

montseny  
*anarchismo*  
landauer *giustizia*  
*femminismo*  
okin



**54**

2015/3

FrancoAngeli

**Direttore:** Ferruccio Andolfi.

**Segreteria di redazione:** Simona Del Bono, Donatella Gorreta, Italo Testa.

**Redazione:** Silvano Allasia, Simona Bertolini, Elio Canali, Thomas Casadei, Marco Deriu, Antonio Freddi, Sandra Manzi-Manzi, Chiara Marchetti, Teresa Paciariello, Corrado Piroddi, Anna Maria Ricucci, Marina Savi, Mauro Simonazzi, Timothy Tambassi, Chiara Tortora.

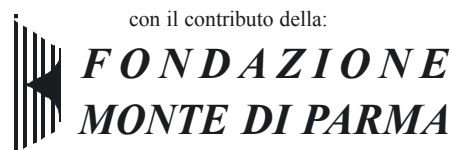
**Comitato editoriale:** Nicola Antonetti, Laura Boella, Alessandro Bosi, Paolo Costa, Enrico Donaggio, Roberto Escobar, Alessandro Ferrara, Rino Genovese, Marco Ingrosso, Sergio Manghi, Elena Pulcini, Loredana Sciolla, Alberto Siclari, Silvia Vegetti Finzi.

**Comitato scientifico internazionale:** Gabriel Amengual, Zygmunt Bauman, Thomas Baumeister, Ronald Beiner, Fina Birulés, Nancy Fraser, Agnes Heller, Axel Honneth, Charles Larmore, Steven Lukes, Emmanuel Renault, Jordi Riba, Fernando Savater, Jacques Texier, Carlos Thiebaut, Adriana Verissimo Serrao, Maurice Weyemberg.

**Consulenti e collaboratori:** Angela Ales-Bello, Carlo Altini, Andrea Borsari, Francesca Brezzi, Rosa Calcaterra, Antonella Cutro, Annamaria Contini, Franco Crespi, Marcella D'Abbiere, Dimitri D'Andrea, Fulvia De Luise, Giuseppe Farinetti, Francesco Fistetti, Gregor Fitz, Marisa Forcina, Vittoria Franco, Wolfgang Huemer, Antonino Laganà, Carmen Leccardi, Anna Mandich, Aldo Meccariello, Rita Messori, Stefano Petrucciani, Gianfranco Ragona, Annamaria Rivera, Fabio Rossi, Davide Sparti, Gabriella Turnaturi, Nadia Urbinati, Maria Luisa Wandruszka, Adriano Zamperini.

Tutti gli articoli inviati alla rivista sono valutati da referee anonimi

**Direzione e redazione:** Dipartimento di Filosofia – Via D'Azeglio 85 – 43100 Parma – Tel. 0521-902340. Fax: 902551. e-mail: [ginestra@unipr.it](mailto:ginestra@unipr.it) Sito: [www.laginestra.unipr.it](http://www.laginestra.unipr.it)



**Progetto grafico:** Rossana Capasso.

Amministrazione, distribuzione, abbonamenti: FrancoAngeli, V.le Monza 106 – 20127 Milano – Casella postale 17175, 20100 Milano – Tel. 02-2837141 – [www.riviste@francoangeli.it](http://www.riviste@francoangeli.it)

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun fascicolo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali ([www.clearedi.org](http://www.clearedi.org); e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org)).

*In caso di copia digitale, l'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

Autorizzazione del Tribunale di Parma n. 25 del 25 ottobre 1997 – Quadrimestrale – Direttore responsabile: Ferruccio Andolfi – Poste Italiane Spa – Sped. in Abb. Post. – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano

Copyright © 2016 by FrancoAngeli s.r.l. – Stampa: Digital Print Service srl - sede legale: via dell'Annunciata 27, 20121 Milano; sedi operative: via Torricelli 9, 20090 Segrate (MI) e via Merano 18, 20127 Milano.

III quadrimestre 2015 – Finito di stampare nel mese di febbraio 2016.

# SOMMARIO

## **ANARCHISMI**

- 7 Gianfranco Ragona  
*Il pensiero anarchico e la politica*  
*In luogo di un'introduzione*
- 20 Claudio Venza  
*Individuo e società nell'anarchismo spagnolo*  
*Il pensiero di Federica Montseny*
- 33 Marco Cossutta  
*Lineamenti per un diritto anarchico*
- 45 Franco Melandri e Salvo Vaccaro  
*Post-anarchismo in discussione*
- 57 Pietro Adamo  
*L'anarchismo post-classico e i nuovi movimenti*

## **ARCHIVIO**

- 75 Gustav Landauer  
*Pëtr Kropotkin*

## **FEMMINISMO E DIRITTI**

- 95 Ingrid Salvatore  
*Susan Moller Okin*  
*Un profilo critico*

## **RICONOSCIMENTO**

- 109 Davide Sparti  
*«Che tipo è?»*  
*Il riconoscimento tra identificazione e descrizione*

## **FILOSOFIA SOCIALE**

- 129 Leonard Mazzone  
*Indignazione democratica*  
*Da pazienti ad attori morali*

## **NOTE DI LETTURA**

- 151 Luciano Lanza, *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario* (Timothy Tambassi); Pierre Rosanvallon, *La legittimità democratica* (Corrado Piroddi); Guido Mazzoni, *I destini generali* (Paolo Costa); Pier Cesare Bori, *È una storia vera? Le tesi storiche dell'Uomo Mosè e la religione monoteistica di Sigmund Freud* (Thomas Casadei)

- 165 **ABSTRACT E AUTORI**

Le immagini contenute in questo numero riproducono alcuni dei ritratti esposti nel 2014 al MACRO (Museo d'Arte Contemporanea Roma) per "FotoGrafia – Festival Internazionale di Roma", nell'ambito di un progetto di ricerca curato da Eugenio Lo Sardo e Manola Ida Venzo. Si tratta di fotografie segnaletiche di anarchici del periodo 1870-1914, provenienti dall'Archivio di Stato di Roma.



L'anarchismo critica il  
diritto esistente,  
non il fenomeno giuridico  
in quanto tale; rifiuta  
il diritto quale tecnica  
sociale di dominio e di  
repressione.



anarchismi





## ***Il pensiero anarchico e la politica***

In luogo di un'introduzione

Gianfranco Ragona

Son lo Spirito/ Che nega sempre, tutto/  
L'astro, il fior/ Il mio ghigno e la mia bega/  
Turbano gli ozi al Creator./ Voglio il Nulla e  
del Creato/ La ruina universal./ È atmosfera mia/  
È atmosfera mia vital./ Ciò che chiamasi/  
Ciò che chiamasi peccato, / Morte e Mal./  
Rido e avvento questa sillaba:/ «No!»/  
Struggo, tento, ruggo, sibilo:/ «No!».  
Arrigo Boito, *Mefistofele*, Scena seconda.

1. «L'anarchismo è un'ideologia politica e sociale che, nonostante una storia costellata di sconfitte, continua a riemergere in forme nuove e in nuovi paesi, sicché ogni volta si deve aggiungere un nuovo capitolo alla sua cronologia, o un altro aspetto alla sua visione». Con queste parole Colin Ward (1924-2010), tra i maggiori pensatori anarchici del secondo dopoguerra, introduceva nel 2004 il suo libro *L'anarchia*, nella traduzione italiana sottotitolato «Un approccio essenziale»<sup>1</sup>. Per provare a comprendere in cosa consista questa effettiva rinascita dell'anarchismo è necessario in prima istanza distinguerne gli elementi costitutivi: da un lato, il *pensiero* anarchico, e dall'altro lato il *movimento*. Quest'ultimo risulta oggi smilzo e debole, almeno se rapportato alla compattezza dell'epoca d'oro, situabile tra la fine dell'Ottocento e la guerra civile spagnola<sup>2</sup>. Per contro, il pensiero

<sup>1</sup> C. Ward, *L'anarchia. Un approccio essenziale*, Elèuthera, Milano 2008, p. 13. La versione originale suona invece: *Anarchism. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004. Dello stesso autore si veda almeno il celebre *Anarchy in action*, George Allen & Unwin, London 1973 (trad. it. *Anarchia come organizzazione*, Elèuthera, Milano 1996. Questa traduzione italiana ha un valore a sé stante, in quanto in calce a ogni capitolo appaiono annotazioni inedite dell'Autore).

<sup>2</sup> Una storia complessiva del movimento anarchico dev'essere ancora scritta. Tra le storie speciali

anarchico sembra dar segni di rinnovamento, proponendo approcci originali, in modo particolare sul rapporto tra l'anarchismo e la politica. La questione è delicata, ma ogni riflessione sull'identità attuale dell'anarchismo, i suoi fini e le modalità d'intervento nel presente non può fare a meno di affrontarla. Anzi, si direbbe che proprio il modo specifico di declinare il problema attesti la vivacità del pensiero anarchico contemporaneo e, nel contempo, differenzi nettamente le opzioni sul terreno.

2. All'inizio degli anni sessanta del Novecento era diffusa la convinzione che ormai l'anarchismo non rappresentasse che un oggetto di mero interesse storico. Nel celebre *Anarchism*, pubblicato nel 1962 da George Woodcock (1912-1995)<sup>3</sup>, si poteva leggere:

È chiaro che, come movimento, l'anarchismo è fallito. In quasi un secolo di sforzi non si è neppure avvicinato al conseguimento del suo grande scopo: distruggere lo Stato, costruire un mondo nuovo sulle sue rovine. Negli ultimi quarant'anni una disfatta dopo l'altra e il lento spegnersi della speranza hanno ridotto quasi a nulla la sua influenza d'un tempo<sup>4</sup>.

Le ragioni del 'fallimento' dell'anarchismo non erano riconducibili soltanto alla sconfitta in Spagna. L'autore si spingeva ben oltre: l'anarchismo era stato fundamentalmente marginale sin dai suoi albori, incapace di attrarre a sé altro che singoli esponenti di settori sociali in declino di fronte all'incipiente industrializzazione, quindi aristocratici, artigiani, contadini, sottoproletari, mostrandosi un debole polo di attrazione per il mondo dei lavoratori urbanizzati<sup>5</sup>. Anche sotto il profilo politico, non era stato in gra-

(cioè, nazionali, benché il movimento si volle sempre internazionale), si veda il contributo di Antonio Senta, *Utopia e azione. Per una storia dell'anarchismo in Italia (1848-1984)*, Elèuthera, Milano 2015, che s'inserisce nella tradizione inaugurata da Pier Carlo Masini, di cui si ricordano almeno *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta*, Rizzoli, Milano 1969 e *Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati*, Rizzoli, Milano 1981.

<sup>3</sup> George Woodcock, *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, trad. it. di Elena Vaccari, Feltrinelli, Milano 1966. Ed. or. *Anarchism. A History of libertarian ideas and movements*, The World Publishing Company, Cleveland 1962. L'edizione venne ristampata nel 1963, nel 1969, nel 1970 e nel 1971, senza modifiche di rilievo. Alla ristampa del 1975, invece, l'Autore aggiunse una Postfazione, che compare anche nella settima e ottava ristampa del 1979 e del 1983; nel 1986 uscì la seconda edizione sotto il medesimo titolo (Penguin, Harmondsworth-London-New York) ma modificata in maniera significativa nella seconda parte, dedicata al movimento nei diversi contesti nazionali.

<sup>4</sup> G. Woodcock, *L'anarchia*, cit., p. 414.

