è per questo che la semplice esistenza di *Anarchist Studies* ha del miracoloso. Ma la questione sta nel sapere se i miracoli si ripetono.
Non è tutto buio, comunque. Esistono riviste eccellenti come *Social Anarchism* e *Fifth Estate* negli Stati Uniti, che sono lette anche in Gran Bretagna, e in questo paese esce *The Raven*, preceduta un tempo da *Anarchy*. Ma *The Raven* cesserà le pubblicazioni, e questa stampa di qualità non

corrisponde alle esigenze accademiche che presuppongono che ogni articolo, prima di uscire, sia esaminato da uno o più esperti riconosciuti, e che ogni affermazione sia giustificata da note a pie' di pagina.
Anarchist Studies ha quindi una fisionomia propria. Secondo Cahill, suo primo direttore, la scelta si fissò su un nome semplice e chiaro, in modo che potesse essere immediatamente capito dai bibliotecari. Si trattava di garantire un sostegno permanente attraverso l'abbonamento delle istituzioni culturali.
Furono quindi fatti degli sforzi per raggiungere le università cui partecipavano i diversi redattori. La crescita fu lenta; oggi arriva a un limite massimo di una quarantina di istituzioni nel mondo anglofono. Ma la rivista non ha mai raggiunto la base e soprattutto i giovani intellettuali in cerca di un argomento di tesi.
Inoltre, una pubblicazione di qualità ha bisogno di un ambiente che la nutra. *Anarchist Studies* attualmente ne è priva in seguito a una doppia scomparsa, quella del Gruppo di ricerca anarchica che all'origine era relativamente ampio e alimentava un fuoco intellettuale molto vivo, e quella degli incontri annuali dell'Atelier di storia..
Per quanto riguarda il militante di base, sempre sospettoso quando si trova in presenza di un intellettuale di professione, non può evidentemente trovare in una rivista che esce due volte all'anno un'informazione sull'attualità in cui è immerso. Per questo gli servono i giornali che escono con una maggior frequenza.

BILANCIO POSITIVO

La rivista, più o meno, è andata avanti così. Nel 1995, per ragioni di salute, Cahill ha dovuto abbandonare il lavoro editoriale, poi ripreso con il volume quattro del marzo 1996 da Sharif Gemie, che ne conserva la responsabilità. Lo si può contattare in internet all'indirizzo sgemie@glam.ac.uk.
Che bilancio si può trarre alla soglia del dodicesimo anno? Sul piano della pubblicazione, la rivista ha trovato il suo ritmo di crociera. Ha conosciuto un moderato successo, ma ha raggiunto molto presto il suo massimo di vendite. Attualmente è gestita da una casa editrice, la Lawrence & Wishart, in passato specializzata in pubblicazioni comuniste. Si può consultare il suo sito www. l-w-bks.co.uk. (in questo modo è presentata in numerose librerie). Si può scrivere anche per posta elettronica al redattore, Gemie, all'indirizzo sgemie@glam.ac.uk.
Per ciò che riguarda il contenuto della rivista, ogni numero, di un centinaio di pagine, comprende attualmente quattro articoli principali e, sotto diverse rubriche, un numero ragguardevole di resoconti.
Una parte notevole degli articoli analizza il passato da un'angolazione attuale: l'ecologia, la sessualità e il libero amore, il femminismo, la cultura dei giovani, le rappresentazioni anarchiche dell'avvenire; e si rivede qualche «classico», come Errico Malatesta (che ha esercitato un'influenza poco riconosciuta nei paesi anglofoni), Elisée Reclus, Max Stirner, Pëtr Kropotkin, Lev Tolstoj o Paul Goodman. Compaiono anche figure più recenti, come Wilhelm Reich, John Cage, Murray Bookchin o Noam Chomsky. Gli articoli s'interessano anche ad autori di ogni tempo, estranei al movimento, come John Locke, Friedrich Nietzsche, Jürgen Habermas, Paul Feyerabend o persino Michel Maffesoli.
Sono discusse anche le problematiche contemporanee. Il campo d'osservazione non si limita allo studio dell'anarchismo, ma abbraccia, fortunatamente, questioni più ampie: il poststrutturalismo, l'urbanistica, lo sviluppo durevole, internet, il municipalismo; una discussione con l'ecologista americano Murray Bookchin è proseguita per diversi numeri. I saggi sulla musica e soprattutto sull'arte hanno uno spazio ragguardevole. Ma a esaminare l'attualità sono soprattutto le sintesi critiche e le recensioni di libri.
La rivista si è interessata anche a diversi paesi: la Corea, la Germania, la Francia, il Giappone, la Cina, l'Europa dell'Est, l'Amazzonia e, più di recente, alle società musulmane, in una prospettiva, tutto sommato, per nulla insulare, anche se si è solo timidamente accostata alle questioni urgenti della politica internazionale. Anzi, essa vede sempre più collaborare autori che si esprimono in altre lingue.
Se il peso opprimente della cultura dominante obbliga il pensiero libertario a ricostruire il proprio passato per ogni generazione e a procedere all'autovalutazione dei propri concetti, *Anarchist Studies* svolge proprio questo ruolo. Ma per affrontare il tempo presente ha bisogno di audacia, di sempre maggior audacia!
Comunque sia, *Anarchist Studies* ha più del semplice merito di esistere. Essa interroga. Altre riviste, in altre lingue, potrebbero intavolare un dialogo. Il carattere internazionale dell'anarchismo deve figurare anche fra i suoi intellettuali.

traduzione di
Alberto Panaro

PIO TURRONI

MURATORE DELL'ANARCHIA

di Amedeo Bertolo

La vita di un anarchico italiano sanguigno come la sua terra: la Romagna. All'età di 16 anni è già schedato dalla polizia. Dalla resistenza al fascismo, all'esilio. Poi accorre volontario nelle fila anarchiche per combattere contro il colpo di stato di Francisco Franco. Poi ancora l'esilio con fughe rocambolesche. Torna in Italia nel dicembre 1943. Prima a Napoli poi a Bari. Fonda riviste, case editrici. Partecipa attivamente alla ricostruzione del movimento anarchico. Tiene contatti con gli anarchici sparsi in tutto il mondo. Qui Amedeo Bertolo, uno dei responsabili della casa editrice Elèuthera e del Centro studi libertari di Milano, ne tratteggia la vita avventurosa di irriducibile anarchico, riprendendo il titolo dell'articolo di Luciano Farinelli pubblicato sul periodico L'Internazionale *subito dopo la sua morte nel 1982*

«Egregia Signora, le invio il certificato di morte del povero Camillo [1]. Un duplicato di questo rimane alla signora Angeloni [2]. Se ne servirà per fare pratiche per la pensione, alla quale lei ha diritto perché quando Camillo fu assassinato era miliziano» [3]. Così scriveva, alla metà del luglio 1937 da Barcellona, l'anarchico italiano Pio Turroni alla vedova di Camillo Berneri.
Venticinque anni dopo, quella stessa Giovanna Berneri, che dirigeva a Genova il mensile anarchico *Volontà*, muore sotto gli occhi di Pio Turroni, mentre le fa visita in ospedale, convalescente d'un attacco cardiaco.
«Ero all'ospedale con lei da tre ore [...], era contenta di tornare a casa. Eppoi la prendo sottobraccio per discendere le scale dell'ospedale e, improvvisa, la tragedia, [...] stramazza fulminata» [4]. Era passato un quarto di secolo e Turroni era stato testimone della morte (nettamente precoce) dell'uno e (relativamente precoce) dell'altra dei coniugi Berneri, grosso modo suoi coetanei, entrambe figure di assoluto rilievo dell'anarchismo italiano nel trentennio centrale di questo secolo. Testimone diretto nel secondo caso, testimone indiretto o quasi testimone nel primo caso, nel senso che Turroni fu uno dei primi italiani, se non il primo, a sapere della morte di Camillo e delle sue circostanze.

COMMISSARIO POLITICO A BARCELLONA

È del tutto probabile che Turroni fosse il primo o tra i primi a sapere dell'assassinio di Berneri, perché in quel tragico inizio di maggio del 1937 a Barcellona egli era suo stretto collaboratore e ne rileverà il ruolo di «commissario politico» di quello che restava della Colonna italiana o meglio dei volontari anarchici italiani. Cioè quello che restava dopo la forzata militarizzazione delle milizie, con il conseguente passaggio di «giellisti», socialisti e comunisti alle Brigate internazionali e la forte avversione della maggioranza anarchica su un decreto (da loro a lungo ignorato come «non pertinente») che voleva trasformarli da combattenti della rivoluzione sociale in soldati di una guerra civile, con un esercito di tipo tradizionale e una crescente presenza borghese e comunista nella gerarchia. Un certo numero di miliziani anarchici italiani (e tra di essi Pio) era alloggiato nella caserma Bakunin (ex Pedralbes) a Barcellona. Lì Turroni, con gli altri compagni, mordeva il freno e assisteva impotente al primo scoperto (e armato) atto di forza della già strisciante controrivoluzione in campo antifascista, dell'alleanza comunisti-borghesi.
Ebbe la tentazione, Pio, di «dare una mano» alla resistenza spontanea della «base» anarchica ed anarcosindacalista. «Avevamo la caserma comunista Carlo Marx sotto il tiro potenziale di un cannone (loro non ne avevano), potevamo dargli una bella cannoneggiata "di avvertimento", per così dire, come suggerii ai compagni spagnoli, ma loro non vollero sentirne parlare. Gli "ordini" della dirigenza Cnt-Fai erano di cercare a tutti i costi, in nome dell'unità antifascista, la pacificazione... che fu poi, come s'è visto, una resa da parte nostra e l'inizio della fine della rivoluzione sociale libertaria» [5].

RIVOLUZIONE E CONTRORIVOLUZIONE

Turroni era arrivato in Spagna all'inizio dell'agosto 1936, con il primo gruppo di volontari italiani, per lo più anarchici e «giellisti» (cioè del movimento liberalsocialista Giustizia e libertà) ma anche repubblicani e alcuni socialisti e comunisti ancora in attesa delle decisioni del partito, cioè in pratica del Comintern). Questi volontari, circa 150 uomini (primo nucleo della Colonna italiana che arrivò, a metà settembre, a 750 effettivi circa, contando anche un paio di centinaia di francesi e una cinquantina di polacchi che s'erano aggregati), vengono acquartierati nella caserma Bakunin per un rapido addestramento militare e poi inviati sul fronte di Aragona, sotto il comando di Carlo Rosselli [6], dell'anarchico Bifolchi (ex ufficiale dell'esercito italiano e del repubblicano Mario Angeloni, anch'egli ex ufficiale. Partono divisi in una compagnia di fucilieri e una di mitraglieri (con quattro mitraglie!), inquadrati nella Colonna di miliziani libertari Ascaso. Stabiliscono il loro ridotto trincerato dalle parti di Huesca, su un dosso strategico lungo la strada per Saragozza, denominato Monte Pelato da Angeloni.
Il 20 ottobre Turroni viene ferito

Innovatori. Camillo e Giovanna Bernieri, due intellettuali eterodossi dell'anarchismo molto legati a Pio Turroni

Vivere da anarchici. Da sinistra, Armando Borghi con Pio Turroni e i compagni anarchici Loreti, Nardini e Sama

alla testa e a una spalla in un furioso combattimento nella località di Tardienta. Dopo una permanenza negli ospedali di Lerida e di Barcellona, ritorna sul fronte di Huesca ai primi di dicembre, sempre nella Sezione italiana della Colonna Ascaso. «Vi passai quasi tutto il gennaio 1937, nella calma più completa. Non si potevano attaccare i fascisti per mancanza di armi adeguate e in quella forzata inoperosità si svilupparono polemiche all'interno della sezione italiana tra gli aderenti ai vari partiti e movimenti. Per tutto questo mi feci trasferire alla Sezione internazionale della Colonna Ortiz [*un'altra colonna Cnt-Fai*, Nda] che operava sul fronte di Caspe (Teruel), che sembrava più attivo di quello di Huesca. Fui nuovamente ferito a una gamba [*il 3 marzo a Belquite*, Nda] e passai all'ospedale di Tarragona» [7].
A fine marzo, convalescente, ritorna a Barcellona, dove resterà sin verso la fine di luglio. Qui trova una situazione ben diversa dall'ultima volta che c'era stato: socialisti, catalanisti e soprattutto comunisti sono alla controffensiva contro anarchici e anarcosindacalisti ancora «egemoni» in Catalogna e nella parte liberata dell'Aragona, anche se già politicamente indeboliti rispetto al luglio-agosto del 1936.
La rivoluzione è sulle difensive (e Turroni lo percepisce perfettamente) e lo è di conseguenza anche la guerra contro i nazionalisti, avendo perso lo slancio popolare rivoluzionario. Le cose si mettono male su tutti i fronti, a causa anche dell'intervento italo-tedesco, in armi e uomini, a favore dei franchisti. È in questa atmosfera che nasce in Pio il progetto di un attentato a Benito Mussolini, un fatto che avrebbe «scosso e colpito il fronte dei reazionari che aiutavano [*Franco*] tanto efficacemente e le masse europee ingannate dalla socialdemocrazia e dai comunisti» [8]. A maggio Turroni, assieme al compagno Attilio Balzamini, presenta un progetto operativo alla Sezione di Guerra della Cnt-Fai, ma il progetto non viene approvato. O forse solo «messo in aspettativa»: le memorie di Pio in merito sono un po' contraddittorie. Turroni, per certo, non abbandona l'idea, che riproporrà l'anno successivo [9].
A fine luglio, dopo avere licenziato alle stampe le edizioni italiana e spagnola di *Mussolini alle Baleari*, di Camillo Berneri, lascia la Spagna: vi ha vissuto tutto il primo anno della rivoluzione [10]. Il 28 luglio scrive alla Berneri: «Sono partito da Barcellona nella notte di sabato e sono arrivato a Marsiglia, dove mi fermerò qualche tempo» [11]. Ha da poco compiuto trentun'anni.