<sup>5</sup> In realtà questa rappresentazione dell'anarchismo è oggi messa in discussione: si veda, con riferimento all'Italia, almeno il *Dizionario biografico degli anarchici italiani* diretto da G. Berti, con M. Antonioni, S. Fedele, P. Iuso, 2 voll., BFS, Pisa 2003-2004: in particolare la Premessa, vol. I, pp. XIII-XIV.



do di strutturare le sue azioni su un piano più ampio di quello locale, affidandosi ricorsivamente a forme di organizzazione dilettantesche<sup>6</sup>. Le critiche di Woodcock non si presentavano senza sfumature, anzi egli ammetteva l'esigenza di «distinguere, naturalmente, fra il movimento anarchico storico nato dagli sforzi di Bakunin e dei suoi seguaci e l'idea anarchica che lo ispirò»<sup>7</sup>. E se l'anarchismo classico faceva mostra dei segni evidenti del tempo, affermava:

le idee non invecchiano, perché su di esse non si accumula il peso della follia umana collettiva che a lungo andare distrugge anche il migliore dei movimenti. E quando ci volgiamo a considerare l'idea anarchica, ci rendiamo conto che essa non solo è più vecchia del movimento anarchico storico, ma si è anche diffusa ben oltre i limiti di esso<sup>8</sup>.

Dal punto di vista del movimento, pertanto, la fase storica dell'anarchismo poteva dichiararsi chiusa; tuttavia, il pensiero anarchico non si poteva cancellare con un tratto di penna, e rimaneva a disposizione per mettere in discussione l'autorità, la gerarchia, l'oppressione, ovunque esse si presentassero.

Un quarto di secolo più tardi, quando l'autore decise di dare alle stampe una versione aggiornata del suo libro<sup>9</sup>, proprio su queste ultime aperture si sarebbe ancorata la revisione di un giudizio tanto netto sulla fine dell'anarchismo. Nei lunghi lustri che lo separavano dall'epoca della prima edizione, l'anarchismo era rifiorito, aveva aggiornato le sue prospettive ideali e, in taluni casi, si era distanziato dai caratteri specifici del primigenio movimento<sup>10</sup>, come comprovavano, da un lato, gli anni della controcultura negli anni sessanta e, da un altro lato, l'epoca dei 'nuovi momenti'.

In realtà, era soprattutto il pensiero anarchico che ricompariva, assumendo talvolta tratti «impolitici» e post-moderni. Woodcock, pertanto, scriveva che: «non è più corretto affermare che l'anarchismo finisca definitivamente nel 1939, sebbene finisca il vecchio tradizionale anarchismo. L'idea è sorprendentemente resuscitata, manifestandosi in nuove forme negli ultimi due decenni»<sup>11</sup>. Era un anarchismo che non parlava più l'italiano, lo spagnolo, il francese o il russo, ma l'inglese d'oltreoceano, e

<sup>6</sup> G. Woodcock, *L'anarchia*, cit., pp. 416-417.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 414.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 420.

<sup>9</sup> Cfr. G. Woodcock, *Anarchism*, Penguin Books, Harmondsworth-London-New York 1986.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, Preface to the 1986 edition, p. 8.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

cha al posto delle grandi utopie si presentava come un anarchismo dei principi essenziali: «Gli anarchici negli anni sessanta non rappresentavano semplicemente il vecchio anarchismo storico resuscitato, ma erano qualcosa di molto diverso», ossia:

una serie di nuove manifestazioni dell'idea anarchica. L'anarchismo si diffondeva tra classi e in regioni che non l'avevano mai accolto prima. Affrontava i problemi dei tempi moderni. Produceva una propria letteratura del tutto innovativa, con scrittori quali Paul Goodman, Colin Ward e Murray Bookchin, arricchendo di nuove prospettive gli argomenti dell'anarchismo precedente. Ed esso diventava per la prima volta argomento di interesse per storici e scienziati della politica; proliferavano libri sulle principali personalità anarchiche e sulle sue manifestazioni vecchie e nuove. Anche quando non veniva accolto, l'anarchismo era comunque preso sul serio quale alternativa politica<sup>12</sup>.

Non si trattava quindi della ripresa del vecchio anarchismo, bensì del ridestarsi di idee e prospettive, anche al di fuori di una cornice sistematica, che gruppi, associazioni, singoli individui accoglievano senza alcun bisogno di definirsi adepti dell'idea: modalità d'intervento nella realtà sociale basate sul rifiuto della mediazione dei grandi partiti; una dimensione etica fondata sulla correlazione tra fini e mezzi dell'azione collettiva; forme rinnovate di democrazia dal basso, spesso su basi municipaliste<sup>13</sup>. Emergeva per questa via un pragmatismo che sospingeva sullo sfondo l'anelito alla trasformazione rivoluzionaria cataclismatica e assumeva una visione graduale del mutamento sociale e politico.

3. La svolta effettuata da Woodcock nel 1986 avrebbe avuto un impatto notevole sulle successive riflessioni, con effetti che si prolungano sino ai giorni nostri. L'italiano Giampietro Berti, per esempio, affronta di petto il tema del rapporto tra l'anarchismo e la politica da un punto di vista storico-culturale, individuando nell'anarchismo classico gravi lacune sul piano

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 9-10. Degli eminenti protagonisti dell'anarchismo post-classico, oltre a Ward, qui già menzionato, segnalo in particolare: M. Bookchin, *Post-Scarcity anarchism. L'anarchismo nell'età dell'abbondanza* (1972), La Salamandra, Milano 1980; Id., *Per una società ecologica* (1980), Elèuthera, Milano 1989; Id., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia* (1982), Elèuthera, Milano 1986. Paul Goodman, *La gioventù assurda* (1956), Einaudi, Torino 1964; Id., scritto col fratello Percival, *Communitas. Mezzi di sostentamento e modi di vivere* (1960), Il Mulino, Bologna 1970; Id., *The community of scholars*, Random House, New York 1962; Id., *Compulsory mis-education*, Penguin books, Harmondsworth 1971; Id., *Individuo e comunità*, a cura di P. Adamo, Elèuthera, Milano 1995.

<sup>13</sup> G. Woodcock, *Epilogue*, p. 416.

della teoria politica. Il suo saggio più recente, *Libertà senza Rivoluzione* (2013), costituisce un tentativo esemplare di prospettare un futuro all'anarchismo. Si tratta di un'operazione culturale coraggiosa, che non si può comprendere appieno senza riferimento al massiccio studio da lui pubblicato nel 1998, in cui proponeva, dopo aver definito con esattezza il suo oggetto d'indagine, una delle prime ricostruzioni complessive del *pensiero anarchico*<sup>14</sup>. In prima istanza, egli descriveva sinteticamente l'anarchia nei termini di «assenza di autorità», soggiungendo:

Se s'intende per governo la forma più esplicita dell'autorità, ne consegue che l'anarchia è la negazione di questa idea, cioè di ogni dominio dell'uomo sull'uomo. Essa designa un regime sociale dove non esistono, *in via di principio*, forme coercitive a carattere istituzionale: la vita individuale e collettiva è concepita senza un potere costituito<sup>15</sup>.

Esiste, vien da domandarsi, un contenuto positivo di questo «spirito che nega sempre tutto»? Berti lo individuava nell'«idea di autogoverno e di autocontrollo per tutti gli individui, tale da rendere superfluo il complesso giuridico della costrizione potestativa»<sup>16</sup>. Ossia, il lato propositivo dell'anarchismo non mette mai in discussione il nucleo permanente e, per certi versi, transtorico dell'idea: l'abolizione di ogni forma di Stato e di governo, siano esse monarchie o repubbliche, oligarchie o democrazie.

È intorno all'idea anarchica che nasce e si sviluppa l'anarchismo. Il termine definisce, anche per Berti, il pensiero anarchico e il movimento organizzato, che si nutrono a vicenda per una lunga fase storica, benché non possano essere confusi, sovrapposti o schiacciati l'uno sull'altro. Se l'idea anarchica si era manifestata precocemente nella storia, per esempio, agli albori dell'epoca moderna nell'opera straordinaria di Étienne de la Boétie (ben prima quindi che si potesse parlare di un pensiero anarchico e di un movimento a esso correlato), l'anarchismo invece è frutto della modernità dispiegata, cioè della secolarizzazione, del progresso. In questo senso, però: «la sua genesi, e perciò i suoi caratteri primari, sono irriducibili a tutte quelle spiegazioni storiografiche che lo hanno voluto identificare con il movimento anarchico, deducendo la sua natura e la sua fisionomia ideologica dalle composite e contraddittorie contingenze di quest'ultimo»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 1998.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 20.

Berti, pertanto, studiava l'anarchismo dall'angolo visuale della storia delle idee, e in questo senso esso poteva essere collocato a buon titolo accanto al socialismo e al liberalismo. Anarchismo, socialismo e liberalismo furono tre risposte diverse, ma comparabili, a uno stesso e identico problema: in quali forme possono gli uomini vivere in società dopo «il crollo verticale del pensiero politico teologico che poneva, per principio, il problema della sovranità al di là di ogni esperienza umana?»<sup>18</sup>.

Certo, si discute di modelli ideali, come sono astrazioni i valori fondamentali cui essi si richiamano: libertà, eguaglianza, giustizia, fratellanza. Dichiarazioni lodevoli, ma che precipitano sempre nella voragine che si apre tra teoria e prassi, tra storia e idealità. Qui le tesi di Berti assumevano una curvatura inconsueta. Egli asseriva infatti che solo il liberalismo era stato capace nel tempo di prospettare una soluzione pragmatica del problema della sovranità, accogliendo – non senza contraddizioni – la democrazia, il pluralismo e il relativismo. Per contro, anarchismo e socialismo si erano arroccati ai «loro valori come priorità assoluta rispetto all'esperienza storica, scegliendo, entrambi, il salto in avanti della rivoluzione»<sup>19</sup>. Benché tra socialismo e anarchismo esistano differenze e distinzioni su questioni cruciali, per esempio sul piano della prassi organizzativa, entrambi, secondo Berti, si nutrono della credenza che la storia porti con sé un principio di redenzione, di riscatto degli ultimi, d'inveramento dei sacri principi di libertà ed eguaglianza. Ecco perché l'uno e l'altro si dimostrano del tutto incapaci di sviluppare un'autonoma «scienza della politica»<sup>20</sup>.

Il discorso sembra valido in particolar modo per l'anarchismo, sempre ostile alla «dimensione realistica della democrazia come soluzione fondata sul compromesso tra teoria e realtà, fra assiologia ed esperienza, fra sistema pre-orientato e codificato e casualità e incontrollabilità dell'agire umano»<sup>21</sup>. Ciò non significa *tout court* che l'anarchismo classico rifiuti la politica in sé e per sé, anzi per molti versi tra le dottrine politiche e sociali che caratterizzano la modernità esso si presenta come quella più attenta, almeno sul piano critico-analitico, al tema della politica, riconducendo all'oppressione l'origine di ogni forma di sfruttamento e delle diseguaglianze. Tuttavia, nel momento in cui passa al piano della proposta, l'anarchismo assume la politica in chiave squisitamente etica, cioè negandola quale ambito separato e autonomo della vita associata. Cosicché esso si riduce a una forma nobile

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 24.

ma impotente di utopismo, profilando l'assorbimento del politico nel sociale senza essere in grado di formulare ipotesi realistiche per il raggiungimento del fine. Del resto, l'etica anarchica si basa sulla rigida correlazione tra fine e mezzi dell'azione orientata alla trasformazione, e in ciò spicca il rifiuto di ricomporre la scissione tra l'ambito del politico e quello sociale attraverso gli strumenti della politica tradizionalmente intesa, cioè i partiti, le amministrazioni, gli apparati di Stato, ecc. La volontà, che in realtà fu anche marxiana e prima di Marx di tanto socialismo antecedente, di abolire l'alienazione del politico, ricucendo lo squarcio tra uomo e cittadino, si traduce nell'idea astratta dell'autogestione della vita comunitaria attraverso il mutuo appoggio.

Nella pretesa di realizzare insieme la libertà e l'eguaglianza, con mezzi fragili e un'etica non negoziabile, tra il Settecento e il Novecento si sviluppò il pensiero anarchico classico (con la sua galleria degli eroi: Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta), e nacque il movimento dell'epoca d'oro, con i suoi organizzatori e i militanti rivoluzionari. Fu una stagione lunga, drammatica e gloriosa, ma che, secondo Berti, dev'essere considerata chiusa per sempre. Il declino del movimento dopo la rivoluzione spagnola, la sanguinosa repressione, la dispersione dei militanti, si accompagnò con un inesorabile spegnimento dell'intelligenza.

Su queste basi, nella sua opera più recente, Berti si sforza di avanzare una proposta innovativa e per molti versi iconoclasta. Il ragionamento muove da una premessa fondamentale, quasi un apriori: ogni anelito alla rivoluzione è velleitario e destinato al fallimento. Con la sconfitta storica «definitiva» del comunismo e la vittoria del capitalismo, l'anarchismo è costretto a spostare il suo piano d'intervento, non guardando alla vicenda dell'anarchismo storico con struggente nostalgia, bensì inerpicandosi lungo sentieri poco battuti. Il discorso – che ha suscitato un dibattito ampio e a tratti aspro nel mondo dell'anarchismo<sup>22</sup>, anche perché qualora la premessa si rivelasse non fondata l'intero edificio teorico vacillerebbe – giunge all'enunciazione di una tesi molto chiara: «Il vero problema dell'anarchismo contemporaneo è rappresentato dal suo ineludibile confronto-incontro con il liberalismo e la democrazia»<sup>23</sup>. Se la fusione tra liberalismo e democrazia ha generato «la soluzione storicamente più avanzata [...] del problema della convivenza umana», allora l'anarchismo dovrebbe accettare la sfida del confronto con la liberal-democrazia, presentandosi quale un suo

<sup>22</sup> Cfr. in particolare l'ampia discussione che si è aperta su «A-Rivista anarchica», per tutto il 2013 (a. XLIII, numeri 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384), con interventi, recensioni, commenti.

<sup>23</sup> G. Berti, *Libertà senza rivoluzione*, cit., p. 354.

possibile erede, non già un'alternativa, giacché oggi si tratta di prefigurare un'ipotesi di società «*dopo* la liberal-democrazia, non *contro*» di essa<sup>24</sup>. Il che non significa ricondurre l'anarchismo nell'alveo del liberalismo – con il quale comunque sembra porsi in un rapporto di affinità elettiva – o disconoscere i «misfatti» dei sistemi liberal-democratici, ma spingerlo ad accettare pienamente la dimensione del politico: «L'anarchismo va ripensato come quel pensiero che può costituire realmente una delle grandi alternative politiche della modernità»<sup>25</sup>, nello spazio geografico e culturale dell'Occidente, la culla dell'idea stessa di libertà, contro il quale sarebbe «criminale» muoversi.

4. Anche altri esponenti del pensiero anarchico contemporaneo affrontano il problema del rapporto dell'anarchismo con la politica. Vi è chi, come Saul Newman, tenta una rivalutazione della politica radicale libertaria, collocandosi nel «post-anarchismo», che egli definisce quale:

tentativo di rinnovare teoria e pratica anarchiche. Si tratta di un modo di intendere la politica radicale in termini di contingenza e divenire, attraverso attività autonome e forme di azione diretta [...]. Il post-anarchismo potrebbe riformulare la nostra concezione dello spazio politico<sup>26</sup>.

L'autore inglese ritiene che un anarchismo rinnovato saprebbe «non disperdersi nella grande narrazione della Rivoluzione», per volgersi piuttosto verso forme di «trasformazione micropolitica in cui i nostri soggettivi legami con il potere vengono effettivamente sciolti. Non ci può essere alcuna trasformazione sociale radicale se essa non avviene innanzi tutto al livello del desiderio individuale e collettivo»<sup>27</sup>. Si tratta, pare evidente, di una 'politica' che si svolge in basso, non concentrata nelle strutture amministrative e di rappresentanza istituzionale dello Stato, ma situate ai suoi margini. Una concezione della politica, però, tanto diffusa da rischiare la dispersione e l'estrema frantumazione. Un caso diverso, forse meno innovativo di quello appena menzionato, ma di più vasto impatto, è rappresentato dall'antropologo americano David Graeber. Nella sua opera, egli mette energicamente in discussione il legame tra 'democrazia' e 'Occi-

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 357.

<sup>26</sup> S. Newman, *Fantasie rivoluzionarie e zone autonome. Post-anarchismo e spazio politico*, Elèuthera, Milano 2013, p. 11.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 12 e p. 13.

dente', sia sotto il profilo storico sia sul piano concettuale. Scrive in *Critica della democrazia occidentale*, un saggio di larga diffusione: «Le pratiche democratiche – i processi decisionali egualitari – si manifestano in contesti tra loro indipendenti» e, inoltre, «non sono specifici di alcuna particolare “civiltà”, cultura o tradizione. Esse tendono a sorgere inaspettatamente laddove la vita umana può fluire al di fuori degli apparati coercitivi»<sup>28</sup>.

Graeber, il quale dichiara di riconoscersi sia quale democratico sia quale anarchico, poiché «anarchismo e democrazia sono, o dovrebbero essere, in gran parte la stessa cosa»<sup>29</sup>, contesta le democrazie rappresentative liberali e occidentali in nome di un'idea di democrazia basata sul consenso e non sulla mera rappresentanza d'interessi. Confrontandosi criticamente con le tesi, datate ma ancora in voga, di Samuel P. Huntington, che nel libro *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* riconduceva l'idea della democrazia nel caldo alveo dell'Occidente, egli fornisce una definizione della democrazia quale «autogoverno comunitario»<sup>30</sup>, ossia un insieme di «procedure specifiche per prendere decisioni su materie rilevanti per la collettività»<sup>31</sup>.

Democrazia non significa quindi soltanto suffragio o assunzione di deliberazioni collettive attraverso il meccanismo del voto, con la spaccatura tra maggioranze e minoranze che rischia sempre di essere «umiliante» per chi perda; democrazia vuol dire innanzitutto ricerca paziente del consenso: non un accordo totale e totalizzante, certamente, bensì «un processo di compromesso e sintesi volto a produrre decisioni che nessuno troverà così radicalmente inaccettabili da doverle rifiutare»<sup>32</sup>.

In più, la democrazia, o l'ideale democratico, può sorgere ovunque s'instaurino pratiche sociali refrattarie al controllo statale, come la storiografia meno convenzionale sul mondo atlantico ha messo in luce, soffermandosi su antiche esperienze di chiara matrice libertaria:

Di fatto, la tipica organizzazione delle navi pirata del XVIII secolo, così come è stata ricostruita da storici del calibro di Marcus Rediker, appare decisamente

<sup>28</sup> D. Graeber, *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello Stato, democrazia diretta* (2007), trad. it. di A. Potassa Cravani, Prefazione di S. Boni, Elèuthera, Milano 2012, p. 36. Tra le altre opere di Graeber, cfr. almeno *Frammenti di un'antropologia anarchica* (2004), Elèuthera, Milano 2006 e *Progetto democrazia. Un'idea, una crisi, un movimento* (2013), Il Saggiatore, Milano 2014.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 57.

democratica. I capitani erano eletti e di solito avevano la stessa funzione dei capi militari dei nativi americani: dotati di ogni potere durante i combattimenti o le battute di caccia, nel resto del tempo erano considerati alla stregua di tutti gli altri membri della ciurma. E anche sulle navi in cui era stato conferito più potere al capitano, la ciurma rivendicava comunque il suo diritto a rimuoverlo in qualsiasi momento per codardia, crudeltà o qualsiasi altra ragione. In ogni caso, il potere ultimo risiedeva nell'assemblea generale, che discuteva anche le faccende più minute e che a quanto pare prendeva le decisioni a maggioranza per alzata di mano<sup>33</sup>.

La democrazia, insomma, non è un fatto meramente occidentale né un'invenzione intellettualistica, ma una pratica diffusa largamente al di là delle frontiere geografiche e concettuali del cosiddetto Occidente, oltre il buon senso del borghese 'inteso alla moneta', e in definitiva strettamente legata allo spirito anarchico.

Per Graeber, si è visto, democrazia significa fondamentalmente autogoverno comunitario, e l'autogoverno comunitario costituisce una possibile via di accesso del pensiero anarchico ai temi della politica, non intesa più quale ambito separato e autonomo, ma quale processo di deliberazione fondato sul protagonismo dei diretti interessati. Lo sviluppo di tale intuizione – che non si può negare presenti alcuni tratti *naïf* – potrebbe in effetti condurre ad affrontare il tema spinoso dell'elaborazione di una scienza politica anarchica.

Può questo tentativo svilupparsi oggi entro lo spazio politico degli Stati 'occidentali'? Sul punto Graeber nutre forti dubbi, tanto da recuperare una felice espressione di Francis Dupuis-Déri, «agorafobia politica», impiegata per mettere in evidenza la «diffidenza verso le deliberazioni e le procedure decisionali pubbliche, una diffidenza che percorre tutta la tradizione occidentale, dalle opere di Constant, Sieyès e Madison fino a Platone e Aristotele». Aggiunge acutamente, con riferimento alle grandi conquiste della civiltà liberale (le garanzie sulla libertà di parola e di associazione, ad esempio): «Solo quando diventa assolutamente chiaro che il discorso pubblico e l'assemblea non sono il fulcro della decisione politica, ma nel migliore dei casi il tentativo di criticare, influenzare o stimolare chi prende decisioni, solo allora quelle garanzie diventano sacrosante».

Rimane abituale, tra i ceti dominanti e tra i politici e gli intellettuali che ne sono espressione, un fondamentale disprezzo dei subalterni, di quel popolo funzionale esclusivamente alla legittimazione delle decisioni di go-

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 80.



verno, ma non mai autorizzato ad assumerne; il che origina – nota Graeber – «il fenomeno degli “specchi deformanti”, con cui le élite al potere incoraggiano le forme di partecipazione popolare che ricordano continuamente alle persone comuni quanto siano inadatte a governare»<sup>34</sup>, un riferimento neanche troppo velato alle ideologie della democrazia deliberativa tanto in voga in ‘Occidente’. Compito degli anarchici contemporanei, in conclusione, è quello di «innescare un processo di rifondazione della democrazia basato sull’auto-organizzazione di comunità autonome»<sup>35</sup>. Un compito – è evidente – di natura eminentemente politica, con il quale qualunque sviluppo futuro del pensiero anarchico non potrà fare a meno di confrontarsi.

5. I contributi raccolti nel presente fascicolo intendono approfondire alcuni dei temi sopra menzionati, introducendone di nuovi e soffermandosi su nodi problematici di particolare rilievo per l’anarchismo. Si è scelto di prendere le mosse dalla figura emblematica di Federica Montseny, personaggio celebre dell’epopea rivoluzionaria spagnola – quindi della fase terminale dell’anarchismo classico – e fra i protagonisti della controversia che divise il movimento sulla partecipazione di anarchici al gabinetto di Largo Caballero, nel quale fu responsabile del Ministero della Salute.