SCHEDATO A SEDICI ANNI

È nato, infatti, il 30 maggio 1906 a Cesena, in Romagna, da famiglia operaia. A sedici anni è già schedato come anarchico dalla polizia. Nel 1923, per sfuggire alle persecuzioni fasciste (due suoi fratelli, repubblicani, erano stati seriamente feriti da armi da fuoco in occasione di uno sciopero generale; lui stesso è stato più volte malmenato dagli squadristi), emigra in Belgio, dove rimane due anni, lavorando nell'edilizia e facendo agitazione sociale. Si trasferisce poi in Francia, a Parigi, dove continua il suo lavoro di muratore e il suo impegno politico, partecipando fra l'altro alla campagna per Sacco e Vanzetti, e

1. Camillo Berneri era stato arrestato, assieme al compagno Francesco Barbieri, da poliziotti governativi (o sedicenti tali) il 5 maggio a Barcellona. I loro cadaveri, crivellati d'arma da fuoco, vennero ritrovati la mattina successiva. È ormai fuori discussione che Berneri, il principale intellettuale anarchico italiano di quegli anni, fu assassinato dai comunisti, per ordine del Comintern .
2. È la vedova del repubblicano Mario Angeloni, ferito mortalmente sul fronte di Huesca il 28 agosto 1936.
3. Da una lettera di Pio Turroni a Giovanna Caleffi Berneri, vedova di Camillo, del 16 luglio 1937 (Archivio G. Pinelli, Fondo Turroni)
4. Da una lettera di Pio Turroni a Louis Mercier Vega del 25 marzo 1962 (Cira, Fondo Mercier; Archivio G. Pinelli, Fondo Mercier).
5. Comunicazione orale di Pio Turroni all'autore.
6. Fondatore e dirigente del movimento Giustizia e libertà.
7. Da una lettera di Pio Turroni a R. d'A. del 30 agosto 1977 (Archivio Famiglia Berneri/Aurelio Chessa, c/o Biblioteca Panizzi, Reggio Emilia).
8. *Ibidem.*

dove conosce e stringe amicizia con Camillo Berneri, anch'egli esule. Poi, dal 1933 al 1935, si sposta a Brest e lì è l'animatore di una piccola iniziativa editoriale libertaria: tre opuscoli, *L'operaiolatria* di Camillo Berneri, *La guerra che viene* di Simone Weil e *Il governo forte* di Francesco Amoroso. Nel 1936 è per lavoro a Vichy, quando arriva la notizia del sollevamento militare e dell'insurrezione popolare. Non perde tempo e parte per Barcellona, la «capitale» anarchica della penisola iberica.

Pio nel 1937 è di nuovo in Francia, a Marsiglia. Qui riprende i contatti con i compagni italiani, in esilio politico o economico. «Sono una dozzina i gruppi aderenti all'Unione anarchica italiana», scrive nell'aprile del 1938 a Giovanna Berneri [12] (che da Egregia Signora è diventata Carissima Giovanna, cioè non più moglie o vedova di un compagno ma essenzialmente una compagna essa stessa). E riprende il suo progetto di attentato a Mussolini. Nel gennaio 1938 ritorna a Barcellona, con Domenico Ludovici (un anarchico di Pesaro, anche lui volontario in Spagna nel luglio 1936 e passato a Marsiglia con Turroni un anno dopo). Si rivolge di nuovo alla Sezione di Guerra della Cnt-Fai, per il tramite di Augustín Souchy e Martin Gudel, responsabili della branca straniera della stessa. Questa volta la proposta viene accettata.

Il progetto è di giustiziare il Duce a Rimini all'inizio dell'agosto successivo, cioè nel periodo e nel luogo che corrispondono alle tradizionali vacanze familiari di Mussolini. Gli autori dell'attentato sarebbero stati i due proponenti, originari di zone prossime a Rimini e che avrebbero perciò saputo come muoversi sul posto. Gli spagnoli devono fornire gli ordigni esplosivi, abbastanza sofisticati, necessari; viene fissata come data limite in cui il materiale deve arrivare a Marsiglia il 31 luglio.

Ludovici si mette alla ricerca di un passaggio sicuro delle frontiere franco-svizzera e svizzero-italiana. Turroni, per parte sua, si dà da fare per cercare, in alternativa, un passaggio navale. A tal fine prende accordi con un francese, «capitano d'armamento», segnalatogli come antifascista e amico d'anarchici. Costui viaggia su un piroscafo passeggeri, il Florida, della linea di navigazione Paquet, che fa la tratta Marsiglia-Genova-Napoli-Buenos Aires e ritorno, ripetendo lo stesso percorso ogni 40 giorni circa. In particolare, per la «bisogna», sarebbe partito da Marsiglia per Genova proprio il primo d'agosto.

Non avendo trovato Ludovici un passaggio via terra, lui e Pio attendono invano per tutto luglio che arrivi il compagno spagnolo con il «materiale». Quando arriva, il 4 agosto, non solo la nave è già partita ma è ormai troppo tardi per organizzare qualcos'altro prima che termini il breve soggiorno balneare di Mussolini. Così quel progetto finisce nel nulla [12]. Turroni resta a Marsiglia «soprattutto perché vi era una possibilità di attività politica, [*ed era*] poco lontana dalla Spagna, dove la guerra civile

Fondazione di *Volontà*. Giovanna Berneri (seduta), redattrice del mensile *Volontà*, con Armando Borghi (a sinistra) nel 1946

9. *Memoria di Pio Turroni di Cesena (Forlì) dal 1921 al 1941*, senza data (ma verosimilmente della metà degli anni Settanta). Archivio Famiglia Berneri/Aurelio Chessa. Nella lettera a R. d'A. (*cit.*), Pio parla invece del compagno Domenico Ludovici, confondendosi probabilmente con una vicenda analoga dell'anno successivo. Balzamini muore di tifo a Barcellona nell'estate 1938.
10. Forse, però, non se ne va «a mani vuote». Stando a un informatore dell'Ovra (la polizia segreta fascista) che agiva nell'ambiente dell'emigrazione anarchica italiana in Francia (identificato successivamente da Pio in un tal Bernardo Cremonini, già anarcosindacalista dell'Usi in provincia di Modena e poi trasferitosi con moglie e figli a Parigi), la Cnt-Fai avrebbe promesso a Turroni di fargli avere in Francia la somma di 30 mila pesetas per «attività in Italia» (dalla lettera di P. T. a R. d'A., *cit.*).
11. Archivio Famiglia Berneri/Aurelio Chessa.
12. A dire il vero, Turroni non rinuncia del tutto a fare la pelle a Mussolini per lo meno fine alla fine del 1938 (cercò anche, infruttuosamente, l'aiuto logistico di Giustizia e libertà). L'Archivio di stato italiano conserva un appunto del capo della sezione polizia politica in cui si dice che l'anno precedente (l'appunto è del 1939) «i noti Schiavina Raffaele [*alias Max Sartin*, Nda] e Maraviglia Osvaldo [l'uno direttore e l'altro amministratore del quindicinale in lingua italiana di New York, Nda.] inviarono nel marzo dello scorso anno [a

Tempi duri. Pio Turroni (di spalle) con Armando Borghi, direttore del settimanale *Umanità Nova*, a Rosignano Solvay nel 1961

continuava a infuriare, [*ero*] molto attivo tra i compagni spagnoli che vi avevano una forte organizzazione commerciale [...] che copriva molteplici attività politiche. Era diretta da un meticcio portoghese-angolano, un intraprendente laureato, un compagno molto simpatico» [13].

DA MARSIGLIA A VERA CRUZ VIA CASABLANCA

Turroni resta a Marsiglia anche nel 1939, anche quando la seconda guerra mondiale è alle porte, quando «la Francia era una trappola in una più grande trappola europea che si stava chiudendo. E Marsiglia era una trappola per topi» [14]. Ma, diceva Pio, «è vero, è il momento di filarsela, tra una settimana o quindici giorni sarà certo troppo tardi, [...] ma il mio accento, il mio portamento, il mio muso sono altrettanti nemici per le frontiere. Preso qui o altrove, tanto vale restare e dare una mano a chi è rimasto indietro, agli imbottigliati, ai disperati» [15].
Esuli spagnoli, ma anche italiani. Turroni è diventato una sorta di terminale marsigliese per gli aiuti degli anarchici italoamericani che fanno capo all'*Adunata dei Refrattari*. «Con il denaro che continua ad arrivare dagli Stati Uniti attraverso la Svizzera, do da mangiare a cento o centoventi "zebre" come noi... minestra o pasta, comunque l'essenziale. Se io parto è lo sbandamento, la prigione, l'espulsione...» [16].
Come previsto, scoppia la guerra e il 3 settembre Pio Turroni viene arrestato. Rimane in prigione fino al giugno 1940, poi viene trasferito al campo d'internamento di Remoulins, da cui evade ai primi del 1941. Tramite Emilio Lussu [17] riesce ad avere dal Consolato messicano un passaporto di «apolide». Bisognava però, per imbarcarsi per il Messico con quel passaporto, arrivare fino a Casablanca, in Marocco. Turroni ha contatti anarchici in Algeria e in Marocco, utili per sé, per Lussu e per una manciata d'altri italiani di varia fede politica in fuga da Marsiglia. Un primo tentativo d'imbarco a Marsiglia, con Aldo Garosci [18], fallisce per la delazione di un marinaio francese. Nuovo internamento, nuova fuga e nuovo imbarco, questa volta con Leo Valiani [19] e questa volta riuscito. Turroni arriva ad Algeri e, tramite compagni italiani lì residenti, passa a Orano; poi, grazie a compagni spagnoli, attraversa la frontiera algerino-marocchina e arriva a Casablanca. Qui, dopo mesi di spasmodica attesa e di lavoretti saltuari, riesce a imbarcarsi sulla nave Serpa Pinto, noleggiata dalla Croce Rossa, su cui sono stipati «stretti come sardine» mille e trecento passeggeri, in massima parte profughi spagnoli. Sulla Serpa Pinto viaggiano anche i coniugi Pacciardi [20]. In prima classe.
Il 20 dicembre 1941 Pio è a Vera Cruz, in Messico.

NELL'ITALIA IN GUERRA

Rimane in Messico meno di due anni. Il primo dicembre 1943, infatti, Turroni sbarca a Napoli. Di

Parigi] mille dollari come contribuzione nell'acquisto di un aeroplano che avrebbe dovuto servire per compiere un attentato in Italia durante una cerimonia all'aperto in onore di S. E. Hitler. Il Maraviglia avrebbe successivamente dichiarato che per mancanza di fondi sufficienti e per altre difficoltà incontrate dai compagni di Parigi, non fu possibile attuare tale progetto, ma che questi ultimi avrebbero promesso di impiegare il denaro ricevuto "per tentare un colpo serio in Italia"». L'informatore fa, in proposito, il nome di Turroni e di un anarchico italiano residente a Parigi, Leonida Leoni. Anche in questo caso l'informatore sembra essere lo stesso Cremonini della nota precedente.

13. Dalla lettera di P. T. a R. d'A., *cit.*
14. Da: Louis Mercier Vega, *La chevauchée anonyme*, Noir, Ginevra, 1978. Questo breve romanzo autobiografico dedica diverse pagine a Turroni (nel libro sotto lo pseudonimo di Mario), che aveva già conosciuto in Spagna nel 1936 e poi frequentato regolarmente a Marsiglia e con cui rimane in fraterni rapporti fino alla di lui morte, nel 1977.
15. *Ibidem.*
16. *Ibidem.*
17. Emilio Lussu (1890-1975) fu con Carlo Rosselli uno dei fondatori di Giustizia e libertà e, nel dopoguerra, del Partito d'azione. Passò poi al Partito socialista italiano, di cui fu dirigente, e infine fu uno dei promotori di una scissione filocomunista (Psiup).

nuovo in Italia dopo vent'anni di esilio, in quella parte dell'Italia meridionale appena liberata/occupata dagli Alleati... le cui autorità militari due giorni dopo gli ingiungono di lasciare Napoli. Va a Bari, dove mette subito all'opera il suo indomito entusiasmo e le sue doti di organizzatore per la ricostruzione del movimento anarchico. Inizialmente trova pochi compagni, inattivi, «gente rovinata dal carcere e dal confino» [21]. Si muove per la Puglia e scopre che la maggior parte dei compagni più o meno della sua generazione è passata al Partito d'azione (ex Giustizia e libertà), al Partito socialista e al Partito comunista. Con molta pazienza Pio ritesse le fila tra gli anarchici rimasti e, in occasione del congresso di Bari (28 gennaio 1944) della Cgil, la confederazione sindacale allora unitaria, ritrova numerosi compagni provenienti, come delegati, da Sicilia, Calabria, Basilicata. Qualcosa si va ricomponendo, nonostante tutto. Stimola e partecipa all'organizzazione di un convegno anarchico a Cosenza (Calabria) il 5-6 giugno e di un nuovo convegno a Napoli il 20 giugno.
A Napoli promuove, con Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria, la pubblicazione del giornale *Rivoluzione Libertaria* (organo dei Gruppi libertari dell'Italia meridionale, sette numeri usciti nel 1944), clandestino perché le democratiche autorità alleate negano l'autorizzazione. A Bari viene arrestato dai militari americani per affissione di manifesti anarchici e consegnato alla polizia italiana, che dopo qualche giorno lo rimette in libertà... A Roma «liberata», è tra i promotori, alla fine dell'anno, della rinascita di *Umanità Nova* (già glorioso quotidiano malatestiano prima del fascismo)... E finisce la guerra.