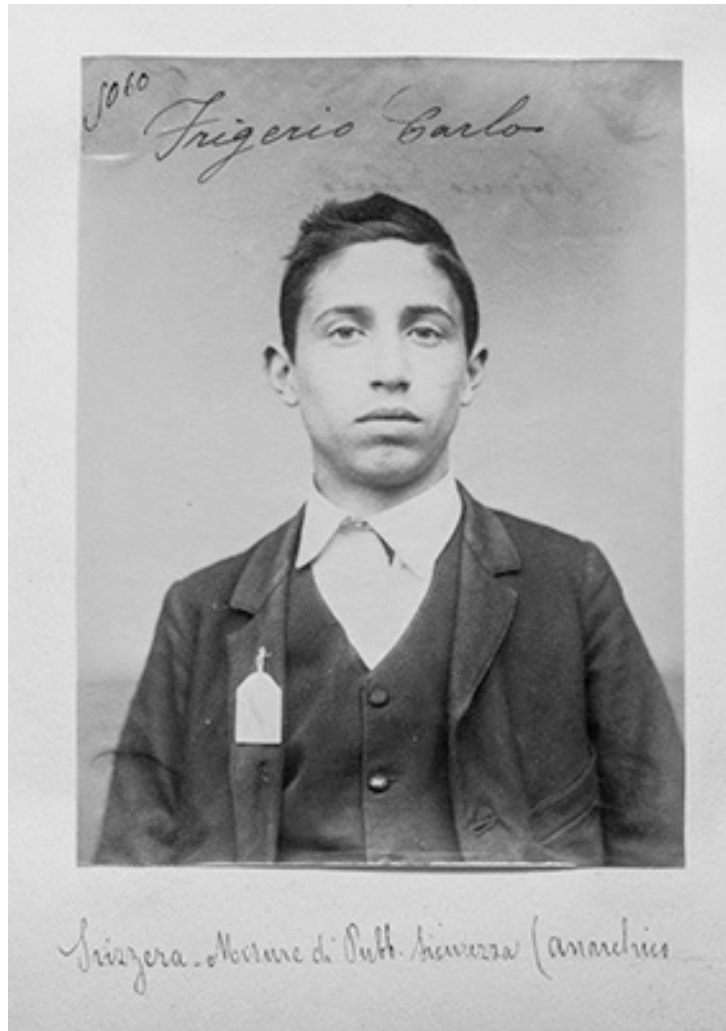
Gli altri saggi descrivono alcune prospettive innovative della riflessione anarchica di oggi: Marco Cossutta affronta la questione del diritto, intendendo l’anarchia quale possibile contesto sociale regolato e confutando l’identificazione tra anarchia e disordine, che viene tanto spesso riproposta; Salvo Vaccaro e Franco Melandri delineano le prospettive originali del post-anarchismo, che non dev’essere confuso con l’anarchismo post-classico, su cui invece si sofferma Pietro Adamo, fissando lo sguardo sui nuovi movimenti che sono affiorati agli albori del XXI secolo.

Infine, può sembrare eccentrica la scelta di pubblicare nella sezione “Archivio” un saggio di Gustav Landauer su Pëtr Kropotkin, ma si tratta di un esempio emblematico della fluidità delle categorie qui impiegate, descritte e discusse: esso si colloca infatti sul confine tra l’anarchismo classico – il pensatore russo è forse l’ultimo rappresentante teorico di quella stagione – e quello post-classico, poiché proprio Landauer fu tra i primi a interrogarsi con tratti eterodossi e innovativi sull’identità anarchica, e per alcuni aspetti può essere annoverato tra i pensatori post-classici. Non si sta

<sup>34</sup> Tutte le citazioni sono in Graeber, *Critica della democrazia occidentale*, cit, p. 105.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 108.

parlando, quindi, di mere partizioni cronologiche, ma delle modalità di confrontarsi con la realtà di un pensiero per definizione non dogmatico e sempre curioso. E capace talvolta di mettere in comunicazione mondi diversi e temporalmente sfasati grazie a quell'amore tormentato per la libertà che lo caratterizza.



Carlo Frigerio



## ***Individuo e società nell'anarchismo spagnolo***

Il pensiero di Federica Montseny

Claudio Venza

Il movimento anarchico spagnolo, fin dalle sue origini nella Prima Internazionale, è stato caratterizzato da almeno due fattori: la forte presenza dell'anarcosindacalismo e la relativa assenza di originali produzioni teoriche. In realtà questi due aspetti andrebbero sfumati con alcune considerazioni contrastanti<sup>1</sup>. L'anarcosindacalismo della CNT, la Confederación Nacional del Trabajo fondata a Barcellona nel 1910, non fu solo rivendicazione e lotta, per quanto radicali, in difesa dei diritti dei lavoratori, ma comprese qualcosa di più profondo e cioè una visione del mondo che partendo dalla lotta di classe intendeva, pretendeva e si batteva per cambiare la società e non solo quella spagnola. Se le centinaia di migliaia di operai e contadini, soprattutto nell'industriale Catalogna e nella rurale Andalusia, affrontavano il padronato e lo Stato resistendo anche alle repressioni più dure ed esercitando un certo livello di violenza, migliaia di 'apostoli laici' si dedicavano a istruire il popolo per sottrarlo al dominio culturale della Chiesa cattolica e della reazione aristocratica e borghese. Questi autodidatti, che spesso si definivano «utopisti concreti», avevano chiaro il concetto che il rovesciamento dei rapporti di forza dipendeva non solo dalla lotta contro la Guardia Civile e i gruppi armati dal padronato bensì, e in una misura notevole, dall'impossessarsi degli strumenti culturali prerogativa dei privilegiati del mondo dell'economia e dell'intellettualità. L'immagine di gruppi di braccianti esausti che si trovavano nelle serate al lume di qualche lanterna nelle stalle del *pueblo* per ascoltare la lettura dei fogli e degli opuscoli libertari rappresenta efficacemente il clima nel quale una sorta di controsocietà si sviluppava nei pochi spazi disponibili. Perciò le analisi e i principi antiautoritari si accompagnavano a una socialità proletaria lontana dai centri di potere e

<sup>1</sup> Cfr. B. Hoffmann, P. Joan i Tous, Manfred Tietz, a cura di, *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*, Vervuert, Iberoamericana, Frankfurt a.M.-Madrid 1995; J. Casanova, a cura di, *Tierra y libertad. Cien años de anarquismo en España*, Crítica, Barcelona 2010; D. Marín, *Anarquistas. Un siglo de movimiento libertario en España*, Ariel, Barcelona 2010.

desiderosa di apprendere l'arte di leggere e scrivere da cui era esclusa e di cui intuiva il valore.

A sua volta la 'povertà' teorica e il dominio dell' 'istinto rivoluzionario' sulla scelta cosciente di una dottrina antiautoritaria in Spagna non devono far dimenticare l'enorme mole di giornali, riviste, opuscoli, bollettini, libri e manifesti che si producevano malgrado le limitatezze economiche e la precarietà della libera espressione delle idee, spesso costretta alla clandestinità. Lo storico Josep Termes ricorda che accanto ai numerosi proletari autodidatti divenuti propagandisti si possono contare casi eccezionali di intellettuali come l'ingegnere galiziano Ricardo Mella o il medico naturista basco Isaac Puente, oppure lo scrittore castigliano Diego Abad de Santillan<sup>2</sup>. Dal canto suo, Javier Paniagua offre un sintetico panorama di *ideólogos españoles* assai poco noti al di là dei Pirenei: dall'asturiano Eleuterio Quintanilla, più sindacalista che anarchico in senso stretto, a Valeriano Orobón, di impostazione operaista e attivo in vari paesi europei; da Marín Civera, sensibile ai temi dell'economia e orientato verso un'alleanza con i lavoratori socialisti, all'ingegnere Alfonso Martínez Rizo, dedito a rappresentare la futura società libertaria in termini romanzati; dall'ex minatore Higinio Noja Ruiz, che denuncia i limiti intrinseci del capitalismo, a Gastón Leval, di origine francese, intento a studiare le forme dell'equilibrio futuro tra campagna e città<sup>3</sup>.

### *La famiglia Urales-Montseny*

Il contesto più singolare di cultura militante fu quello della piccola, ma attivissima, famiglia Urales, che poi assunse il nome di Montseny. Juan, il padre, approdò ad un modesto lavoro intellettuale dopo un'esperienza operaia; Teresa, la madre, lavorava come maestra, e la figlia Federica iniziò a scrivere giovanissima e a vivere delle vendite di brevi novelle cariche di buoni sentimenti libertari. Centinaia erano i suoi racconti edificanti, pubblicati prima nella collana della "Novela Ideal" e poi nella "Novela Libre", che ruotavano attorno a personaggi, spesso donne del popolo, che attraversavano tristi condizioni esistenziali per trovare infine una dignità offerta loro da persone e valori presenti nel movimento anarchico. A cavallo tra Otto e Novecento e poi dal 1923, la famiglia Urales-Montseny editò un periodico, "La Revista Blanca", mensile di notevole livello culturale con la collaborazione di importanti esponenti dell'intellettualità progressista e laica ol-

<sup>2</sup> J. Termes, *Historia del anarquismo en España (1870-1980)*, RBA, Barcelona 2011, p. 17.

<sup>3</sup> J. Paniagua, *La larga marcha hacia la anarquía. Pensamiento y acción del movimiento libertario*, Síntesis, Madrid 2008, pp. 240-261.

tre che di qualificati intellettuali (e militanti) libertari quali Max Nettlau, Sebastian Faure, Luigi Fabbri, Camillo Berneri e altri. Una caratteristica tecnica significativa era data dal fatto che la scrittura, la rilegatura e la distribuzione della rivista, e delle frequenti pubblicazioni ad essa associate, si realizzavano tra le mura domestiche limitando al massimo i costi e raggiungendo tirature più che rispettabili. Questo successo era il segno che la produzione editoriale rispondeva a un bisogno popolare di informazione e di lettura.

Federica fu indubbiamente un personaggio che segnò la storia spagnola del secolo XX<sup>4</sup>. Il ruolo più inusuale per una personalità antiautoritaria, quello di Ministra della Sanità dal novembre 1936 al giugno 1937, la collocò al vertice delle rivendicazioni del protagonismo femminile che nella Spagna patriarcale e conservatrice doveva compiere ancora molti passi. Fu, a trentadue anni, la prima donna con incarichi ministeriali nel paese iberico e, pur non condividendo *in toto* le posizioni femministe, sostenne considerevoli sforzi politici per fare approvare una legge per il libero e cosciente diritto all'aborto. Il suo modello di donna, che si deduce facilmente dai quasi infiniti scritti e discorsi politici e dalle creazioni letterarie, rinvia alla figura della *Indomable*, la protagonista di un suo fortunato racconto del 1927. Nei suoi lavori, una parte considerevole è dedicata alla contestazione del ruolo subordinato assegnato, ancora nella Spagna della Seconda Repubblica progressista e laica avviata nel 1931, al sesso femminile, a cui era permesso lavorare come operaia tessile o addetta all'industria alimentare, ma che avrebbe dovuto, per il resto del tempo, accudire alla casa e ai figli e ignorare le iniziative sociali e politiche. Questo orientamento della mentalità dominante costituiva per Montseny una insopportabile condizione personale prima ancora che collettiva. E l'emancipazione da questa inferiorità non passava, secondo Federica, dal riprodurre la figura di un essere libertino e spregiudicato e con alcuni tratti quasi maschili, la *garçonne*, che trovava in Francia la terra di elezione, bensì da una presa di coscienza delle ingiustizie sociali di cui quelle imposte al genere femminile costituivano parte integrante.

È interessante il suo profilo biografico per il susseguirsi di periodi di intensa e incisiva attività politica e propagandistica e altri di minore attivismo e, dopo la sconfitta nella Guerra civile, di inevitabile emarginazione dalla scena, non più protagonista di eventi e conflitti di centrale importanza.

La *Liona* (altro pseudonimo) nasce nel 1905, l'anno in cui chiude a Madrid la prima serie della "Revista Blanca", la voce culturale più longeva e

<sup>4</sup> Cfr. S. Tavera, *Federica Montseny. La indomable (1905-1994)*, Temas de hoy, Madrid 2005; I. Lozano, *Federica Montseny. Una anarquista en el poder*, Espasa, Madrid 2004.

più ascoltata dell'anarchismo spagnolo la cui seconda serie si protrae fino al fatidico 1936. L'ambiente domestico, un *falansterio familiar* misto di impresa editoriale e gruppo anarchico, favorisce la vocazione di Federica, che a diciassette anni scrive il primo racconto e ottiene, fin dagli esordi, un notevole successo tra i non pochi lettori di tendenze libertarie. L'ingresso nella vita sindacale e politica avviene nel clima entusiastico dell'avvento della Seconda Repubblica, nella primavera del 1931. In questa nuova forma istituzionale, sorta dalla fuga del re, una parte maggioritaria della popolazione spagnola riconosce grandi possibilità di cambiamenti di fondo e di edificazione di una nuova società. Per Federica inizia quindi una nuova fase dell'impegno, che dal campo letterario si sposta decisamente verso quello sociale e politico. È protagonista di un conflitto interno al mondo libertario, una controversia che ha molto a che vedere con lo spazio riconosciuto all'individuo e all'ambito sociale nel quale il singolo è necessariamente collocato. Da un lato, diversi attivisti antiautoritari difendono le inedite possibilità di propaganda e organizzazione che la CNT ha di fronte grazie ai mutamenti istituzionali, alla caduta del regime dittatoriale del generale Miguel Primo De Rivera e alle prospettive di democrazia tollerante proclamate dal Governo repubblicano e socialista dell'iniziale *Bienio progressista* (1931-1933). Esponenti sindacali molto noti e seguiti, quali Juan Peirò e Angel Pestaña, sostengono che è venuto il momento di procedere al rafforzamento della struttura della CNT in vista di futuri scontri, a non breve scadenza, con l'apparato statale e padronale. Ciò significa evitare, in quella fase, di rischiare un peggioramento complessivo del mondo antiautoritario per inseguire progetti poco probabili di insurrezioni locali difficilmente generalizzabili. Sull'altro versante, si vuole impedire il rafforzamento delle strutture del nuovo Stato che, al di là di facili promesse, si propone di controllare completamente il processo di modernizzazione della realtà nazionale. Il nuovo Governo inizia a varare leggi e misure per aumentare il livello di efficienza statale democratica, ma anche per potenziare le strutture repressive. Per esempio si crea una nuova polizia, le Guardias de Asalto, che affianchi la Guardia Civil, troppo legata alla monarchia. In sintesi, per gli antiautoritari, la Repubblica non è migliore del precedente regime militare.

Federica Montseny è, con Juan García Oliver e Buenaventura Durruti, parte integrante di quest'aspra contrapposizione, che non si limita a dichiarazioni pubbliche e scontri verbali, ma assume anche la dimensione di prove di forza. Il culmine è la scissione della CNT, soprattutto catalana, in seguito alla pubblicazione di un *Manifest Trentista*<sup>5</sup> che rivendica un'identità

<sup>5</sup> Cfr. E. Vega, *El trentisme a Catalunya. Divergències ideològiques en la CNT (1930-1933)*, Curial, Barcelona 1980.

anarcosindacalista indipendente anche dagli anarchici *especificos* con la creazione, nel 1933, dei Sindicatos de Oposición. Gli aderenti alla FAI, la Federación Anarquista Ibérica, un'organizzazione nata clandestina nel luglio 1927 su una spiaggia di Valencia, accusano i moderati sindacalisti di deviare dalla linea tracciata da Bakunin, il quale sostiene che l'insurrezione spontanea darà vita ad una nuova società, in cui si potrà realizzare la profonda aspirazione popolare alla libertà individuale all'interno di un sistema sociale egualitario. Occorre quindi secondo Montseny, che aderisce alla polemica dalla parte della FAI, dare il massimo spazio alle rivolte locali anche se le possibilità di estensione delle stesse appaiono limitate. Laddove si crea una situazione favorevole a un possibile rovesciamento dei rapporti di forza con lo Stato, compito degli anarchici è partecipare direttamente all'improbabile sforzo degli oppressi in cerca della liberazione da ogni autorità.

In effetti, nel 1932 e nel 1933 si verificano rivolte territoriali, in Catalogna e in Andalusia, che mirano a dichiarare abolito lo Stato e a dare vita al 'comunismo libertario'. L'intervento repressivo della Guardia Civil e delle Guardias de Asalto pone fine a questi esperimenti insurrezionali; secondo la FAI, si tratta comunque della necessaria *gimnasia revolucionaria*, una sorta di palestra nella quale si svolgono le prove della futura, e vicina, insurrezione generalizzata. Dopo avere rovesciato i risultati del Congresso della CNT del 1931 a Madrid, che aveva visto prevalere la posizione 'attendista', gli insurrezionalisti conquistano posti dirigenziali quali il Comité Nacional e la gestione della stampa, in particolare della "Solidaridad Obrera", il quotidiano barcellonese.

Federica sostiene in pieno la necessità di radicalizzare lo scontro e realizzare frequenti e animati giri di propaganda in tutte le regioni spagnole. La sua forza propagandistica favorisce una serie di manifestazioni di massa in difesa della 'purezza' degli ideali e per l'esaltazione del sacrificio dei militanti. I contenuti dei suoi discorsi, che si ritrovano fedelmente nei numerosi articoli, ruotano attorno a quanto già sostenuto da suo padre, Federico Urals: individuo, lavoro e produzione quali cerchi concentrici che si sviluppano al di là di ogni progetto organizzativo. La spontaneità, con il manifestarsi del potenziale libertario insito nella dimensione umana, sarà la legge del mondo futuro, che saprà fare a meno di dirigenti e amministratori.

A livello di discorso pubblico, questa tendenza che Antonio Elorza<sup>6</sup> ha definito «individualismo armonico», auspicava concreti passi verso l'emancipazione personale che avrebbe dovuto tradursi, quasi inevitabilmente, in liberazione collettiva. Non a caso, e anticipando o seguendo certe teorie di

<sup>6</sup> A. Elorza, *Anarquismo y utopía. Bakunin y la revolución social en España (1868-1936)*, Cinca, Madrid 2013.



Wilhelm Reich, grande attenzione veniva dedicata nelle riviste di capillare divulgazione, come “Generación consciente” e poi “Estudios”, alle indicazioni pratiche sul controllo delle nascite e in genere alla problematica di una sessualità libera e consapevole. In realtà la posizione di Montseny non recepiva fino in fondo l’individualismo anarchico, in quanto diffidente verso qualsiasi progetto proposto in nome del movimento o della collettività intera. L’impegno della *Indomable* all’interno di un’organizzazione di lavoratori quale la CNT e poi la FAI, non poteva ridurre la rivoluzione sociale alle utili, ma limitate, trasformazioni della vita sessuale e delle relazioni interpersonali.

D’altra parte, Federica viene considerata da vari studiosi un’appartenente alla categoria degli anarchici che hanno valorizzato ed esaltato al massimo il singolo soggetto umano quale base della liberazione collettiva. In questo senso Xavier Diez la designa come un’esponente di primo piano dell’individualismo anarchico in Spagna. Le attribuisce l’affermazione: «la schiavitù non esiste per la presenza dei padroni, bensì perché esistono gli schiavi, in quanto molti hanno la mentalità degli schiavi volontari»<sup>7</sup>, che ricalca il testo classico di Etienne de La Boétie<sup>8</sup>. Inoltre, il giovane storico catalano cerca di far quadrare dati contraddittori come la partecipazione determinante di individualisti, quali José Elizalde, alla fondazione della FAI. Si tratterebbe di una corrente di «individualismo filosofico» che rispecchiava quanto si stava sviluppando nella vicina Francia, dove erano attivi pensatori e militanti quali Emile Armand e Han Ryner. La colonna editoriale che regge la diffusione dei principi individualisti è identificata nella famiglia Montseny, che dispone di strumenti efficienti quali le due collane di romanzi popolari e la testata “El Luchador”. Diez, riprendendo l’analisi di Eulalia Vega, vede in questo ambiente familiare una «fobia a toda organización»<sup>9</sup> e una costante volontà di differenziarsi dal resto del movimento. La presa di distanza riguardava anche quei gruppi, come l’Ateneo Naturista Eclético, che propugnavano forme di nudismo e di libertà sessuale quali realizzazioni individuali di un processo di liberazione morale in chiave antiautoritaria, in particolare contro l’ipocrisia della Chiesa cattolica. D’altra parte, l’accesa critica all’organizzazione, e in particolare a quella sindacale, portò Federico Urales a intravedere nella CNT una fonte di pericolosa burocrazia e di annacquamento dello spirito ribelle e antistatale. Per questo motivo il *sabio anarquista*, anche se attivo da molto tempo, sarà considerato

<sup>7</sup> X. Diez, *El anarquismo individualista en España (1923-1938)*, Virus, Barcelona 2007, p. 193.

<sup>8</sup> Cfr. E. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Immanenza, Napoli 2015.

<sup>9</sup> X. Diez, *op. cit.*, p. 98.

alla stregua di un provocatore e verrà espulso dalle sedi sindacali barcello-nesi.

Ad ogni modo, secondo Diez, lo scioglimento delle organizzazioni del movimento operaio filoanarchico (la socialista UGT, al contrario, verrà vista con simpatia dal Governo militare come esempio di disciplina) imposto dalla dittatura di Primo de Rivera negli anni venti da un lato, e una relativa tolleranza verso la propaganda del pensiero libertario dall'altro, rafforzano la versione culturale di un anarchismo che si unirebbe a una certa valorizzazione della rivolta stirneriana. La *Indomable* giunse ad affermare, nel 1927: «La collettività è sempre amorfa, con un'esistenza morale precaria e rudimentale [...]. Tutti i passi avanti, tutte le conquiste del progresso sono opera di individui»<sup>10</sup>. In effetti, nel modello dei gruppi di affinità, nei quali vi-ge la convergenza verso una comune interpretazione dell'ideale e l'autonomia di ogni singolo membro, si possono ritrovare momenti di compromesso tra l'assoluta libertà individuale e le prerogative di una struttura collettiva. Inoltre, personalità illegaliste come Francisco Ascaso, Buenaventura Durruti e Juan García Oliver, che si dedicano ad assalti a banche, a guerriglie senza quartiere con i *pistoleros* assoldati dalla Patronal e ad altre azioni violente, sarebbero interpretabili come casi concreti della legittimazione morale degli attacchi rivoluzionari al potere dominante. E, ricorda Diez, la famiglia Montseny non esita a difendere queste pratiche in funzione della radicalizzazione estrema della lotta contro il capitalismo e lo Stato, anche quello repubblicano.

Secondo uno studio di Chris Ealham<sup>11</sup>, per alcuni anni molti individualisti si integrano senza difficoltà nella FAI, a prescindere dal fatto che questa fosse esplicitamente un'organizzazione, tutto sommato abbastanza rigida, creata e diretta alla rivoluzione sociale. L'autore sostiene che i *faistas* furono gli artefici delle manifestazioni individualiste in seno al movimento libertario spagnolo.

Lo storico inglese rievoca inoltre la svolta ufficiale, avvenuta attorno al 1933, delle organizzazioni libertarie di fronte a episodi nei quali alcuni illegalisti individualisti uccisero dei lavoratori, anche anarchici, durante atti falliti di 'espropriazione individuale'. La presa di distanza da iniziative soggettive armate ruotava attorno al principio che l'espropriazione rivoluzionaria doveva avere un significato sociale contro gli sfruttatori, oppure si sarebbe trasformata in un passaggio di mano delle proprietà e quindi dei privilegi e delle disuguaglianze.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>11</sup> C. Ealham, «*De la cima al abismo*»: las contradicciones entre el individualismo y el colectivismo en el anarquismo español, in P. Preston, a cura di, *La República asediada*, Península, Barcelona 1999.

Lo scontro tra individualisti, più o meno stirneriani, e le prospettive rivoluzionarie sociali della CNT-FAI esplose logicamente dopo il *golpe* militare del 18 luglio 1936 e con la lotta violenta che fermò nelle principali città spagnole, Barcellona in testa, la marcia dei generali. Affiorava in quel contesto privo della consueta autorità poliziesca il problema dei cosiddetti *incontrolados*, individui che si dedicavano al proprio arricchimento personale talvolta operando all'interno delle stesse *patrullas de control*, nate per mantenere l'ordine cittadino. La contraddizione giunse al punto che, dopo vari annunci del quotidiano della CNT di Barcellona, "Solidaridad Obrera", in difesa della «honradez revolucionaria»<sup>12</sup>, furono fucilati diversi individui, tra cui alcuni noti militanti, ritenuti colpevoli di violenze e furti al di fuori della lotta contro golpisti e reazionari. Federica accettò questa risposta decisa e ferma a un problema urgente e grave. Non si possono attribuire schematicamente agli individualisti le azioni degli *incontrolados*, ma Ealham ritiene che, al di là di effettive responsabilità personali nelle attività criminali, si possa intravedere una qualche relazione tra l'enunciazione di principi individualisti e le pratiche violente.