LA RICOSTRUZIONE DEL MOVIMENTO

Finisce la guerra e, prima ancora, Turroni torna nella sua Romagna, dopo tanti anni di vagabondaggio. E, dopo tanti anni di vagabondaggio sentimentale (tra le relazioni più durature gli si conoscono unioni *more uxorio* a Parigi, a Marsiglia e in Messico) si unisce in libera ma duratura unione con Natalia Mongiusti, con cui vivrà fino alla morte. Torna in Romagna, riprende il suo lavoro di muratore e la sua frenetica attività di militanza. Comizi, volantini, manifesti, incontri organizzativi, pubblicazioni...
Dapprima fa uscire con periodicità irregolare il foglio *Aurora* (i primi due numeri clandestinamente, tra la fine del 1944 e l'inizio del 1945, poi legalmente fino al 1950), successivamente, nel 1950-1951, *L'Antistato* e, con la sigla derivata (Edizioni dell'Antistato), libri e opuscoli.
Nel frattempo, dal 1946 è formalmente «gestore» e direttore responsabile del mensile *Volontà* (a dire il vero, è già responsabile di un periodico dallo stesso titolo, prosecutore della *Rivoluzione Libertaria*), che usciva allora a Napoli ed era di fatto diretto da Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria. Aiuta, sostenendoli moralmente e sollecitando per loro aiuti finanziari da parte dei compagni italoamericani (di cui è diventato, fin dai tempi di Marsiglia, uno dei più fidati e affidabili referenti), i giovani che a Milano fanno *Gioventù Anarchica*, nel 1946-1947 [22].
Gli sforzi di Pio e di tanti altri per resuscitare il già glorioso movimento anarchico, con cui le altre forze politiche dovevano fare i conti, danno risultati apparentemente soddisfacenti nel breve periodo, soprattutto nel

Eredità. Pio Turroni con Luciano Lanza (a sinistra) a cui passò nel 1980 la responsabilità della rivista trimestrale *Volontà*, con Mauro De Cortes

18. Aldo Garosci (1907-2000) fu tra i primi dirigenti di Giustizia e libertà, poi dopo un passaggio nel Partito d'azione, esponente di rilievo del Partito socialdemocratico e professore universitario.
19. Leo Valiani (1909-1999), dirigente di Giustizia e libertà, dopo la guerra mondiale fu dapprima esponente del Partito d'azione, poi socialdemocratico. È stato nominato senatore a vita della Repubblica italiana dal presidente Sandro Pertini.
20. Randolfo Pacciardi (1899-1991), repubblicano, già comandante delle Brigate internazionali in Spagna, fu deputato e ministro della difesa (1948-1953), in Italia, nell'immediato dopoguerra. Fu espulso nel 1964 dal Partito repubblicano per le sue posizioni marcatamente autoritarie e destrorse.
21. *Memoria di Pio Turroni dopo il suo ritorno in Italia*, senza data ma verosimilmente dell'agosto 1944 (Archivio Famiglia Berneri/Aurelio Chessa).
22. Quindicinale, esce tra il 26 luglio 1946 e il 5 marzo 1947. Il redattore principale è Pier Carlo

e Amedeo Bertolo, uno dei responsabili del Centro studi libertari e della casa editrice Elèuthera, autore di questo articolo

centronord d'Italia, sull'onda della Resistenza e delle speranze di mutamento sociale radicale suscitate dalla Liberazione. Risultati di breve durata. Alla fine degli anni Quaranta il movimento anarchico italiano è già in forte declino quantitativo (e qualitativo). Alla fine degli anni Cinquanta è quasi esclusivamente costituito da ultracinquantenni. I giovani arrivati con la Resistenza e la Liberazione sono quasi scomparsi e quelli arrivati più recentemente sono poche decine in tutt'Italia.

PASSAGGIO DI CONSEGNE

Nella primavera del 1963 Turroni entra direttamente (e da allora permanentemente) nella mia vita. Ero anarchico da un paio di anni e avevo avuto una certa notorietà per il sequestro, effettuato con un gruppetto di altri ventenni libertari, del viceconsole spagnolo a Milano nel settembre dell'anno precedente. Inoltre, ero tra i promotori e redattori di un periodico un po' anomalo, *Materialismo e Libertà* (tre soli numeri usciti). Turroni, allora già quasi sessantenne ma ancora e sempre alla ricerca di forze nuove, viene a Milano a trovarci. È (è sempre stato, sempre sarà) un uomo di poche parole, ma che dà subito una forte impressione di serietà e intelligenza. Me lo ricordo ancora, seduto nell'angolo di un monolocale (in una vecchia casa popolare «di ringhiera» del quartiere Garibaldi), con in testa il suo basco operaio, che ci parla di tanto in tanto, mentre facciamo le spedizioni del secondo numero del nostro giornale.
Dobbiamo avergli fatto una buona impressione perché comincia a tenerci benevolmente d'occhio, dapprima, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, dirottando su di noi una modesta parte degli aiuti che gli anarchici italoamericani continuavano a mandare in Italia, anche per suo tramite. Poi... diventando per noi [23], giovani anarchici ma ovviamente sempre meno giovani, una figura ruvidamente ma amichevolmente «paterna». Nel 1976 ci passa la gestione delle Edizioni Antistato, che nel 1986 diventeranno (Pio ci perdoni) Elèuthera. Nel 1980 (ma in un certo senso già nel 1977) ci passa la gestione di *Volontà* (il cui ultimo numero, Pio ci perdoni, esce nel 1996). Turroni, evidentemente, alla seconda metà degli anni Settanta, voleva già «passare la mano», per le iniziative editoriali di cui era responsabile. Nel frattempo...
Nel frattempo, nel 1965 Turroni era stato uno dei protagonisti della scissione della Federazione anarchica italiana (Fai) al congresso di Carrara dell'1-4 novembre causata, per lo meno apparentemente, da divergenze sulle strutture organizzative e sulla costituzione dei Gruppi di iniziativa anarchica (Gia): pochi e anziani compagni. È anche il principale promotore di un settimanale (poi quindicinale, poi mensile) alternativo a *Umanità Nova*, rimasta alla Fai: *L'Internazionale* [24].
Per quasi tutti gli anni Settanta Turroni promuove e partecipa a iniziative e incontri regionali e nazionali e continua a tenere la consueta fitta corrispondenza di collegamento italiano e internazionale, ma la sua fibra comincia a indebolirsi e il suo dinamismo va progressivamente allentandosi e appannandosi di un po' di pessimismo. E, tuttavia, sempre tenacemente sulla breccia, sempre fedele all'«idea», sempre burberamente fraterno/paterno, sempre anarchicamente litigioso, sempre attivo, per quanto gli è possibile. Si ammala di cancro. Muore il 7 aprile 1982.

Masini (ma ci sono anche Carlo Doglio e Virgilio Galassi). Masini passerà, successivamente, a dirigere, per un certo periodo, il settimanale *Umanità Nova*; lascerà poi il movimento anarchico per la socialdemocrazia, dopo una parentesi scissionistica marxista-libertaria dalla Fai di natura marxista libertaria (i Gruppi anarchici di azione proletaria), restando però «amico» dell'anarchismo e diventandone un ottimo storico.

23. Noi, cioè: dapprima Gruppo giovanile libertario di Milano, poi Gioventù libertaria, poi Gruppo anarchico bandiera nera, poi dagli anni Ottanta, anarchici «sciolti» o, meglio, facenti capo all'Editrice A e al Centro studi libertari/Archivio Pinelli.
24. I Gia vengono costituiti con il convegno di Pisa del 19 dicembre 1965. *L'Internazionale* (1965- 1990), viene redatto per i primi tre numeri da un gruppo di Venezia, poi, sino all'ultimo numero, da Luciano Farinelli, sotto la «tutela» di Turroni, finché la vita e la salute glielo hanno concesso.

LA SERVITÙ VOLONTARIA? UN ENIGMA CON TANTI INTERPRETI

di Andrèe May

Ètienne de La Boétie

Se la traduzione è una lettura, allora la critica è una lettura che traduce. A queste conclusioni arriva Andrée May nell'analizzare le diverse interpretazioni del Discorso sulla servitù volontaria *scritto nel 1548 da Étienne de La Boétie. Un classico di quella riflessione che arriverà a dispiegarsi compiutamente con i pensatori considerati come fondatori del pensiero anarchico: Pierre Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin. La Boétie può essere considerato, infatti, come un protoanarchico, importante, e tuttora insuperato, nella sua analisi del servilismo come incredibile dimensione dell'essere. Questo testo, redatto da un geniale diciottenne, ancora oggi inquieta chi vuole l'eguaglianza e, soprattutto, la libertà. Qui Andrée May, docente di letteratura e membro del comitato di redazione del trimestrale* Chimeres *(fondata da Gilles Deleuze e Félix Guattari), analizza il problema posto dallo spiegare e commentare un testo. Questa operazione inventa un lessico che immette l'opera iniziale in un'ottica inaudita: la traduzione, così come il commento, fanno parlare un testo in una lingua inedita. Il saggio è apparso sul numero 45/2002 della rivista* Chimeres *con il titolo* Le discours de la servitude volontaire d'Étienne de La Boétie et ses traductions comme palimpseste.

Un esempio come preambolo del mio discorso permetterà di situare il mio disegno. Sta in una frase: «I would prefer not to». Frase la cui chiusa cade come una mannaia, dicono alcuni. Una frase-mannaia che Bartleby oppone ostinatamente agli ordini gentili che gli ingiunge l'uomo di legge che gli dà lavoro, al punto da costituire la quasi totalità delle frasi dette dal copista.

Bartleby è stato oggetto di diverse traduzioni francesi. Che cosa succede di questa frase in ciascuna trascrizione? Pierre Leyris ha tradotto la novella di Herman Melville nel 1951, e poi nel 1978 [2], senza modificare la prima scelta: «Je préférerais ne pas le faire» (Preferirei non farlo). Jean-Jacques Mayoux ha optato per «Je préférerais pas» (Preferirei di no). Michèle Causse che, a sua volta, ha rivisto la sua prima versione di Bartleby, cambia «Je préférerais n'en rien faire» (Preferirei non farne nulla») con «J'aimerais mieux pas» (Mi piacerebbe di più di no) [3]. Quattro traduzioni, quindi, e quattro livelli di lingua diversi. Leyris ricorre a un linguaggio curato; Mayou a un parlare familiare; Causse a un'espressione elaborata, per passare poi a una frase d'uso corrente.

Ricordiamo che ogni livello di lingua di un locutore informa l'uditore, o il lettore, sulla provenienza sociale di chi parla. Se fa, per esempio, degli scarti rispetto alle norme della lingua, li si attribuirà a mancanza d'istruzione? Al fatto che è straniero? Alla sua origine provinciale? E così via [4]. In questo caso ogni traduttore, per il fatto stesso di far parlare Bartleby a un livello di lingua caratteristico, ha già un'interpretazione del suo personaggio ancor prima di tradurre la novella, un'immagine che eventualmente si trasformerà nel corso del suo lavoro. Questo è confermato da una nota a margine di Causse:

> In questa nuova traduzione di Bartleby, l'espressione inglese «I would prefer not to», che avevo precedentemente tradotta con «Je préférerais n'en rien faire» (Preferirei non farne nulla) (cfr. la precedente traduzione del Nouveau Commerce), è diventata qui «J'aimerais mieux pas» (Mi piacerebbe di più di no). In effetti [...] mi è parso che l'espressione «J'aimerais mieux» (affermativa) seguita da «pas» (negativa) fosse più fedele alla lettera e allo spirito della lapidaria formula «I would prefer not to». Il carattere hölderliniano di Bartleby risulta modificato (perde quella gentilezza un filino ampollosa, quella deferenza distante che l'espressione francese suggeriva), ma acquista una modernità che rende la sua immutabile risposta più erosiva e quindi più compatibile con il carattere rivoluzionario della resistenza passiva «alla Bartleby» (Ndt) [5].

Luigi XIV

In seguito alla traduzione di Causse, Gilles Deleuze scrive una postfazione: *Bartleby o la formula* [6]. Partendo dalla formula, Deleuze sviluppa la sua interpretazione del personaggio di Bartleby e del testo intitolato *Bartleby* e, collegandolo ad altri scritti di Melville, in particolare *Pierre ou les ambiguïtés* e *Moby Dick*, ci dà, alla fine del suo svolgimento, un'interpretazione dell'opera dello scrittore. Del suo commento non dirò niente, perché *Bartleby* non è oggetto di questo lavoro. La nostra breve deviazione attraverso la novella di Melville e ciò che le succede mira soltanto a suggerire che non c'è frattura fra la traduzione di un testo e il suo commento [7].

TITOLO PARADOSSALE

Il discorso della servitù volontaria è un titolo paradossale in quanto enuncia un concetto inconcepibile: perché, come si può voler essere asservito? È stato riattualizzato dalla critica al totalitarismo; nel diciannovesimo secolo, furono le delusioni generate dal fallimento delle «giornate di luglio» del 1830 e l'opposizione al regime repressivo di Napoleone III a trarlo dall'oblio. Questo testo è un discorso politico e un discorso sul politico. È la sua attualità, unita alla sua sorprendente singolarità di parola che hanno motivato le ripubblicazioni e le traduzioni. Miguel Abensour l'ha riprodotto corredato da un ampio apparato critico [8].

La data della redazione del *Discorso* resta un po' vaga. Michel Montaigne si contraddice a questo proposito. Prima afferma che La Boétie lo scrisse «per prova, nella prima giovinezza, non avendo ancora raggiunto i diciotto anni, in onore della libertà contro i tiranni», ma qualche pagina dopo aggiunge: «ma parliamo un po' di questo ragazzo di sedici anni» [9].
Poco importa che *Il discorso* sia stato scritto nel 1546 o nel 1548; il contesto storico è lo stesso, segnato dalla rivolta delle gabelle in Guyenne e dalla repressione che ne seguì: saccheggio delle campagne da parte delle truppe di Enrico II; rovina dei contadini; esecuzioni nelle città; chiusura del parlamento di Bordeaux, e poi diminuzione del suo potere; agitazione dei Riformatori protestanti; e infine la scoperta del Nuovo Mondo e dei suoi «Selvaggi», che suscitava l'interesse dei letterati.
La Boétie introduce il suo discorso nel modo seguente:

> Per il momento, io vorrei semplicemente capire come può accadere che tanti uomini, tanti borghi, tante città, tante nazioni sopportino a volte un tiranno solo, che non ha potenza se non quella che gli danno; che non ha potere di nuocere loro, se non quanto loro vogliono sopportare; che non potrebbe far loro del male, se non qualora essi preferiscono sopportarlo che contraddirlo. Una cosa straordinaria, e tuttavia così comune che bisogna addolorarsene piuttosto che meravigliarsene, vedere un milione di persone servire miserabilmente con il collo sotto il giogo, non costretti da una forza più grande, e unicamente (a quanto pare) incantati e affascinati dal solo nome di uno. Di cui non devono né temere la potenza, visto che è solo, né amare le qualità, visto che è nei loro riguardi inumano e feroce.
> [...] O buon Dio, ma cos'è questo? Come diremo che si chiama? Che sventura c'è? Che vizio, o meglio che disgraziato vizio, vedere un numero infinito di persone non obbedire, ma servire; non essere governati, ma tiranneggiati, senza che né i beni né i genitori le donne i figli e neppure la vita stessa sia davvero loro, sopportare le ruberie, le dissolutezze, non di un esercito, non di una compagine barbara contro cui si debba versare il proprio sangue e la propria vita, ma di uno solo; non di un Ercole né di un Sansone, ma di un uomo solo, e spesso il più vigliacco ed effeminato della nazione; non abituato alla polvere delle battaglie, ma, a malapena, alla sabbia dei tornei, non capace di comandare uomini per la sua forza, ma incapace persino di servire vilmente una donnetta di nessun conto; chiameremo tutto questo viltà?
> [...] Che vizio mostruoso è quindi questo, che non merita neppure il titolo di codardia, che non trova nome abbastanza brutto, che la natura sconfessa d'aver fatto, e la lingua rifiuta di nominare? [10]

Maximilien Robespierre

Tutto il seguito del *Discorso* esaminerà le cause che possano spiegare questa aberrazione e andrà avanti per mezzo di una serie di proposizioni affermative subito negate perché ritenute insufficienti. Una sorprendente singolarità di parola, in effetti.
Come sottolinea Jean-Michel Rey, il raddoppiamento delle domande, il raddoppiamento delle risposte, la ricerca ostinata del termine adatto a nominare l'innominabile e quindi l'abbondanza delle denominazioni, nessuna delle quali costituisce la parola finale, caratterizzano la strategia retorica di La Boétie [11]. Il discorso si avvolge attorno a una sola difficoltà: com'è possibile dire che l'inumano è l'aspetto consueto dell'umano? Detto nel linguaggio della logica: poiché nessun enunciato positivo è in grado di definire ciò da cui dipende questo male eccessivo, resta allora la possibilità di dire ciò da cui non dipende. È la caratteristica della definizione negativa. Questa è la scelta di La Boétie. Ne consegue che le argomentazioni volutamente incompiute del *Discorso* lo tengono in uno stato di sospensione costitutiva del suo oggetto. Il discorso conquista il suo spazio indietreggiando rispetto a una risposta decisoria.
Impossibile quindi separare i procedimenti enunciativi dal contenuto significativo. Per riprendere la vana dicotomia fra la sostanza e la forma, risulta, come sempre, impossibile distinguerle; ossia, è impossibile dis-

sociare il significato delle parole, definibile e definito nei dizionari, da ciò che dà senso, al di sotto o a fianco del significato delle parole, per effetto di elementi in sé non semantici. È ciò che Henri Mechonnic chiama la «significanza». La poesia funziona così. Basta rievocare i nostri ricordi scolastici: «Per chi sono questi serpenti che soffiano sulle vostre teste», od osservare come gli attori elaborano la loro dizione e la loro gestualità.

La poetica non è lo specifico della poesia. Per questo non si può tradurre Raymond Queneau come si traduce André Breton, oppure *Ossian* come *Robinson Crusoé*. Le loro concatenazioni non si enunciano sullo stesso «tempo» e le loro parole non si vocalizzano sulla stessa melodia. Il traduttore deve quindi trovare il «tono» della scrittura conveniente a ogni testo. (Resta il fatto che all'interno del tono che sceglie rimane la sua lingua inconscia... Ma questa è un'altra questione). Attori e registi affrontano lo stesso problema, tanto che l'interpretazione di uno stesso ruolo varia da un attore all'altro e da una messinscena all'altra: Laurence Olivier, Ian MacKellen e Al Pacino non offrono lo stesso *Riccardo III*.

Secondo me, oltre alla posta in gioco politica del *Discorso*, è il timbro delle parole, il ritmo delle frasi, il non detto presente nello spazio fra i significati che hanno motivato le sue riprese. La posta in gioco politica del *Discorso* è detta con il lamento e a volte anche con la collera. Infatti, come superare l'ansia di sapere che c'è alienazione senza conoscerne i motivi? Come guarire dalla pena che ci comunica La Boétie? Una pena ontologica analoga a quella che accompagna la caduta. È questo stesso tormento che ha spinto alcuni a rileggere *Il discorso*, a interpretarlo, a tradurlo nel loro idioma: un idioma al tempo stesso dipendente e costitutivo rispetto alle loro rappresentazioni delle relazioni umane, che a loro volta sono tributarie della loro cultura e della loro esperienza del sociale. Ciascuno, evidentemente, ha fatto il nido del proprio commento nel segreto del non detto.

Prima di essere commentato, *Il discorso* è stato tradotto, da Charles Teste, nella lingua dei francesi della Restaurazione. Ci si può chiedere se il suo obiettivo si limitava a facilitare la lettura di un francese oggi obsoleto. La sua prefazione semina il dubbio sulla probità della sua iniziativa, perché enuncia due proposizioni equivoche. Che cosa dice la prima?

> Mi accingo, probabilmente con troppa temerarietà, a ringiovanire il libro per dare più libero corso alle vecchie, ma indistruttibili verità che racchiude [...]. Talvolta mi è venuta voglia di leggerne qualche brano a quella povera gente che ha la sfortuna di non saper leggere. Bisognava vedere come si meravigliavano ad ascoltarli. Per la verità, avevo cura di spiegar loro, meglio che potevo, il vero senso nascosto sotto quel vecchio linguaggio purtroppo passato di moda. Questa è l'origine della mia fantasia [...].

La seconda è la seguente:

> Ma quante volte ho dovuto abbandonare il lavoro perché mi accorgevo a ogni passo che rovinavo l'opera e che, volendo tinteggiare la casa, la danneggiavo [...]. Ho continuato solo per dedizione, poiché ho l'intima convinzione che i piatti che ti offro [caro lettore] sono ben inferiori all'opera di La Boétie, per il solo fatto che l'ho adattato secondo il tuo gusto. [12]

Le sue dichiarazioni sollevano almeno due questioni. La prima riguarda la spiegazione del testo. Senza di essa, «il vero senso nascosto sotto quel vecchio linguaggio» sarebbe sfuggito agli illetterati. Teste, quindi, ha avvolto *Il discorso* in una rete di interpretazioni. È quello che Roman Jakobson chiama la «traduzione intralinguistica»; Antoine Berman, la «traduzione generalizzata»; George Steiner condivide questo punto di vista. Per ciascuno, commentare vuol dire tradurre [13]. Noi non sappiamo quali sono state le glosse orali, ma disponiamo dei suoi commenti scritti. Ci torneremo su.

Napoleone

Il secondo punto riguarda un vecchio dibattito. Bisogna tradurre secondo la lettera o secondo lo spirito? Teste va molto lontano nelle libertà che si prende con la lettera. «L'adattamento» del *Discorso* in vista di conformarlo al «gusto» del lettore è gravido di conseguenze. Un breve confronto fra la sua traduzione e l'originale permetterà di farsene un giudizio.
Infine, il giudizio di Teste circa la qualità della sua opera rianima il dibattito sulla natura della traduzione, che i suoi detrattori sintetizzano in una formula: traduttore, traditore. Ogni traduzione è necessariamente votata all'imbastardimento? Oppure si può concedere ad alcune lo status di «scrittura» a pieno diritto? Andrej Makin diceva, durante una puntata della trasmissione televisiva *Bouillon de culture*, che Boris Pasternak aveva prodotto dei piccoli capolavori a partire dalle poesie di Stalin [14].
In piena coscienza Teste ha «danneggiato la casa che tinteggiava». Per «devozione alla povera gente» ha ricondotto verso il basso *Il discorso*. Si può fare l'inverso, come Pasternak con Stalin e Stéphane Mallarmé con i quattro *Racconti indiani* di Mary Summer. Tutto dipende dall'obiettivo che il traduttore si prefigge: scrive per dei lettori di cui interpreta le aspettative? O ha occhi e orecchie solo per ciò che ascolta dal suo autore?
Un frammento della traduzione di Teste, confrontato con l'originale, ci permetterà di cogliere il criterio delle sue scelte:

Per il momento, desidererei soltanto che mi si facesse capire com'è possibile che tanti uomini, tante città, tante nazioni sopportino a volte tutto da un Tiranno solo, che non ha potenza se non quella che gli si dà [...]. Ma, gran Dio! Che cos'è dunque questo? Come chiameremo questo vizio, questo orribile vizio? Non è vergognoso, vedere un numero infinito di uomini, non solo obbedire, ma strisciare, non essere governati, ma tiranneggiati, senza avere né beni, né genitori, né figli, e neppure la vita stessa, che siano loro? Sopportare le rapine, i brigantaggi, le crudeltà, non di un esercito, non di un'orda di barbari, contro i quali ciascuno dovrebbe difendere la propria vita a prezzo del proprio sangue, ma di uno solo; non di un Ercole o di un Sansone, ma di un vero Mirmidone* spesso il più vile e il più effeminato della nazione, che non ha mai provato la polvere delle battaglie, ma appena calpestato la sabbia dei tornei; che è incapace, non solo di comandare uomini, ma anche di soddisfare la più piccola donnetta!

* Nell'originale si trova Hommeau, che gli annotatori hanno tradotto con Hommet, Hommelet: piccolo uomo. Io ho creduto di poter mettere al suo posto: Mirmidone. L'uso di questa parola, che mi è parso che esprimesse perfettamente il pensiero dell'autore, mi è stato ispirato da una canzone, che tutti conoscono, del nostro ottimo amico Béranger. Mi perdoni il furto!

Umberto I

Segnaleremo solo le divergenze importanti.
1) Teste omette diverse ripetizioni e qualche sinonimo, facili da individuare. Ma la ricerca del nome adatto a nominare risulta perciò abbreviata e anche la ritmica del brano stravolta.
2) Rincara la dose di violenza del lessico, cosa anch'essa facile da riscontrare.
3) «Hommeau» («piccolo uomo») è reso con «mirmidone». Appartiene al linguaggio familiare, che non è certo quello del discorso di La Boétie [15]. Teste cambia dunque livello di linguaggio per esprimere meglio «il pensiero dell'autore». Teste si attiene allo «spirito» che attribuisce a La Boétie, senza tener conto della lettera.
Se ci fosse bisogno di una prova che gli scritti sono datati e riflettono l'ideologia del loro tempo, questa libertà è da tener presente. Peccato che spinga a ridere piuttosto che ad affliggersi.
4) L'uso reiterato delle note a margine è uno dei mezzi a cui ricorre Teste per attaccare la politica monarchica. Il suo commento affianca la traduzione con un discorso parallelo. Ora, le note, il titolo, i sottotitoli, le prefazioni e così via, possono talora spiazzare notevolmente il testo con cui sono in relazione stretta. Questo rapporto ne fa «uno dei luoghi privilegiati della dimensione pragmatica dell'opera,

ossia della sua azione sul lettore» [16]. Teste snatura così l'immagine di La Boétie, perché lo inserisce in un ruolo di libellista che non è certamente il suo.
La Boétie, come il suo amico Montaigne, è un soldato della libertà, le cui armi sono le idee e non il riso. Questo funzionario del parlamento di Bordeaux soffre per il fatto che c'è alienazione. Per questo il motivo del suo dolore non è attribuibile a nessun momento e a nessuna figura o territorio specifico della storia. Il discorso attraversa la storia. La servitù volontaria è un problema trans-storico.
Per finire, consideriamo due punti di sintassi.

La Boétie: «Per il momento io vorrei soltanto capire [je ne voudrois sinon entendre] com'è possibile che avvenga che tanti uomini [...], a volte, sopportino tutto da un Tiranno solo».
Teste: «Per il momento, io desidererei soltanto che mi si facesse capire [qu'on me fit comprendre] com'è possibile che tanti uomini [...], a volte, sopportino tutto da un Tiranno solo».

Il passaggio dal pronome in prima persona «je, io» al pronome impersonale «on, si», e da «vouloir entendre, voler capire» a «me faire comprendre, farmi capire», mette un attante, un attore indeterminato, «on, si», al posto del locutore, La Boétie, che è l'attante attivo della suddetta attività di «entendre, capire», e non l'attante passivo che la subisce. La differenza è importante, perché è lui, La Boétie, che, per capire, sonderà fino all'esaurimento del verbo e del respiro le possibili cause della servitù volontaria.
Ora, come mostra Claude Lefort, il gioco dei pronomi è un elemento capitale della macchina dimostrativa di La Boétie [17]. Questi interroga all'inizio a proprio nome: «Io vorrei soltanto capire...». In seguito usa il pronome collettivo che include il lettore: «Come [noi] diremo che si chiama... La chiameremo [noi] viltà?». Poi il tono si alza e sorge il «voi», più lontano, che mette in opera un faccia a faccia tra il locutore e gli altri: «Poveri e miserabili popoli insensati, nazioni ostinate nel vostro male e cieche nel vostro bene! Voi vi lasciate portare via davanti a voi il più bello e più chiaro dei vostri proventi...». L'effetto è brutale: eccoci, noi lettori, improvvisamente espulsi dalla comunità della gente per bene, per andare a ingrossare il numero degli insensati che operano a favore della propria servitù. Siamo messi sotto accusa.
I controsensi di Teste sono patetici, perché è la sua morale da tribuno, da militante neo-babuvista che ha guidato la sua penna. Egli imputa il «danneggiamento» della sua opera alla necessità di accordarla con il «gusto» del popolo. Ma questa necessità non ne implica un'altra, più violenta ancora? Quella di essere conforme alla sua linea politica? Teste ascolta il proprio desiderio e il suo desiderio è quello di credere che solo i signori sono all'origine della sventura del popolo. Questa opinione è agli antipodi rispetto alla riflessione di La Boétie e al suo negativismo. È chiaro che Teste non vuol saperne nulla della servitù volontaria.