In realtà, l'individualismo che si può trovare nella *Indomable* non è sempre uguale a se stesso, ma risente ovviamente dei diversi contesti nei quali ella opera e interviene. In ogni caso, come rievoca Pere Gabriel, Federica definì il proprio temperamento e pensiero come derivanti da «un carattere essenzialmente inquieto e dinamico», fondato su una grande fede negli ideali e nell'umanità accanto a una irriducibile esaltazione del ruolo determinante dei singoli. Riflettendo e criticando le posizioni attendiste della CNT di fronte alle rivolte diffuse del 1932 e 1933 e alle repressioni repubblicane, proclamò: «Se la CNT fallisce, se il popolo fallisce, auspico che siano gli individui degni a dimostrare che ancora esistono gli *uomini*»<sup>13</sup>. Accanto a queste considerazioni chiaramente riferite a principi individualisti, si sviluppava nel suo progetto rivoluzionario la valorizzazione del ruralismo, di un insurrezionalismo agrario che avrebbe potuto sconfiggere, in modo relativamente facile, le forze del dominio statale nelle campagne per poi portare la lotta dentro le città, nelle quali si concentravano le principali strutture repressive. Perciò «ir del campo a la ciudad» sarebbe stato il percorso più favorevole alla realizzazione delle aspirazioni libertarie che, secondo la *Leona*, prevedevano il coordinamento dei liberi municipi in federazioni di più ampie dimensioni. Qui si nota ancora la convinzione che

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>13</sup> P. Gabriel, *Escrits politics de Federica Montseny*, Centre d'Estudis d'Història Contemporània, Barcelona 1979, pp. 12, 13.

«l'uomo è tanto più libero quanto meno ha bisogno degli altri»<sup>14</sup> e che tale modello deve essere traslato, senza mediazioni o sfumature, alla dimensione collettiva. Ancora nel 1933, definì l'anarchismo «un'ideale che dice all'uomo: Sei libero. Per il solo fatto di essere uomo, nessuno ha il diritto di comandarti». E proseguiva:

Devi essere tu stesso, uomo libero e forte, rispettoso e generoso per la tua stessa libertà e forza, colui che deve stabilire, con il tuo prossimo, il tuo fratello e il tuo simile, le leggi spontanee di convivenza, mutuo appoggio, affinità e rispetto necessari per la società futura. E ciò senza leggi né guardie civili che facciano rispettare queste norme per dare vita ad un insieme armonioso, fondato sulla pace e sull'ordine del lavoro e della libertà<sup>15</sup>.

Qui si intuiscono il pensiero liberale più spinto, e Montseny precisa che si tratta in effetti di una corrente dell'anarchismo individualista, secondo lei creato da Eliseo Reclus, Francesc Pi i Margall, Henrik Ibsen, Friedrich Nietzsche e Max Stirner. Questi pensatori contribuirebbero a dare vita a qualcosa di ben diverso dallo «pseudoanarchismo» basato sul puro e semplice egoismo individuale.

La leader si definì, in altro articolo del 1932, «individualista per temperamento» e rivoluzionaria in quanto credente «nell'azione delle moltitudini». Nel periodo pre-rivoluzionario si riservava il «diritto alla propria azione», mentre dopo la vittoria libertaria rivendicava «il diritto alla libertà individuale». Secondo Gabriel, questa posizione «pretendeva di risolvere la tradizionale tensione, dentro l'anarchismo, tra individualismo e solidarietà sociale»<sup>16</sup>. D'altra parte, il popolo spagnolo, che per Federica, e non per lei soltanto, disponeva di un peculiare e incompressibile istinto di ribellione al potere, risolverebbe quasi automaticamente molti dei problemi della futura rivoluzione in terra iberica.

Tra il 1934 e il 1936 Montseny esplicitò il suo modo di intendere l'obiettivo del «comunismo libertario» prima su «La Revista Blanca» e poi nell'importantissimo documento approvato, su sua proposta, dal IV Congresso della CNT a Saragozza nel maggio 1936<sup>17</sup>. In quel frangente molto delicato della situazione spagnola complessiva, gli anarcosindacalisti si confrontavano sulle modalità della nuova società che sembrava molto vicina. Ovviamente, si ipotizzava un rafforzamento del movimento e dei so-

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 16.

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

<sup>17</sup> Cfr. CNT, *El congreso confederal de Zaragoza. 1936*, Zero, Madrid 1978.

stanziosi passi avanti sulla strada del risolutivo evento rivoluzionario. Di certo nessuno era in grado di prevedere che, nel giro di poche settimane, la scena sarebbe cambiata totalmente con il *golpe* militare.

Nella mozione finale a Saragozza si affermava che i fondamenti della nuova società, le sue basi filosofiche, dovevano consistere in: armonizzazione dell'individualismo (la «sovranità individuale») e della solidarietà sociale (il «sindacalismo»), attraverso il «libero accordo» tra gli individui; socializzazione degli strumenti di lavoro, di libero uso da parte dei soggetti sociali; giustizia, tramite l'applicazione completa del principio originario del comunismo: assicurare a ogni essere umano la soddisfazione dei suoi bisogni e chiedere il massimo contributo individuale ai bisogni della società.

Il testo congressuale prevedeva per la futura società l'abolizione della proprietà privata, dello Stato e del principio di autorità nonché delle classi sociali, mentre la socializzazione della ricchezza si sarebbe basata sui Liberi Comuni. Si enunciò anche una previsione forzatamente ottimista: «Con il tempo, la nuova società riuscirà a dotare ogni Comune di tutti gli elementi agricoli e industriali necessari per la propria autonomia, in accordo col principio biologico che afferma che è più libero l'uomo – in questo caso la Comune – che abbia meno bisogno degli altri»<sup>18</sup>. A livello più esteso si prospetta la creazione di una Confederazione Iberica delle Comuni Autonome Libertarie, che riconoscerebbe pure il diritto all'esistenza di Comuni non aderenti al piano della Confederazione. Il momento decisionale spetterebbe alle Assemblee Comunali, luogo di convergenza dei settori economici e culturali a base territoriale.

Per soddisfare i bisogni individuali si prevedeva di istituire una «tessera del produttore» a firma dell'impresa produttiva, un documento che avrebbe abolito il denaro in quanto misura dello scambio capitalistico. Nei casi di comportamenti nocivi alla comunità, si indicava la doppia via della medicina e della pedagogia moderne, che avrebbero sostituito ogni delega ad apparati repressivi specializzati. Inoltre, «l'amore libero» sarebbe stato alla base delle relazioni familiari e sessuali del futuro, mentre la religione si sarebbe praticata «nel sacrario della coscienza individuale».

Montseny riuscì quindi a far prevalere nelle decisioni programmatiche della CNT il proprio orientamento, fondato sulla sovranità individuale e comunale, sconfiggendo le proposte di chi, come Diego Abad de Santillan e Juan Peirò, aveva elaborato invece un programma economico alternativo al capitalismo in una prospettiva industrialista.

<sup>18</sup> P. Gabriel, *op. cit.*, p. 19.

Ad ogni modo, la *Indomable* considera, a partire dal 1931 (quando decide di far parte della CNT nella sezione dei lavoratori intellettuali), che l'ideale anarchico non si possa esaurire nell'ambito sindacale, bensì dovrebbe «mantenersi elevato, grande e puro [...] sogno grandioso e sacro, patrimonio degli eroi e delle divinità umanizzate». Al tempo stesso, giudica sbagliato restare passivi di fronte alle sfide poste dalla realtà concreta e dinamica, se si vuole evitare ciò che sta accadendo all'anarchismo in Francia, dove domina un «gioco sterile di parole e di idee pure, una filosofia svincolata della vita umana, senza calore, senza impeto»<sup>19</sup>. La soluzione al dilemma tra organizzazione sindacale libertaria e impegno specifico anarchico va trovata nella imprescindibile influenza (la cosiddetta *trabazón*, intelaiatura) dell'anarchismo sulla CNT, non nella sua adesione diretta alla FAI.

Tutto ciò vale fino allo scoppio della Guerra civile. Subito dopo il 19 luglio 1936, la risposta proletaria vincente, con l'appoggio della parte lealista dell'esercito, in particolare a Barcellona, cambia radicalmente la cornice nella quale Federica si muove. Il principale gruppo dirigente della FAI, il Comité Peninsular, la chiama a far parte della leadership, e già nell'agosto la *Leona* parla a nome degli anarchici nel primo importante meeting nella capitale catalana. Nel volgere di pochi giorni da esterna, e alquanto diffidente, militante con simpatie individualiste, diventa un'esponente di punta e in non poche occasioni la più rilevante. Nel nuovo ruolo, deve fare i conti con problemi economici più complessi di quelli rurali: il funzionamento dell'industria e dei servizi di una metropoli di circa un milione di abitanti, oltre che della regione catalana e dell'intera Spagna ancora repubblicana.

Lo scenario inedito di una lotta antigolpista vittoriosa, sostenuta in parte a fianco degli antichi repressori repubblicani, e la riorganizzazione di un'economia e di una società in gravi e urgenti difficoltà la portano a rivedere pragmaticamente la propria impostazione ideologica e politica. A metà agosto 1936, in uno degli ultimi numeri della "Revista Blanca", dichiara apertamente: «Abbiamo potuto comprovare, per esperienza propria, anche troppo dura, che una cosa è la teoria, incolume e bella sempre, un'altra è la realtà, istruttiva e crudele in ogni momento»<sup>20</sup>.

Montserrat cerca perciò di rendere il meno incoerente possibile il passaggio da dirigente politico antistatale a capo di un Ministero. La sua proposta per il modello del nuovo Governo, che vorrebbe definito Consiglio Nazionale di Difesa, si orienta verso la stipula di un solido accordo fra CNT e UGT, i due sindacati che costituiscono le strutture portanti della Spagna neorepubblicana. Sulla carta, le due facce storiche del sindacalismo, la rivo-

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 28-29.

luzionaria e la riformista, dispongono di milioni di aderenti e di un peso determinante nella ricostruzione economica. Dopo qualche mese però la dirigenza UGT, filosocialista e seguace di Francisco Largo Caballero, aperto alla collaborazione con la CNT, passa progressivamente sotto il controllo della componente comunista filosovietica che gestisce gli aiuti militari dell'URSS, i soli di un certo rilievo, per esempio, nella cruciale difesa di Madrid. Mentre sfuma l'ipotesi dell'egemonia sindacale, nei primi giorni di novembre 1936 Montseny riceve dalla CNT-FAI, ormai quasi unificate, l'incarico di far parte del secondo Governo di Largo Caballero, che comprende altri tre ministri di provenienza libertaria (il sindacalista Peiró all'Industria, l'insurrezionalista García Oliver alla Giustizia, il moderato López al Commercio). L'inedita responsabilità (e incoerente, secondo la storia e l'ideologia dell'anarchismo spagnolo) sarà svolta fino alle tragiche giornate del maggio 1937, quando a Barcellona il conflitto scatenato dall'alleanza tra comunisti staliniani e catalanisti conservatori porta al brusco ridimensionamento delle organizzazioni libertarie. La svolta è suggellata dall'uccisione di centinaia di militanti, soprattutto anarchici, in una «guerra civile dentro la guerra civile», nonché dall'incarcerazione di svariate centinaia di membri della CNT e del POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista, di tendenza antistatalista).

Il Ministero guidato per sei mesi da Federica era quello della Sanità e dell'Assistenza Sociale e rappresentò per lei una sfida sia personale sia politica: si trattava di dimostrare che anche all'interno del Governo di emergenza gli anarchici potevano, anzi dovevano, operare per il bene del popolo e univano all'onestà assoluta una competenza adeguata. I suoi ambiti di intervento furono: la lotta alle epidemie e alle infezioni, l'avvio di due centri di ricerca specializzati nella ricerca sul cancro e nella cura psichiatrica, la fondazione di un Istituto per l'igiene e l'alimentazione, e ancora la creazione di due delicate strutture assistenziali, gli *hogares infantiles* e i *liberatorios de la prostitución*.