Stalin

TRE LETTURE DIVERSE

I ritorni del *Discorso* nella riflessione politica segnano una periodizzazione. Abensour e Marcel Gauchet le classificano in tre categorie [18].
Prima ci sono le «letture militanti», quelle di Félicité de Lamennais (1835) e di Auguste Vermorel (1836), che occultano il desiderio di servitù ponendo l'accento sui metodi usati dai tiranni per dominare: la servitù, sempre meno volontaria, appare sempre più imposta con il terrore od ottenuta con vili liberalità. Questo, ancora una volta, confonde l'affermazione di La Boétie: la servitù è volontaria e se gli uomini dispongono di un antidoto contro di essa, è nell'eguaglianza nativa e nella generosa amicizia che bisogna trovarla, e non nel diritto di ciascuno di essere uguale all'altro. La libertà e la fraternità sono naturali:

Certo, se c'è qualcosa di chiaro e di evidente nella natura, e in cui non è permesso fare il cieco, è questo, che la Natura, mi-

nistro di Dio e governante degli uomini, ci ha fatti tutti della stessa forma e, sembra, con lo stesso stampo, affinché ci conoscessimo tutti reciprocamente come compagni o meglio fratelli. E se, facendo la divisione dei doni che ci dava, ha offerto qualche vantaggio dei suoi beni, o per il corpo o per lo spirito, agli uni più che agli altri: non ha però inteso metterci in questo mondo come in un campo chiuso [come in un torneo], e non ha mandato quaggiù i più forti e i più accorti come briganti armati in una foresta per riprendere i più deboli. Ma bisogna piuttosto credere che, facendo in questo modo le parti, più grandi agli uni e più piccole agli altri, essa voleva lasciare spazio all'affetto fraterno, affinché questo avesse dove dispiegarsi, avendo gli uni la capacità di dare aiuto e gli altri il bisogno di riceverne. Poiché dunque questa buona madre ha dato a tutti noi tutta la terra per dimora, ci ha sistemati tutti in una stessa casa, ci ha raffigurato tutti nella stessa pasta, affinché ciascuno potesse mirarsi e quasi riconoscersi l'uno nell'altro; se ci ha dato a tutti in comune il grande dono della voce e della parola, per farci conoscere e fraternizzare maggiormente, e fare, attraverso la comune e mutua dichiarazione dei nostri pensieri, una comunione delle nostre volontà; se ha cercato in tutti i modi di rinserrare e stringere più forte il nodo della nostra alleanza e società; se ha mostrato in tutte le cose che non voleva tanto farci tutti uniti, quanto tutti uno: non bisogna allora avere dubbi che siamo tutti naturalmente liberi, poiché siamo tutti compagni; e non può venire in mente a nessuno che Natura abbia messo qualcuno in servitù, avendoci messi tutti in compagnia [19].

Arrivano, in un secondo momento, le letture in cerca di soluzione, che accettano l'idea della servitù, ma le cercano immediatamente una via d'uscita. Esse comprendono quella di Pierre Leroux (1847), di Gustav Landauer (1907) e di Simone Weil (1955). Prenderemo in considerazione solo quella di Leroux perché è consonante con la riflessione dei contemporanei.
Infine, Pierre Clastre (1976), Claude Lefort (1976) e Jean-Michel Rey (1999) [20] inaugurano la terza categoria, in quanto il loro interesse si concentra sugli stessi meccanismi misteriosi che concorrono all'asservimento volontario.
Leroux, quindi.
È poco conosciuto perché non è stato accolto, da Breton fra l'altro, nel Pantheon degli utopisti [21]. Abensour e Gauchet lo presentano come uno spirito chiaroveggente. La sua perspicacia consiste nel collegare il desiderio di servitù con l'istituzione sociale. Oltre al fatto che il monarca rappresenta per il suo popolo una sicurezza relativa, Leroux sviluppa l'idea nuova che il re simboleggia l'unità del corpo sociale, di cui è signore:

Se gli uomini sono stati così incantati e affascinati dal solo nome di Uno, da accettare la monarchia e preferirla alla repubblica, è perché questa monarchia offriva loro la promessa dell'unità sociale e della concordia universale. [...] È sembrato loro che sarebbero diventati tutti più liberi prendendo un solo arbitro del destino generale, affidando a uno solo i loro poteri. Ne sarebbe almeno risultato un ordine che impedisse alla moltitudine di despoti di esercitare tutte le violenze che le passioni suggerivano loro. [...] Ecco perché la monarchia e il papato sussistono ancor oggi, malgrado tante rivoluzioni [22].

Questa posizione prefigura la riflessione di Lefort sul totalitarismo sovietico, ossia che «il Partito al di sopra di tutto» adempie una funzione immaginaria perché simboleggia un corpo collettivo. Il Partito unico esprime il fantasma di una società senza fratture, senza dissensi, in cui non è autorizzata nessuna dissidenza. Con il Partito, il solo che abbia diritto alla parola, si assiste alla distruzione dell'autonomia degli individui e al trionfo di un'ideologia che unifica la società per effetto di un lavoro collettivo al servizio di un fine universale [23]. Leroux, al contrario di Teste, di Lamennais e Vermorel, non occulta l'angoscia della condizione uma-

Francisco Franco

na descritta dal *Discorso*. Ma a questo male intende trovare un rimedio pratico. Egli apre il suo saggio intitolato *Il «Contr'Uno» di Étienne La Boétie* nel modo seguente:

È una bella declamazione filosofica e repubblicana; ma è solo una declamazione. Non intendo, con questo, che lo stile sia ampolloso e i princìpi poco solidi; al contrario, ne ammiro la forma e la sostanza. [...] ma questo libro può essere molto bello, e tuttavia non essere altro che una declamazione. E anche Montaigne lo giudicava così: «È un discorso, dice, a cui [La Boétie] dette nome *La servitù volontaria*; ma coloro che lo ignoravano lo hanno ribattezzato, in maniera molto appropriata, *Il Contr'Uno* [24]. Lo scrisse come saggio (...) in onore della libertà contro i tiranni.

Il titolo scelto e la dichiarazione meritano una parentesi. Leroux cambia l'intitolazione di La Boétie per riprendere quella dell'edizione pirata pubblicata nel 1574 da un gruppo di partigiani calvinisti. Così sposta, interpreta o traduce, come si vuole, il pensiero di La Boétie, che invece mette l'accento sulla servitù volontaria e non sulla lotta contro l'Uno, il monarca, che era l'obiettivo degli ugonotti.
D'altra parte, la soppressione della particella patronimica dell'aristocratico de La Boétie non è un errore del tipografo. Leroux sopprime anche quella di Godefroy de Cavaignac. Questa trasformazione non è anodina. Roland Barthes ci ha insegnato che i nomi propri, per la loro potenza evocativa, sono portatori di senso [25]. Leroux traduce, in un certo modo, il nome proprio dell'autore del *Discorso*.
Il contr'Uno, insiste più in là, è «opera d'artista» e «sofisma», il cui «colore non è schietto». Di che cosa si è reso colpevole La Boétie agli occhi di Leroux? La Boétie è colpevole di avere mescolato due lingue discordanti, quella del *Vangelo* e quella della repubblica. Leroux considera come prova la frase «la Natura ha mostrato in tutte le cose che non voleva tanto farci tutti uniti quanto tutti Uno», che riprende la preghiera di Gesù nel momento supremo: «Prego perché tutti siano solo Uno». «Ne risulta, dice, un effetto bizzarro che conferisce ai pensieri di La Boétie un singolare rilievo di errore e insieme di verità [...]. *Il Contr'uno* di Étienne La Boétie non è dunque un vero *Contr'uno*. Perché lo fosse, ci sarebbe stato bisogno che vi si imparasse come gli uomini possano fare a meno di avere dei padroni». Leroux conclude:

Noi oggi crediamo di essere in grado di garantire i diritti sacri dell'Umanità in modo diverso che non attraverso parole simpatiche [...]. Sarà presto dimostrato che gli uomini possono formare una società in cui non ci sarà più nessun padrone. Il vero Contr-Uno sarà trovato [26].

Enver Hoxha

Qual è la soluzione di Leroux? La Triade [27]. La Triade è la congiunzione teorica di tre correnti di pensiero. Essa effettua la sintesi di quel che va bene a Leroux nei tre grandi utopisti del diciannovesimo secolo, che definisce «primi socialisti»:

Siamo stati spinti a esporre sotto una nuova luce la Triade in generale, ossia il Principio di organizzazione con il quale sostituiamo l'idea vaga di Attrazione espressa da Saint-Simon e da Fourier, e l'idea non meno vaga di Armonia espressa da Robert Owen [...]. Siamo coscienti che, dopo tante migliaia di anni, stiamo aprendo un nuovo orizzonte alla Specie Umana, scoprendo la legge di quel Nuovo Mondo Umano cercato, ma non trovato, e solo intravisto in mezzo alle tenebre, dai nostri tre iniziatori e precursori: Saint-Simon, Robert Owen, Fourier [28].

Nella formula indivisa Libertà-Eguaglianza-Fraternità, dice in seguito, «Fourier rappresenta lo spirito di Libertà, Robert Owen lo spirito di Fraternità, Saint-Simon lo spirito di Eguaglianza. Saint-Simon è l'uomo della conoscenza, il Sapiente; Robert Owen l'uomo dei sentimenti, l'Artista; Fourier l'uomo del Libero Sviluppo, l'Industriale» [29]. La Triade non è un collage d'idee: rivolta all'avvenire, la sua vocazione è quella di «racco-

gliere la vita nascosta sotto le idee, per far rivestire a questa vita altre idee, per darle una nuova forma, una nuova manifestazione». Sotto l'effetto generalizzato della Triade «non ci sarà più regno sulla terra, ma Associazione».

LA SOCIETÀ CONTRO LO STATO

Ma si può immaginare l'esistenza di una società senza padrone al di fuori del Paradiso perduto? Pierre Clastres risponde affermativamente: esistono delle società non asservite. Forte della sua esperienza di etnologo, Clastres affronta il problema della servitù attraverso l'analisi delle società senza stato contro le società con lo Stato. Il filo rosso che segue Clastres è la nozione di «malencontre», il brutto incontro.

Quale mal encontre, domanda La Boétie, è stato quello che può così tanto snaturare l'uomo, il solo nato davvero per vivere liberamente; e fargli perdere il ricordo del suo primo essere, e il desiderio di riprenderlo? [30]

Clastres definisce il malencontre «tragico accidente, sfortuna inaugurale». Una caduta vertiginosa che, secondo me, assomiglia stranamente alla Caduta originale. È il suo carattere fortuito e misterioso che orienta la riflessione di Clastres. Egli lo articola in tre domande.
Prima di tutto si interroga sull'origine dello stato. Perché la divisione fra dominanti e dominati si è stabilita nella società? È la domanda che si pone anche Jean Jacques Rousseau nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*. Ma Rousseau, contrariamente a La Boétie, cerca delle soluzioni: solo un «buon» governo e una «buona» educazione permetteranno di ovviare a questo maleficio. Seguiranno *Il contratto sociale* e *Emilio o dell'educazione*, che ne definiscono le condizioni. Stranamente, Rousseau non fa mai riferimenti a La Boétie, mentre si richiama a Montaigne.
Come può accadere, si domanda Clastres, che il desiderio di sottomissione sia durevole? Questo secondo interrogativo lo porta a descrivere la figura inversa: quella delle società amerinde che realizzano il desiderio di libertà.
Infine, affronta la questione della natura del desiderio di sottomissione, che è il nocciolo del problema. Dipende da un carattere innato? Oppure è acquisito?
Molto simile a Rousseau, Clastres identifica il malencontre, la disgraziata evenienza, con l'emergere di una divisione interna della società, che rende possibile l'emergere dello stato. Gli scrittori del Nuovo Mondo erano già stati convinti che presso quei popoli senza fede, senza re, senza legge, ciascuno è signore di se stesso. Lì, un uomo vale né più né meno di un altro, dice Clastres. Il «capo» indiano, se questo termine ha ancora un senso, non comanda. Il capo, per essere e restare capo, deve sottoporsi al «dovere di parola» e questa non gli conferisce nessun diritto di decisione. La parola non è investita di nessuna funzione di autorità. Guai al capo che volesse comandare: sarebbe abbandonato o messo a morte [32].
Di questo stato primitivo non resta granché. La mondializzazione e la «pace bianca» si sono adoperate per allineare le Americhe con l'Occidente. Resta il fatto che l'origine del desiderio di servitù rimane un enigma. Preesisteva al malencontre, alla disgraziata evenienza che gli avrebbe permesso di realizzarsi? In altri termini, che direi freudiani, sonnecchiava nell'inconscio degli uomini, così che questi si affrettarono a realizzarlo quando se ne presentò l'occasione? Oppure deve la sua emergenza *ex nihilo* al momento del malincontro?
Di fronte a questo interrogativo che lo oltrepassa, Clastres dichiara la propria impotenza: «Perché i popoli cessarono di essere selvaggi? Quale formidabile avvenimento, quale rivoluzione lasciò sorgere la figura del despota? Da dove viene il potere politico? È il mistero, provvisorio forse, dell'origine» [33].