Nel complesso l'ex ministra, come spiegò pubblicamente nell'estate del 1937 poco dopo la destituzione, ritenne che l'assistenza sociale fosse stata il luogo nel quale aveva potuto «lavorare meglio e di più, in accordo con le [sue] idee e la [sua] interpretazione degli uomini e delle cose»<sup>21</sup>, per dare vita a una serie di azioni di riabilitazione, ricostruzione e moralizzazione delle relazioni umane. Per rispondere alle perplessità e alle incertezze teoriche che l'esperienza governativa aveva suscitato tra i compagni, dentro e fuori la Spagna, sostenne: «la lezione spagnola non ci porta ad alcuna rettificazione di percorso, bensì ci fa riflettere e ci arricchisce». Inoltre, trasse dalla

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 34.

messa alla prova dei principi anarchici nella pratica istituzionale la convinzione che fosse da valorizzare, «accanto alla figura del filosofo, del rivoluzionario, del mistico, del vendicatore, del militante operaio [...], quella dell'organizzatore nonché la personalità collettiva dell'organizzazione per realizzare, a tappe, e in un crescendo continuo, l'ideale anarchico». I valori dell'anarchismo confermavano, nel difficile contesto iberico, di essere «riassunto e sintesi delle aspirazioni e delle possibilità vitali – morali, politiche ed economiche – dell'umanità moderna»<sup>22</sup>.

In ultima analisi, al di là della prevedibile autoassoluzione personale nonché degli schematismi semplicistici di diversi suoi critici, si può intravedere nel complesso itinerario politico di Federica Montseny la tensione autentica verso un equilibrio armonico tra individuo e società, perseguito alla luce dell'umanitarismo di fondo del pensiero e del movimento anarchico spagnolo.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 38.





## *Lineamenti per un diritto anarchico*

Marco Cossutta

### *Premessa*

La prospettiva di ricerca racchiusa nel titolo può dispiegarsi solo riconoscendo come l'anarchismo non promuove la fondazione di un contesto umano *sregolato*, come troppe volte certa esegesi del pensiero anarchico ha erroneamente sostenuto<sup>1</sup>: piuttosto, promuove la costituzione di una società ove le forme di regolamentazione (giuridica) non siano imposte dall'*alto verso il basso*. A tale proposito viene osservato che «la dottrina dell'anarchismo ha certamente, come suo carattere proprio, l'esigenza di fondare il nuovo ordine sociale sulla piena libertà individuale, dunque sul libero scambievole consenso, ossia sul contratto». Il pensiero anarchico, conscio che «una società senza autorità né diritto è [...] impossibile perché impensabile», propone una forma di regolamentazione giuridica dei rapporti sociali basata sul libero accordo, quindi, sull'autonomia: «l'anarchia, dunque, non è, propriamente, che un modo di essere della società, ossia una forma sociale, e, insieme, un modo di essere del diritto, un tipo appunto di ordine giuridico»<sup>2</sup>.

Il richiamo ad un *diritto anarchico* è pertanto un apparente ossimoro, ma tale espressione, al fine di non ricadere nella predetta forma retorica, necessita di un'argomentazione intorno alla sussistenza di una forma di regolamentazione giuridica indipendente dal potere, quindi *an-archica*. Que-

<sup>1</sup> Esemplicativo di tale tendenza appare un passo tratto dalla voce *Anarchia* redatta da Carlo Curcio per il *Novissimo Digesto italiano*, UTET, Torino 1956. Per l'autore le elucubrazioni anarchiche non «potrebbero considerarsi una dottrina sociale, giacché la società mirano a distruggere. [...] Le teorie anarchiche hanno postulato una forma di schiavitù peggiore di quella che hanno combattuto: a Dio, allo Stato, alla legge esse hanno sostituito una visione terrificante, ossessiva, della vita. Non liberazione, pertanto, ma nella deformata interpretazione dei rapporti sociali, angoscia e maledizione, tormento e buio, non mai rischiarato da un qualsiasi barlume di luce»; così a p. 613. Più in generale, per la denuncia d'una «virulenta sorta di cecità ermeneutica» di fronte al pensiero anarchico, cfr. M. La Torre, *Il fantasma della legge. Michail Bakunin e la metafisica della libertà*, "Filosofia politica", XXVIII, 2014/2.

<sup>2</sup> Così V. Gueli, voce *Anarchia*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1958, pp. 386, 389.

sta parte dalla serrata critica dell'anarchismo al diritto (*borghese*) vigente all'epoca del suo sviluppo (a cavaliere fra Otto e Novecento)<sup>3</sup>, e si concretizza nel rifiuto della teoria giuridica che informa la prassi giuridica dello Stato monoclasse ottocentesco: il positivismo giuridico.

Da qui l'*impressione* che l'anarchismo potesse sviluppare il suo (potenziale) pensiero giuridico lungo assi riconducibili al giusnaturalismo<sup>4</sup>, al richiamo, quindi, d'una sorta di diritto naturale, che il diritto statale avrebbe totalmente disatteso imponendo una società gerarchizzata.

In questo breve contributo si cercherà di evidenziare la distanza fra certa rappresentazione dell'esperienza giuridica in chiave di positivismo giuridico e le aspirazioni dell'anarchismo, nonché di tratteggiare dei possibili lineamenti di un diritto anarchico, ovvero di una forma di regolamentazione giuridica non fondata sul potere (statale).

### *Abolizione del diritto (borghese), non estinzione del diritto*

Volgendo uno sguardo non preconcepito verso la critica anarchica al diritto esistente non si scorge esclusivamente un mero rifiuto, di sapore dogmatico, dell'esperienza giuridica<sup>5</sup>. Se l'analisi anarchica investe radicalmente il fenomeno giuridico quale strumento di oppressione utilizzato dai ceti dominanti (in particolare dalla borghesia) per perpetuare la loro egemonia sociale ai danni dei ceti emarginati (*in primis* contadini e operai) – ed in questa *pars destruens* l'anarchismo si accosta alla prospettiva giuridica marxiana prima e marxista poi, che vedono nel diritto una delle sovrastrutture del dominio economico – ciò nondimeno l'anarchismo si spinge sino a scalfire la stessa teoria del diritto che soprassiede alla costituzione e infor-

<sup>3</sup> Per il sorgere e lo svilupparsi del pensiero anarchico cfr. il fondamentale studio di G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Pietro Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 1998.

<sup>4</sup> Per un inquadramento generale del problema cfr. S. Rota Ghibaudi, *Proudhon e Rousseau*, Giuffrè, Milano 1965; C. Matelli Di Lallo, *Le componenti anarchiche del pensiero di J.-J. Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1970; C. Roehrsen, *L'anarchismo nello stato moderno*, Giuffrè, Milano 1974; P. Marconi, *La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero libertario*, Marsilio Editori, Venezia 1979; M. Larizza Lolli, *Stato e potere nell'anarchismo*, FrancoAngeli, Milano 1986. Mi permetto altresì di rimandare al mio *Anarchismo e diritto. Le componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, Coop-Studio, Trieste 1987.

<sup>5</sup> Non potendo offrire, data l'economia del contributo, un esauriente apparato di note al testo, mi limito a rimandare a R. Creagh, *Il fascino della legge*, "Volontà", XXXIV, 1980/1, pp. 61-77; T. Holtermann, *Una concezione anarco-socialista delle legge*, "Volontà", XXXIV, 1980/3, pp. 24-44; C. Ward, *Anarchia come organizzazione*, Edizioni Antistato, Milano 1976, pp. 183-191; T. Holtermann, H. van Maarseveen, a cura di, *Law and Anarchism*, Black Rose, Montréal 1984; ai numeri monografici della rivista "Volontà" *Il diritto e il rovescio*, XLIV, 1990/12 e *Delitto e castigo*, XLVIII, 1994/1. Più di recente, cfr. il n. 6 del 2000 della rivista "Réfractons" dedicato a *Droit et anarchie*.

ma il funzionamento della compagine politica moderna: lo Stato. In questo secondo passaggio, come noto, l'anarchismo non segue il percorso tracciato da Marx e da Engels, che, teorizzando la conquista dello Stato e l'utilizzo del suo diritto quali strumenti di dominio proletario, giungono a preconizzare la duplice *Aufhebung* nella società comunista, in quanto diritto e libertà risulterebbero incompatibili. L'anarchismo propugna l'abolizione sì del diritto, del diritto dello Stato borghese, ma non per questo nega la necessità di una regolamentazione giuridica dei rapporti sociali anche nella società liberata (l'anarchia), ove non si assisterà alla engelsiana *amministrazione delle cose*, bensì alla riorganizzazione anche giuridica dei rapporti sociali secondo criteri di giustizia, ovvero di libertà e di uguaglianza.

L'anarchismo critica il diritto esistente, non il fenomeno giuridico in quanto tale; rifiuta il diritto quale tecnica sociale di dominio e repressione. In questo approccio radicalmente critico al diritto *come è*, l'anarchismo affronta e problematizza l'intera costruzione politico-giuridica moderna tratteggiando percorsi alternativi ad una giuridicità fondata esclusivamente sul potere.

Rigettando tale rappresentazione pare che l'anarchismo si opponga al diritto *tout court*, ovvero proponga una convivenza sociale caratterizzata dall'assenza di regolamentazione giuridica; tale presupposizione si fonda su un equivoco generato non solo dall'*utopismo* anarchico e dal suo richiamo ad un'armonia sociale spontanea, ma, ancor prima, dalla stessa rappresentazione moderna del diritto quale esclusiva tecnica di controllo sociale.

La critica anarchica al diritto è dunque legata allo specifico rigetto della rappresentazione giuridica proposta dalla prospettiva moderna e in particolare del positivismo giuridico<sup>6</sup>.

### *Il positivismo giuridico e l'anarchismo*

La definizione del diritto proposta da Hans Kelsen rappresenta proprio quel fenomeno giuridico su cui l'anarchismo concentra i suoi strali. Per il cantore del positivismo giuridico,

il diritto è la tecnica sociale che consiste nell'ottenere la desiderata condotta sociale degli uomini mediante la minaccia di una misura di coercizione da applicarsi in caso di condotta contraria [...]. Non so se sia possibile all'umanità di emanciparsi totalmente da questa tecnica sociale. Ma se l'ordinamento sociale non dovesse più avere nel futuro il carattere di ordinamento coercitivo, se la società dovesse

<sup>6</sup> Cfr. T. Holterman, *Una scienza libertaria del diritto*, "Volontà", XLIV, 1990/12, pp. 41-56.

esistere senza “diritto”, allora la differenza fra queste società del futuro e quella presente sarebbe incommensurabilmente più grande della differenza fra gli Stati Uniti e l’antica Babilonia, o fra la Svizzera e la tribù degli Ashanti<sup>7</sup>.

Il diritto è dunque solo ordinamento eteronomo e coercitivo: «il diritto è un’organizzazione della forza»<sup>8</sup>, ed è intimamente legato, tanto da confondersi con esso, allo Stato, il quale si costituisce, così come la dottrina anarchica criticamente rileva, esclusivamente intorno al potere<sup>9</sup>.

All’incontrario, per Kelsen «l’anarchia tende a fondare l’ordinamento sociale unicamente sull’obbedienza volontaria degli individui. Essa respinge la tecnica dell’ordinamento, e respinge quindi il diritto come forma di organizzazione»<sup>10</sup>; quindi

un anarchico [...] considererà la regolamentazione positiva dei rapporti umani (quale la proprietà o il contratto di locazione di opera) come meri rapporti di potere, e la loro descrizione quali norme di “dover essere” come una mera “finzione”, come un tentativo di fornire un’ideologia giustificatrice<sup>11</sup>.