Mao Zedong

LA NOZIONE DI CREDITO

Le riflessioni di Jean-Michel Rey sulla nozione di credito gli aprono un nuovo campo di investigazione. Egli vede nel credito accordato al signore una delle molle più potenti della servitù volontaria. «Il filo rosso dell'analisi di La Boétie», scrive, «è costituito dal verbo dare» [35]. Che cosa dà al tiranno questa gente disgraziata? La Boétie fa il conto: tutto. I loro beni e il loro pane, le loro donne, i loro figli, il loro lavoro, la loro vita, e per finire la loro libertà. Rousseau usa lo stesso linguaggio. A Madame de Francueil che gli rimprovera di aver messo il suo tredicesimo figlio all'Istituto dei trovatelli, risponde: «È il vostro stato, lo stato dei ricchi, che ruba al mio il pane dei miei figli».
Ritorna sempre lo stesso problema: perché i dominati mantengono questa funesta dominazione? «Se tutto non è giocato in un atto di "dono" insensato», prosegue Rey, «è sempre possibile ritirare il credito accordato» [35]. E questo, senza neppure dover combattere il despota, ci dice La Boétie:

> E questo tiranno solo, non c'è bisogno di combatterlo, non c'è bisogno di sconfiggerlo; egli è sconfitto da sé, purché il paese non acconsenta alla servitù; non bisogna togliergli niente, bensì non dargli niente. [36]

È notevole che l'autore del *Discorso* non inviti mai alla rivolta. Non preconizza altro che l'inerzia assoluta. Ma di fronte a noi stessi, sarà dura la lotta per affrancarci dalla nostra servitù riguardo al costume e alle credenze. Siamo stati rimbecilliti con tanti stratagemmi!

> Così i popoli istupiditi, trovando belli quei passatempi [i giochi e gli altri piaceri che dispensavano gli imperatori romani], divertiti da un vano piacere che passava loro davanti agli occhi, si abituavano a servire altrettanto ingenuamente, ma più malamente, dei bambini, che per vedere le rilucenti immagini dei libri miniati imparano a leggere. [37]

L'accecamento, o l'incoscienza, sono per gran parte gli artefici della credenza e del credito accordato, non solo ai padroni, ma anche alle istituzioni. L'atto di donazione senza garanzia, dice Rey, dipende dalla fede che lo motiva, ossia da una credenza che impegna nel presente un avvenire di cui non si sa nulla, ma a cui si presta una certa forma [38]. Ne consegue che l'immaginazione è artefice della credenza e del credito. Credenza, credito, idea ricevuta od opinione hanno a che fare con una forza invisibile, inafferrabile, che incorpora le abitudini nel corpo sociale, senza che si sappia come. Queste nozioni, di cui Rey trova il tracciato in Montaigne e in Blaise Pascal che rilegge Montaigne, o nell'opera di Charles Péguy e di Jules Michelet, racchiudono l'idea che le leggi o l'opinione procedono dal costume, e che il costume «è qualcosa», conclude Rey, «in cui un credito si è iscritto senza lasciare traccia, senza che lo si possa interrogare, se non a rischio di annientare la società» [39].
Annientare la nostra sottomissione all'opinione è un'ingiunzione che attraversa tutto *Il discorso*. Ma probabilmente non c'è lotta più dura di quella che si deve scatenare contro se stessi. La psicoanalisi lo verifica. Come vincere il fascino, il desiderio che ci guida? Come respingere «il fascino del nome di uno solo»? E prima di tutto, in che cosa consiste? *Il fascino di un nome* (Rey), *Il nome di Uno* (Lefort): due titoli in consonanza. In effetti, le analisi di Lefort e di Rey trovano sviluppo l'una nell'altra. Il fascino di un nome è al centro della problematica di Lefort. Egli incomincia interrogando il carattere monolitico della configurazione padrone-schiavo. (Stiamo attenti che questa non implica, come in Friedrich Hegel, la relazione fra due persone se-

Fidel Castro

parate, una delle quali salvaguarda la propria vita a condizione di mettere le proprie forze al servizio dell'altra, né a fortiori implica una dialettica al termine della quale lo schiavo, poiché trasforma la natura e se stesso attraverso il suo lavoro, accede alla libertà). Lefort scava il campo di La Boétie come un archeologo: come dallo schiavo può procedere il padrone? Come questo paradosso può essere interno allo stesso soggetto? Come l'agente può sdoppiarsi, opporsi a se stesso e istituirsi sopprimendosi [40]?
La servitù non può essere volontaria, dichiara Lefort, se non perché il tiranno rappresenta qualcosa che adempie il desiderio, qualcosa che, per quanto possa essere determinato, in un certo momento, per coloro che lo desiderano, risulta tuttavia immateriale, e quindi non collocabile nel reale. Il tiranno vale per i fantasmi che si proiettano su di lui, a cominciare, come abbiamo visto prima, dal fantasma dell'Uno realizzato da un potere assoluto che, incombendo sulla massa dei senza potere, rinvia loro l'immagine della loro società raccolta in una stessa unità organica. Il fantasma dell'Uno procede dal rapporto con l'immaginario [41].
L'aura di cui viene circondato il signore è un fantasma comune ai più. Sigmund Freud ci ha insegnato che la nostra inclinazione a idealizzare un oggetto, a idolatrarlo, è un effetto della configurazione dell'Edipo. Questo desiderio vuoto, alla ricerca di un oggetto da magnificare, questo «inquietante straniero», questo residente sconosciuto da colui che gli dà rifugio, è, in ultima istanza, la parte dell'inconscio di un individuo e di un corpo di individui raccolti attorno a un capo [42]. È, in ultima analisi, la parte dell'Altro.
I fantasmi si accavallano: il popolo ama sognare; il popolo ama credere. Vedete come lo si manipola:

La Boétie: I re d'Assiria, e dopo di loro anche quelli della Media, non si presentavano al pubblico se non più tardi che potevano, per seminare nel popolino il dubbio che fossero per qualcosa più che uomini, e lasciare in questa fantasticheria la gente che si abbandona facilmente alle immaginazioni nelle cose che non può giudicare con la vista.

Oppure: in verità è una caratteristica naturale del popolino [...], che è sospettoso nei confronti di chi lo ama e ingenuo nei confronti di chi lo inganna. Pensate che non c'è nessun uccello che si prenda meglio con le panie, e nessun pesce che per l'attrazione del verme si attacchi più rapidamente all'amo, di quanto tutti i popoli si allettino facilmente alla servitù per mezzo di una insignificante piuma che passi loro, come si dice, davanti alla bocca [...]. Sempre così il popolo fabbrica da solo le menzogne per poi crederle [...]. Vespasiano, di ritorno dall'Assiria e di passaggio ad Alessandria per andare a Roma a impadronirsi dell'impero, faceva delle cose meravigliose; raddrizzava gli storpi, rendeva chiaroveggenti i ciechi, e tante altre belle cose, nelle quali chi non poteva vedere l'inganno che c'era, era secondo me più cieco di coloro che Vespasiano guariva. [43]

Infine Montaigne: è verosimile che il principale credito che si dà ai miracoli, alle visioni, agli incantesimi e a simili effetti straordinari venga dalla potenza dell'immaginazione, che agisce soprattutto nei confronti degli animi del volgo, che sono più malleabili. Si è presa loro a tal punto la credenza che pensano di vedere ciò che non vedono. [44]

L'umile sogna vedersi potente:

Ci sono sempre quattro o cinque che sostengono il tiranno; quattro o cinque che tengono per lui tutto il paese in servitù; ci sono sempre stati cinque o sei che hanno adito all'orecchio del tiranno e vi si sono accostati personalmente [...]. Ci sono cinque o seicento che ne traggono vantaggio sotto di essi

Muammar Gheddafi

[...]. Questi seicento tengono sotto di sé seimila che essi hanno innalzato di condizione [...]. Grande è il seguito che viene dopo, e chi vorrà divertirsi a dipanare la rete, vedrà che non i seimila, ma i centomila, ma i milioni con questa corda si attaccano al tiranno. [45]

Il segreto, agente del dominio, prosegue Lefort, dipende dal desiderio, in ciascuno, qualunque sia la posizione sociale, di identificarsi con il tiranno trasformandosi nel padrone di un altro. La catena delle identificazioni fa sì che il più piccolo pretenda di essere il più grande. «Questa verità», conclude, «ne racchiude un'altra: la servitù di tutti è legata al desiderio di portare il nome di Uno davanti all'altro».

«Desiderio», «fantasma», «identificazione», «immaginario» sono altrettanti strumenti freudiani nelle mani di Lefort per smontare la macchina psichica che soffoca il desiderio di libertà. Lefort fa una lettura psicoanalitica del politico e una lettura politica degli effetti dell'inconscio. La congiunzione della griglia marxista e analitica lo porta a scorgere il meccanismo fondamentale dell'identificazione narcisistica che, infiltrando un po' per volta il corpo sociale, lavora alla sua perversione. Lefort ha così svelato una faccia mascherata dell'alienazione: dell'alienazione nelle sue forme passate e attuali. Tanto i fenomeni totalitari quanto i misfatti del liberalismo assumono un risalto singolare sotto questa luce, perché la mondializzazione non potrebbe deliberatamente mandare in rovina fasce di società e una parte del pianeta se l'alienazione dei dominati non le desse una mano.

TRADUZIONE COME LETTURA

Mi sembra chiaro, e sarà questa la mia conclusione, che se la traduzione è una lettura, allora la critica è una lettura che traduce. Spiegare, commentare un testo, scavarne la superficie per raggiungere la sua verità sempre differita, vuol dire inventare un lessico che immette l'opera iniziale in un'ottica inaudita. La traduzione, così come il commento, fanno parlare un testo in una lingua inedita.

Leroux completa l'incompiutezza e l'ambiguità del *Contr'Uno di Étienne La Boétie* con una promessa utopica: la Triade. Clastres dimostra che la libertà volontaria non è un'utopia e che l'alienazione non è necessariamente un destino. Rey fa una lettura fiduciaria in quanto vede nel credito uno dei motori costitutivi della servitù volontaria. E Lefort fa stare il politico e il fiduciario nel crogiolo dell'immaginario.

Far parlare. Continuare a far parlare. Ascoltare. Prestare ascolto alle voci che salgono dagli strati del *Discorso sulla servitù volontaria*. Accade in questo caso ciò che Benjamin rivendica per le traduzioni propriamente dette [46]: come un'opera deve la propria vita alle sue traduzioni e ritraduzioni, che finiscono per ricoprire o ricongiungersi con le sue versioni più antiche, così deve il proprio senso e la propria attualità rinnovata alle interpretazioni che sondano il suo silenzio. Da un'interpretazione all'altra, i traduttori avanzano verso il segreto del testo.

Un capolavoro genera il proprio palinsesto. Sono trascorsi quattrocentocinquant'anni dalla rivolta delle gabelle e il *Discorso sulla servitù volontaria* non finisce mai di parlarci.

traduzione di
Alberto Panaro

Giovanni Paolo II

1. Intervento di di Andrée May nell'ambito dei «venerdì» di *Chimeres*.
2. Traduzione del 1951: *Benito Cereno et autres contes de la Véranda* (riedita nel 1977, collana l'Imaginaire, Gallimard, Parigi. La traduzione del 1978 è apparsa in Delta).
3. H. Melville, *Bartleby. Les îles enchantées*; ultima versione francese: Michèle Causse, Flammarion, Parigi, 1989.
4. J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation*, Oxford University Press, Londra, 1965, pp. 83-92.
5. *Ibidem*, p. 20.
6. *Bartleby ou la formule* è stato ripubblicato in *Critique et clinique*, Minuit, Parigi, 1993. Edizione italiana: Gilles Deleuze, *Bartleby o la formula*, in *Critica e clinica*, traduzione di Alberto Panaro, Cortina, Milano 1993, pp. 93-118.
7. Si potrà utilmente fare riferimento all'articolo di F. Durand-Bogaert, *Faire violence: à propos des traductions françaises de Bartleby*, in *L'atelier du roman*, n. 9, Les Belles Lettres, Parigi, 1997, pp. 93-104; e a quello di C. Vivien, *I would prefer not to*, in *La Quinzaine Littéraire*, n. 248, 16-31 gennaio 1977. Fra i traduttori italiani di *Bartleby*: Enzo Giachino (Guanda, Parma, 1978), Gianni Celati (che traduce «Ho preferenza di no», Feltrinelli, Milano, 1991) e Massimo Bacigalupo (Oscar Mondadori, Milano, 1992)].
8. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, a cura di Miguel Abensour e Marcel Gauchet, Petite Bibliothèque Payot, Parigi, 1993 (prima edizione nella collana Critique de la politique, diretta da Abensour, Payot, Parigi, 1976). Vi sono raccolti: la presentazione di Abensour e Gauchet, il manoscritto De Mesme, la traduzione di Charles Teste (1836), i testi di Félicité de Lamennais (1835), Pierre Leroux (1847), A. Vermorel (1863), Gustav Landauer (1907), Simone Weil (1937), Pierre Clastres (1976) e Claude Lefort (1976). I miei riferimenti rinviano a questa opera, ormai canonica.
9. Michel Montaigne, *De l'amitié*, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Parigi, 1962, p. 182 2 1447 (nota 3). Edizione italiana: *Dell'amicizia*, La Vita Felice, Milano, 1997.
10. La Boétie, *Le discours...*, cit., pp. 106-108.
11. J.-M. Rey, *Le charme d'un nom*, in *La part de l'autre*, Puf, Parigi, 1998.
12. *Le discours de la servitude volontaire*, prefazione di C. Teste, pp. 168-169.
13. R. Jakobson, *Aspects linguistiques de la traduction*, in *Essais de linguistique générale*, traduzione di N. Ruwet, Minuit, Parigi, 1963. Edizione italiana: *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 1966; A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, Parigi, 1984, pp. 136-137. Edizione italiana: *Prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata, 1997. G. Steiner, *Après Babel*, traduzione di Lucienne Lotriger, Albin Michel, Parigi, 1978. Edizione italiana: *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Sansoni, Firenze, 1984.
14. France 2, rubrica di B. Pivot, 23 marzo 2001.
15. In italiano, contrariamente al francese, il termine Mirmidone non ha una connotazione familiare, ma piuttosto letteraria, in quanto è conosciuta solo nella sua accezione mitologica: i mirmidoni (dal greco *myrmex*, formica) erano una popolazione che si trova nell'*Iliade* al seguito di Achille. In francese invece era diventato un personaggio del popolarissimo canzonettista politico parigino Jean-Pierre de Béranger (1780-1857), che per la sua vena antiaristocratica e anticlericale aveva scontato anche, a due riprese, la prigione; il termine «myrmidon» o «mirmidon» è entrato nell'uso comune con il significato di «ometto», «nanerottolo». Ndt.
16. G. Genette, *Palimpsestes*, Seuil, Parigi, 1982, p. 9. Edizione italiana: *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Einaudi, Torino, 1997.
17. C. Lefort, *Le nom d'Un*, seconda postfazione del *Discours...*, *cit.*, p. 249.
18. M. Abensour e M. Gauchet, *Les leçons de la servitude et leur destin*, prefazione del *Discours...*, *cit.*, pp. XII-XVIII.
19. Traduzione di P. Leroux, *Le Contr'Un d'Étienne La Boétie*, in *Discours...*, *cit.*, pp. 47-48.
20. P. Clastres, *Liberté, Malencontre, Innommable*, prima postfazione del *Discours...*, *cit.*; C. Lefort, *Le nom d'Un*, op. cit.; J.-M. Rey, *Le charme d'un nom*, op. cit.
21. M. Abensour, *Pierre Leroux et l'utopie*, in *Le procès des maîtres rêveurs*, Sulliver, Arles, 2000.
22. P. Leroux, *Le Contr'un d'Étienne La Boétie*, in *Le discours...*, *cit.*, pp. 51-52.
23. Si veda in particolare C. Lefort, *Un homme en trop*, Seuil, Parigi, 1976, e *La complication*, Fayard, Parigi, 1999. Edizione italiana: *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, traduzione di Grazia Regoli, Elèuthera, Milano, 2000.
24. P. Leroux, *Le Contr'Un d'Étienne La Boétie*, in *Le discours...*, *cit.*, p. 41.
25. R. Barthes, *Proust et les noms*, in *Le degré zéro de l'écriture et autres essais*, Seuil, Parigi, 1953, e 1972. Edizione italiana: *Il grado zero della scrittura seguito da nuovi saggi critici*, Einaudi, Torino, 1982.
26. P. Leroux, *Le Contr'Un d'Étienne La Boétie*, op. cit., p. 56.
27. Riassumo l'esposizione di M. Abensour riguardo alla Triade: *Pierre Leroux et l'utopie*, in *Le procès des maîtres rêveurs*, op. cit., pp. 70-71.

28. *Lettre au docteur Deville*, in *Le procès des maîtres rêveurs*, op. cit., pp. 70-71.
29. *Ibidem*, p. 148 e 135.
30. *Le discours...*, *cit.*, p.122.
31. P. Clastres, *Liberté, Malencontre, Innommable*, op. cit., p. 230.
32. P. Clastres, *ibidem*, pp. 234-235; *La société contre État*, Minuit, Parigi, 1974. Edizione italiana: *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano, 1977 e 1980.
33. P. Clastres, *ibidem*, pp. 174-175.
34. J.-M. Rey, *Le charme d'un nom*, in *La part de l'autre*, cit., p. 202.
35. *Ibidem*, p. 202.
36. *Le discours...*, *cit.*, p. 111.
37. *Le discours...*, *cit.*, p. 142.
38. Seminario di J.-M.Rey, *Le crédit (II)*, Università di Parigi 8, 2001.
39. B. Pascal, *Les contrefaçons de la justice: l'opinion et la force, et leur pouvoir tyrannique*, in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Parigi, 1954, pp. 1151-1155.
40. *Le nom d'Un*, op. cit., pp. 247-248.
41. *Ibidem*, p. 67 e pp. 297-299.
42. S. Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, Parigi, 1981. Edizione italiana: *Psicologia delle folle e analisi dell'io*, Boringhieri, Torino, 1975.
43. *Le discours...*, *cit*, p. 141 e 145.
44. M. Montaigne, *De la force de l'imagination*, in *op. cit.*, p. 97. Edizione italiana: *L'immaginazione*, Olschki, Firenze, 2000.
45. *Le discours...*, *cit*, pp. 151-152.
46. W. Benjamin, *La tache du traducteur*, in *Mythe et violence*, traduzione di M. de Gandillac, Denoël, Parigi, 1971.

La Boétie contro il tiranno

Étienne de La Boétie, nato a Sarlat (1530), studia diritto e nel 1553 diviene consigliere del parlamento di Bordeaux, svolgendo importanti missioni diplomatiche alla corte regia: muore, forse di peste, nel 1562. Poeta e saggista, diviene grande amico di Michel de Montaigne, che nel suo saggio dedicato all'amicizia ricorda il discorso intitolato *La servitù volontaria* che La Boétie scrisse «nella sua prima giovinezza in lode della libertà contro i tiranni» (Montaigne, *Saggi*, tre volumi, Mondadori, Milano, 1989, primo volume, p. 208). L'opera, stampata anonima per la prima volta nel 1577, diviene nota come *Contre Un, or Discourse de la servitude volontaire*, conquistandosi una certa fama nelle diatribe sulla sovranità tra il Cinque e il Seicento come implacabile atto d'accusa repubblicano contro la monarchia e ogni potere autocratico. Ripubblicata poi nel 1727 in un'edizione delle opere di Montaigne viene riscoperta nell'età della rivoluzione francese, suscitando grande interesse anche da parte dei primi socialisti dell'Ottocento (da Félicité de Lamennais a Louis Blanc a Pierre Leroux); l'americano Ralph Waldo Emerson dedica al suo autore un sonetto. Tra i libertari, tocca a Max Nettlau segnalare la presenza del testo nella genealogia dell'anarchia, associandolo allo sviluppo dell'idea di ribellione (per esempio, Max Nettlau, *Breve storia dell'anarchismo*, Samizdat, Pescara, 1997, pp. 8-9). Ma è soprattutto Gustav Landauer a inserire La Boétie nella convulsa vicenda della creazione della modernità, attribuendogli il merito di aver fornito «a tutta questa rivoluzione», riferendosi agli sconvolgimenti cinquecenteschi, «la generalizzazione, la psicologia e l'espressione classica» (*La rivoluzione*, Carucci, Assisi, 1970, p. 82). Sono quindi molti i libertari che citano volentieri il «libriccino» di La Boétie sulla questione fondamentale dell'origine e della natura del dominio, ovvero, come scrive Simone Weil, sul «miracolo dell'obbedienza» (*Riflessioni sull'obbedienza e sulla libertà*, in *Incontri libertari*, Elèuthera, Milano, 2001, p. 77). Non poche le traduzioni italiane del libro: tra quelle novecentesche (e recentissime), tutte intitolate *Discorso sulla servitù volontaria*, segnaliamo quelle di Luigi Geninazzi (Jaca Book, Milano, 1979, e Olivares, Milano, 1995), di Vincenza Papa (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1995), di Fabio Ciaramelli (La Rosa, Torino, 1995) e di Giuseppe Pintorno (La Vita Felice, Milano, 1996). Segnaliamo anche la pubblicazione di Nicola Panichi, *Plutarchus Redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Vivarium, Napoli, 1989, che offre una cronistoria analitica della fortuna del *Discours* e, per i filologi, la ristampa anastatica della prima edizione italiana dell'opera, risalente al 1799.

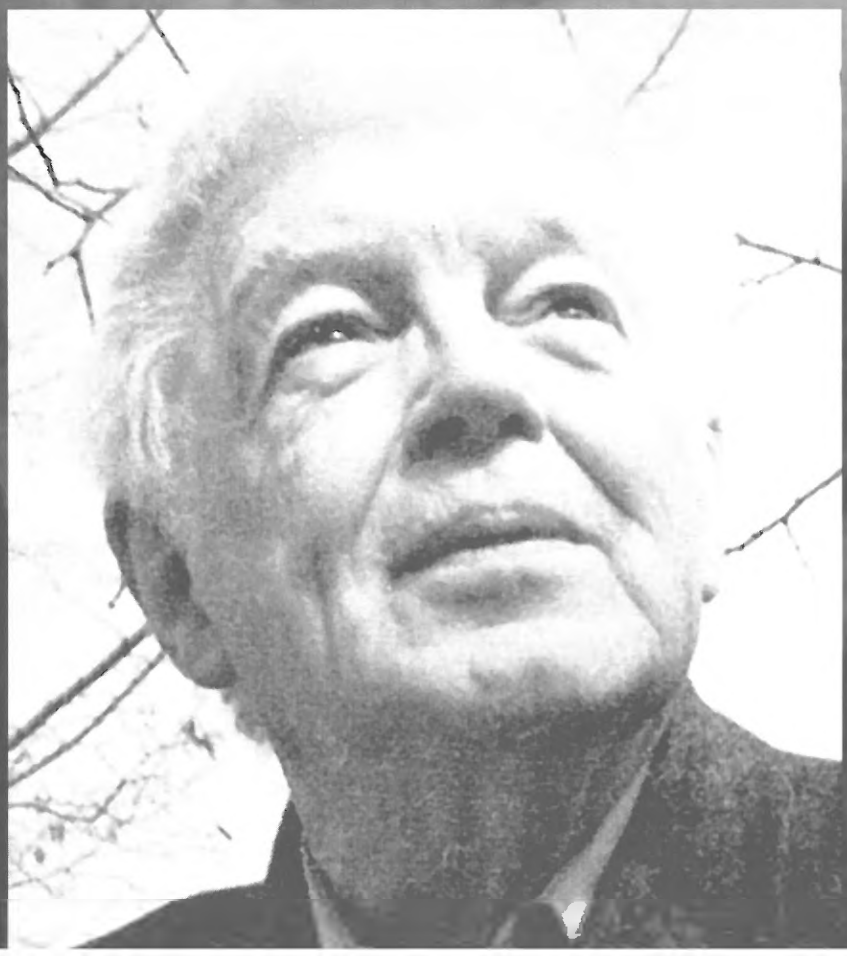
Pietro Adamo

libraria

di Goffredo Fofi

LO SGUARDO ANARCHICO

È il sottotitolo del libro di David Goodway, Conversazioni con Colin Ward, *pubblicato da Elèuthera. Ward è uno dei più interessanti autori anarchici contemporanei. Ha scritto una trentina di libri di cui quattro tradotti in italiano:* La pratica della libertà *(1996),* Dopo l'automobile *(1997),* La città dei ricchi e la città dei poveri *(1998) e* Il bambino e la città *(2000). In questo libro Ward ripercorre le tappe del suo viaggio nell'anarchismo possibile. Un raro esempio di «pragmatismo utopico».* Libertaria *pubblica ampi stralci della prefazione di Goffredo Fofi a questo libro. Fofi è scrittore, critico cinematografico e animatore della rivista* Lo straniero



L'anarchia, dice Colin Ward, è una teoria dell'organizzazione. E cita Pëtr Kropotkin: è «il nome dato a un principio o a una teoria della vita e del comportamento in base alla quale la società è concepita senza governo: l'armonia al suo interno si ottiene non per sottomissione alla legge o per obbedienza a una qualsivoglia autorità, ma per libero accordo stipulato fra vari gruppi, territoriali e professionali, liberamente costituiti per fini di produzione e consumo, come pure per la soddisfazione dell'infinita varietà di bisogni e di aspirazioni di un essere civile». Cita però anche Dwight Macdonald, più vicino a noi, per il quale il compito dell'anarchia è riaffermare «l'individuo e la comunità, cose, poco pratiche, magari, ma necessarie, cioè rivoluzionarie».
Poco pratiche e molto difficili, sempre più difficili via via che la società di massa perfeziona i suoi strumenti di controllo detti democratici, manipola più efficacemente il consenso, si serve di una «industria della coscienza» onnipresente e, nei paesi più fortunati, offre ampie possibilità di consumo agli strati della popolazione che, cadute le antiche e fortissime distinzioni in classi, sono in queste società quelli che più contano, e talora i più numerosi. È lo stesso Ward, con tanti altri, a vedere un limite al pensiero di Kropotkin in quell'eccesso di ottimismo che già criticava il nostro Errico Malatesta, e può allora convincerci di più un'altra più sintetica definizione, quella che Ward dette a voce a noi che gliela chiedemmo al termine di un sereno ed esaltante incontro romano di qualche anno fa: «L'anarchia è una forma di disperazione creativa».
«Disperazione creativa»: i due termini sono oggi più legati che mai, io credo, e forse non possono più risultare divisibili. Se, insomma, un tempo era possibile partire dalla proposta positiva implicita nel termine stesso di anarchia, oggi bisognerà adattarsi a una visione dell'altro tipo, che parta (camusianamente o capitinianamente a seconda della propensione più «individuale» o più «collettiva» di ciascuno) dalla coscienza dei limiti non solo dell'uomo ma di ogni società, e in particolare del peculiare istinto di morte che sembra muovere dal profondo le società contemporanee per affermare nonostante tutto, e anche contro tutto, il nostro rifiuto. Si tratterà allora di accogliere più tranquillamente che in passato il tanto di presunta irrazionalità che questo rifiuto comporta, sfidando la realtà con proposte attive, concrete, inventive, creative e fondative di una diversa realtà.
I campi in cui esercitare questa creatività certo non mancano, e proprio Ward, in questa intervista, li passa in rassegna a partire da quelli nei quali ha esercitato con maggior approfondimento la sua: «L'architettura e l'urbanistica, l'ambiente fisico urbano e rurale, l'infanzia e l'istruzione, l'organizzazione del lavoro, la teoria e la pratica dei gruppi senza leader». È grazie al lavoro di persone come lui, intellettuali concreti e disposti a mettersi in gioco nelle pratiche, nella trasmissione, nella sollecitazione dei talenti individuali e delle potenzialità di gruppo e collettive, che il bilancio delle nostre esistenze può non essere del tutto pessimista: «L'esistenza nelle società occidentali è diventata immensamente più libera nel corso della mia vita adulta», dice Ward. E ricorda per esempio la liberazione delle donne, la fine della criminalizzazione dell'omosessualità, le informazioni sul sesso date ai giovani, la fine delle punizioni corporali nelle scuole, ma non può neanche dimenticare, al negativo, la recente vanificazione di molte conquiste sindacali e sociali o, in campo pedagogico, la vanificazione delle conquiste di appena ieri, o i grandi disastri in campo ecologico, dal trionfo dell'automobile e del modello di sviluppo a essa legato agli abusi dell'era della chimica e così via. È più vivibile, forse, la città di oggi di quella di ieri?

INGUARIBILE OTTIMISTA

È proprio sui due terreni più cari alla tradizione anarchica (l'urbanistica e la pedagogia, in fin dei conti) che possiamo misurare il fallimento di molte speranze della nostra epoca, o più in generale la preoccupazione, da cui Ward sembra troppo difendersi, dei grandi rischi per la sopravvivenza della vita sul pianeta, per non parlare della sopravvivenza dell'uomo, quantomeno nelle sue definizioni attuali.
Si può rimproverare a Ward quel che Malatesta rimproverava a Kropotkin, un eccesso di ottimismo? È possibile, ma questo non può cambiare il nostro giudizio su di lui e l'affezione che portiamo al suo pensiero e alle sue attività. «Nella nostra società gli anarchici godono di un certo valore in quanto sono rari», egli dice, e gliene diamo atto ben volentieri. Egli è uno dei rari pensatori del nostro tempo la cui opera possiamo mettere a fianco non solo di quella dei grandi anarchici del passato, ma dei maggiori pensatori contemporanei, sia che essi si definissero come anarchici sia che non se ne curassero [...].
La parte forse più affascinante dell'intervista di Goodway è quella sugli anni di formazione di Ward, che ricostruiscono un'epoca e un percorso attraverso gli incontri con persone d'eccezione, in anni assai bui

ma anche retti dalla convinzione di un futuro tutto da inventare. Quali che fossero i limiti interni di un movimento, le sue divisioni e la sua pletora di egocentrismi (in Italia, soprattutto, le sue pervicaci tentazioni della superficialità e della violenza, in una sorta di sottocultura soddisfatta della sua primarietà...), vi erano al suo interno esempi di pensatori e sollecitatori di straordinaria lucidità, al cui livello, in Italia, mi permetto di iscrivere solo Carlo Doglio e Lamberto Borghi, e se ci aggiungiamo Giancarlo De Carlo e, per altri versi, Aldo Capitini, si tornerà a constatare come l'urbanistica e la pedagogia, la città e l'infanzia (o *I bambini e la città*, come recita sinteticamente il titolo italiano di un grande saggio di Ward) siano il terreno di riflessione privilegiato dai pensatori anarchici non a caso. Cioè: la convivenza umana, e il futuro, le nuove generazioni, i nuovi nati, e in definitiva la liberazione del presente e del futuro ma con la persuasione che solo in questo modo si «libera» anche il passato, si dà dignità e riscatto a tutte le vite che la storia e il potere hanno impedito, castrato e massacrato.

Il presente, però. Quel presente che esige la sua centralità. È ancora l'Herzen del fondamentale *Dall'altra sponda* a parlare per bocca di Ward: «Un obiettivo che sia infinitamente distante, non è un obiettivo, è un inganno». Ed è chiaro che si sta polemizzando con quel pensiero marxista e comunista che ha avvilito la storia del movimento operaio di due secoli portando ai disastri che si sanno, e sui quali, forse, visti i risultati, è ormai superfluo insistere anche se il suo spettro continua ad affliggere molti, almeno in Italia, e forse non finirà mai di far danni. [...]

ANARCHY: MODELLO INEGUAGLIABILE

Si tratta allora di «liberare» la società dalle sue storture, di riconquistare e valorizzare le sue tensioni migliori alla cooperazione, al libero accordo, al mutuo soccorso, alla solidarietà attiva, e di metterle in luce poiché l'apparato dello stato e dei media cospira a nasconderle, a sottovalutarle. [...].

Un aspetto in particolare mi ha personalmente toccato di questa intervista, ed è il discorso sulle riviste, e in particolare sull'esperienza di *Anarchy*, 1961-1970, 118 numeri, una rivista che ho seguito con passione e verso la quale, come verso poche altre, ho un grandissimo debito di riconoscenza perché, nella sua bellissima grafica (le copertine di Rufus Segar!) e nei franchi approfondimenti dei suoi numeri monografici come nelle sue pieghe e rubriche, c'erano gli antidoti indispensabili alla pesantezza «marxista» di tante altre, alla pesantezza «leninista» dei gruppi politici che hanno soffocato il '68 e anche alle ambiguità del cosiddetto «marxismo critico» della rivista, pur bella, *Quaderni piacentini*, di cui in quegli anni io ero responsabile con altri, e anche rispetto a quell'eccesso di tatticismo che (per non isolarsi troppo dal «movimento», per non farsi isolare dai «gruppi») ha limitato le aperture e le innovazioni di una rivista come *Ombre rosse*.

Conversazioni. David Goodway, autore del libro-intervista con Colin Ward

È anche da artefice di riviste, oltre che da membro di gruppi culturali o di intervento sociale, che ho letto queste *Conversazioni*, con l'ammirazione per un modello ineguagliabile quale fu *Anarchy* grazie al suo formidabile direttore! Ma naturalmente non c'è stato solo questo, e la vitalità di questo libro, il suo aiuto a far germogliare i semi nascosti sotto la neve, anche di un nostro presente italiano forse più sgraziato e sfasciato che cupo, ci rende chiari limiti e forza della nostra azione, ma non ci fa disperare a causa del loro scarso successo. Se è vero, per esempio, che *Anarchy* non ha mai superato le tremila copie, posso ben accontentarmi della metà raggiunta dalla rivista che attualmente coordino!

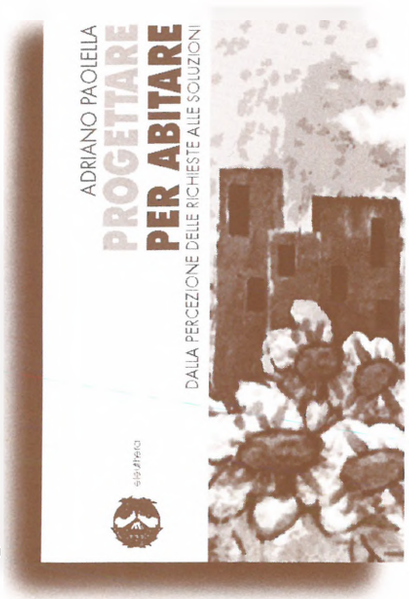
Sono uno stimolo perché
si insista e non ci si fermi,
le riflessioni ed esperienze
di Ward, perché non ci si deprima per la nostra inadeguatezza
e per la pesantezza dei problemi
che il presente e la storia ci presentano.

Il pensiero libertario è rientrato da anni, come Ward è andato sempre auspicando, «nel flusso vitale dell'intellettualità; nel campo delle idee che sono prese sul serio». E sono davvero tanti i campi in cui questo avviene. Non basta, naturalmente, e nella «esplorazione dei rapporti tra le persone e l'ambiente che le circonda» occorre, sull'esempio di persone come Colin Ward, considerare l'esplorazione come esperienza e sperimentazione nonostante tutto, nonostante il nostro maggiore o minore grado di disperazione, accogliendo la sfida del «non accetto», chiedendo a noi stessi la pratica più cosciente di «una forma di disperazione creativa».

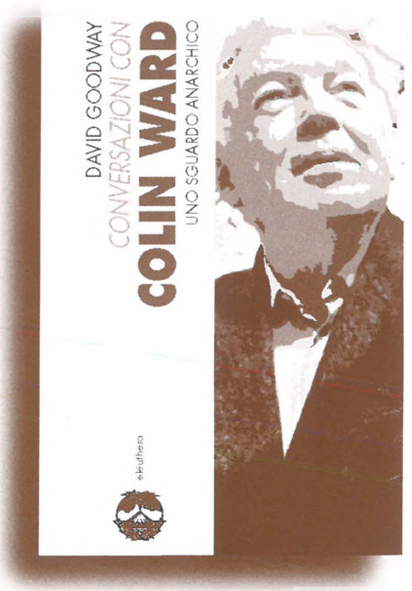
elèuthera

libri *per una* cultura libertaria

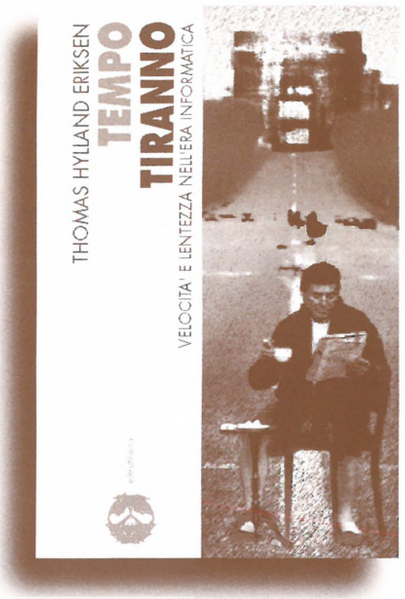
novità 2003



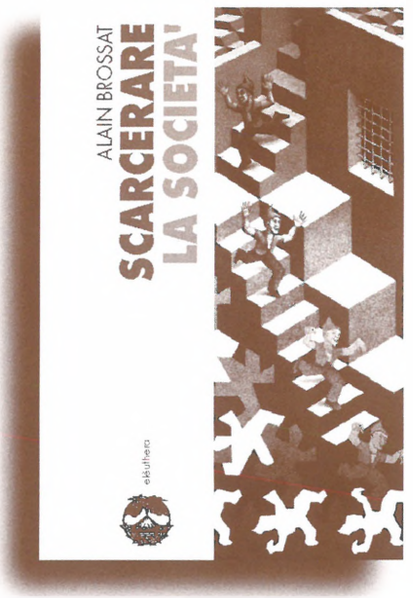
136 pp.
euro 8,00



166 pp.
euro 13,50



224 pp.
euro 15,00



152 pp.
euro 11,00

In catalogo anche
Marc Augé •
Murray Bookchin •
Albert Camus •
Noam Chomsky •
Ivan Illich •
Henri Laborit •
Kurt Vonnegut •

Il catalogo completo può essere richiesto a **elèuthera**
tel. 02 26 14 39 50
fax 02 28 46 923
cas. post. 17025, 20170 Milano
e-mail: eleuthera@tin.it
http://www.club.it/eleuthera

libertaria

Ecco dove si trova

Acri (Cosenza)
- Germinal

Ancona
- Feltrinelli

Barcellona (Spagna)
- Ateneu Enciclopèdic Popular Paseo de San Juan, 26
- Lokal calle La Cera, 1 bis
- Espai Obert calle Blasco de Garay, 2

Bari
- Feltrinelli

Bassano del Grappa (Vicenza)
- La Bassanese

Bergamo
- Mondadori

Bologna
- Feltrinelli
- Libreria del Ponte
- Ripicchio

Bolzano
- Cooperativa Libraria

Brescia
- Feltrinelli
- Rinascita

Caltanissetta
- Cantieri Culturali Ciccianera

Carpi (Modena)
- La Fenice

Fano
- Alternativa libertaria

Firenze
- Feltrinelli Cerretani
- Libreria delle donne
- Movimento Anarchico Fiorentino, vicolo del Panico, 2
- bancarella piazza San Firenze
- edicola piazza San Marco
- Circolo Dear, Borgo Pinti

Forlì
- Einaudi
- Ellezeta

Genova
- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli XX Settembre

Lione (Francia)
- La Gryffe
- La plume noir

Livorno
- Federazione anarchica livornese via degli Asili, 33

Lodi
- Casa del popolo

Lucca
- Centro di Documentazione

Macomer (Nuoro)
- Libreria Emmepi

Mestre
- Feltrinelli

Milano
- Ateneo libertario viale Monza, 255
- Cuem-università Statale
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Galleria Duomo
- Feltrinelli Piemonte
- Tikkun
- Utopia

Modena
- Feltrinelli

Montpellier (Francia)
- Centro culturale Ascaso-Durruti 6, rue Henry Renè

Napoli
- Feltrinelli

Padova
- Feltrinelli

Palermo
- Feltrinelli
- Libr'aria
- Modusvivendi
- Mondadori

Parigi (Francia)
- Publico

Pescara
- Feltrinelli

Piacenza
- Alphaville
- La pecora nera-ctm

Piombino
- Libreria La Bancarella
- Libreria La Fenice

Pisa
- Feltrinelli

Potenza
- Edicola viale Firenze, 18

Ravenna
- Feltrinelli

Reggio Emilia
- Info-shop Mag 6

Roma
- Anomalia
- Bar il Fico
- Bibli
- Biblioteca l'Idea
- Bookshop Zora Casa internazionale delle donne
- Lettere Caffè
- Fahrenheit 451
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- Infoshop Forte Prenestino
- La bottega dell'asino Villaggio globale
- Libreria Montecitorio
- Odradek
- Rinascita

San Francisco (Usa)
- City Lights

Sassari
- Odradek

Savona
- Libreria Moderna

Siena
- Feltrinelli

Torino
- Comunardi
- Feltrinelli

Trento
- Rivisteria

Treviso
- Canova
- Centro del libro
- Commercio equo e solidale
- Libreria universitaria S. Leonardo

Trieste
- In Der Tat

Venezia
- Il Fontego

Verona
- Rinascita

Vicenza
- Librarsi

Addio patafisico libertario

Enrico Baj ha usato l'arte per gridare che i potenti sono nudi

30003>