All’interno di questa rappresentazione il pensiero anarchico, nel suo radicale rifiuto del diritto esistente quale esclusivo strumento di coazione, si avvia alla costituzione di una società priva di diritto, perché il diritto può essere *solo* una tecnica di dominio. Ci troviamo di fronte, per Kelsen, a un «rigo completo del diritto positivo e dello Stato esistente come superflui e dannosi» a tutto vantaggio di una

comunità dei giusti, dei santi, che può solo esistere nell’aldilà. È questa la posizione dell’anarchia ideale [...] alla cui vista il diritto positivo non appare come

<sup>7</sup> H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), Edizioni di Comunità, Milano, 1963, p. 19.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>9</sup> Ancora Kelsen: «nell’esercizio del potere statale si suole vedere una manifestazione della forza, ritenuta un attributo così essenziale per lo Stato, che si designa quest’ultimo addirittura come “potenza” e si parla di Stati come “potenze”, anche se non si è in presenza di una “grande potenza”. La “potenza” di uno Stato può manifestarsi soltanto negli specifici mezzi a disposizione del governo: fortezze e prigioni, cannoni e forche, uomini in uniforme di soldati e poliziotti. Ma queste fortezze e prigioni, questi cannoni e queste forche sono oggetti privi di vita; essi divengono strumenti del potere statale soltanto in misura in cui gli uomini ne fanno uso in conformità agli ordini loro impartiti dal governo, nella misura in cui i poliziotti ed i soldati obbediscono alle norme che regolano il loro comportamento. Il potere dello Stato non è una forma o una istanza mistica, nascosta dietro lo Stato o dietro il suo diritto: esso non è altro che la efficacia dell’ordinamento giuridico»; *La dottrina pura del diritto* (1960), Einaudi, Torino 1975, p. 322.

<sup>10</sup> H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., p. 21.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 420.

un ordinamento di regole normative valide, ma semplicemente come un insieme di crudi rapporti di forza, mentre lo Stato non si distingue in alcun modo da una banda di ladroni<sup>12</sup>.

Il tutto porta a racchiudere il pensiero anarchico nell'ambito di un misticismo utopico che lo accomuna con certo cristianesimo primitivo; infatti, sempre per Kelsen, «non costituisce una differenza sostanziale il fatto che il santo, più radicato nella metafisica, spera in un paradiso celestiale ultraterreno, mentre il rivoluzionario utopistico sogna un paradiso terreno, che, tuttavia, deve venire rimandato ad un futuro non meno inaccessibile»<sup>13</sup>.

È degno di nota constatare come Hans Kelsen, nelle poche battute che dedica all'anarchismo, lo tratteggia come una prospettiva di approccio al fenomeno giuridico specularmente contraria alla sua *reine Rechtslehre*, ovvero alla massima costruzione del positivismo giuridico; nel far ciò, per un verso, riconosce che la critica anarchica al diritto è, di fatto, anche una critica al positivismo giuridico; per altro, non riuscendo a concepire una costruzione giuridica fondata sull'inscindibile nesso diritto-potere, relega l'anarchismo nel variegato mondo delle utopie, poiché «respinge emotivamente il diritto come ordinamento coercitivo, lo disapprova e desidera una comunità libera dalla coercizione, cioè non fondata su un ordinamento coercitivo»<sup>14</sup>.

Sicché, a ben vedere, per il teorico del diritto praghese l'anarchismo *respinge il diritto come ordinamento coercitivo*, ma non rifiuta il diritto in quanto tale; l'organizzazione giuridica della società non appare estranea alla prospettiva anarchica. Ciò che risulta invece avulso da tale prospettiva è il fondamento dell'organizzazione giuridica sulla coercizione, quindi sul potere. Ma tale costruzione giuridica è impensabile nella logica del positivismo; chi rifiuta l'equazione diritto-potere, rifiuta il diritto *tout court*.

### *L'opposizione anarchica al diritto come potere*

La riflessione anarchica sul fenomeno giuridico si sviluppa in opposizione al binomio diritto-potere così come la prassi dello Stato moderno e le teorie giuridiche a questo connesse lo hanno manifestato. Tale rifiuto si sostanzia nella necessità di distinguere nettamente il diritto dalla legge posta in essere dagli organi dello Stato. Per il pensiero anarchico non sussiste al-

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 432-433.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., p. 248, nota.

cuna equivalenza fra diritto e legge, equazione che caratterizza invece la prospettiva giuridica moderna.

Conseguentemente l'anarchismo contesta l'ipotesi che lo Stato sia l'unica fonte del diritto, denunciando nel contempo l'ente statale quale espressione del dominio, in quanto il ceto che si impossesserà degli organi statuali li piegherà ai propri esclusivi interessi. Difatti, se il diritto è una tecnica sociale per ottenere determinati comportamenti, questi ultimi non potranno che essere consoni agli interessi propri a colui o coloro che pongono in essere la regolamentazione giuridica. Il perseguimento di tali interessi è subordinato alla minaccia di una sanzione, la quale potrà essere realmente erogata solo se il comando giuridico è garantito dall'uso di un'adeguata forza coercitiva.

Una prospettiva giuridica anarchica, viceversa, non potrà considerare il diritto *necessariamente* connaturato né all'esercizio della forza, né all'atto di volontà di un'autorità competente (in quanto dotata di forza). Infatti, l'anarchismo considererà la forza solamente un *accidente* del diritto e non la sua *essenza*. Le fonti di produzione del diritto si collocano non negli organi dello Stato, ma direttamente nel contesto sociale da regolamentare; quindi non al di fuori (o sopra) lo stesso. Il diritto è regola di produzione sociale e non statale. In questo modo l'anarchismo si propone come strenuo avversario di ogni manifestazione giuridica che ponga il proprio fulcro sulla unicità della fonte (rappresentabile nella statualità del diritto), vuoi che ritenga il diritto scevro da ogni valutazione, ovvero che lo recepisca soltanto attraverso una disamina formalistica. In definitiva l'anarchismo si oppone alla prospettiva giuridica e politica moderna e ricerca la legittimità del fenomeno, e con questa la sua efficacia, lungo percorsi non informati esclusivamente dalla forza e dal suo monopolio statale.

In una prospettiva anarchica, la valutazione del diritto avverrà con riguardo al suo contenuto e non all'autorità che lo ha posto in essere; la non-avalutatività distacca anche metodologicamente una prospettiva anarchica del diritto da quella moderna. Il diritto è pertanto un prodotto sociale, in quanto sorge e vive nel contesto sociale che è chiamato a regolamentare.

L'anarchismo sviluppa, in definitiva, un duplice e correlato rifiuto sia del metodo proprio al positivismo giuridico sia delle teorie da questo proposte.

### *Per un diritto sociale anarchico*

La fonte dell'equivoco per il quale la società anarchica sarebbe una società senza diritto, non va, dunque, ricercata all'interno dell'anarchismo,

bensì nella concezione politica e giuridica moderna, che non può presupporre una visione del diritto diversa da quella da essa incarnata.

Abbiamo osservato come tale rappresentazione del diritto tenda a fagocitare in sé ogni forma di regolamentazione giuridica (*dagli Stati Uniti all'antica Babilonia*) e a ritenere che itinerari difformi dai suoi metodi e dalle sue teorizzazioni non conducano affatto verso una diversa definizione del fenomeno giuridico, ma, al contrario, approdino a lidi non qualificabili come giuridici, dal predominio della morale sul diritto, della religione sullo Stato, financo all'*anarchia* o al *caos* proprio ad una società *senza* diritto.

Per l'anarchismo, viceversa, la regolamentazione giuridica, necessaria in quanto connaturata alla struttura sociale, non deve sempre e comunque svilupparsi a partire dalla macchina politica statale (e intorno ad essa), ma può anche (e nella prospettiva anarchica *deve*) assumere forme di regolamentazione autonome, frutto di processi decisionali non strutturati gerarchicamente, tanto da allontanarla da tecniche di controllo sociale finalizzate al dominio politico ed economico.

Per giungere a tale risultato vanno pertanto elaborate diverse forme di organizzazione politica, forme distanti per presupposti ed esiti da quelle riscontrabili nella prospettiva moderna. Alla centralizzazione delle fonti si oppone la parcellizzazione delle stesse, il loro collocarsi non tanto in molteplici centri di potere, che riprodurrebbero a livello locale quei rapporti dispotici che l'ente statale centralizzato storicamente tende a monopolizzare, quanto in comunità autonome, ove il rapporto sia di natura prettamente *politica*, ovvero avvenga fra consociati egualmente liberi e partecipi della vita collettiva. Regolarità e autonomia sono di fatto i momenti da cui scaturisce il diritto operante nella società. Fonti di diritto, per così dire, delocalizzate presso gli ambiti in cui si svolgono i reali rapporti da regolamentare, e ove il diritto ritrovi nei partecipanti a tali rapporti il proprio 'creatore'; sicché all'eteronomia di un comando predefinito e promanante dal centro del potere, si oppone l'autonomia della regolamentazione scaturente dal rapporto stesso<sup>15</sup>.

Non un diritto preposto al fatto, che, dominandolo esternamente per mezzo della coazione, lo riporta forzosamente all'interno della regola pre-stabilita, ma un diritto il quale, sorgendo dal fatto concreto e attraverso il concorso dei protagonisti dello stesso, possa ritrovare nei rapporti sociali, non in forze esterne, la propria fonte e la propria legittimità.

<sup>15</sup> Ci troviamo all'interno di una prospettiva *federalista*, che riverbera i suoi effetti anche in ambito giuridico; cfr., a titolo esemplificativo, i saggi di Camillo Berneri *Per le autonomie locali* (1929), *Il problema delle autonomie locali* (1932) e *Discussione sul federalismo e l'autonomia* (1935), raccolti in C. Berneri, *Il federalismo libertario*, La Fiaccola, Catania 1992.

Al di là d'ogni possibile contenuto, qualsiasi forma di regolamentazione giuridica eteronoma, di cui il diritto statale (la legge) è concreta e massima esemplificazione, risulta per un verso frutto e, per altro, foriera di rapporti dispotici, ove il destinatario del comando, in quanto totalmente escluso da ogni processo decisionale, viene rappresentato quale strumento inanimato nelle mani dell'autorità competente; egli, infatti, è il *soggetto* normativo verso il quale l'*autorità* normativa irradia il suo imperio.

In tale contesto, contrassegnato dalle regole generali ed astratte, i soggetti normativi vengono *trattati* in modo astratto dalla realtà concreta in cui operano, sono cioè trasformati in anonimi soggetti artificiali omologati dal loro essere, in astratto, *eguali*. Si tratta, per così dire, di una eguaglianza di natura geometrica, del tutto diversa dall'uguaglianza propugnata dall'anarchismo: conseguenza, la prima, della necessità logica di applicare regole generali (pertanto eguali per tutta una classe) a soggetti che, a prescindere da ogni constatazione realistica, devono essere rappresentati con eguali caratteristiche.

Da un lato, l'anarchismo rifiuta quindi ogni produzione regolamentativa eteronoma a tutto vantaggio di forme d'espressione di autonomia e, dall'altro, denuncia con puntualità la finzione che sta alla base dell'intera costruzione giuridica moderna, contrapponendo all'eguaglianza formale – che diviene, a suo dire, fonte di reale discriminazione – la ricerca, per tramite della rivoluzione sociale, di una uguaglianza sostanziale, frutto non tanto di un'astratta statuizione, quanto della fine di ogni discriminazione economica e politica.

All'interno di questo quadro, l'anarchismo si pone come critica radicale della concezione volontaristica, nel momento in cui afferma che il diritto non può, correttamente, essere rappresentato quale risultante di un atto di volontà posto in essere dall'autorità competente. L'esperienza giuridica, viceversa, si struttura come ricerca della regola atta ad offrire un giudizio giuridico su un rapporto.

L'anarchismo fonda la regola giuridica dei rapporti sociali all'interno di quegli stessi rapporti che necessitano di regolamentazione; per l'anarchismo, i fautori dell'esperienza giuridica non appaiono, come nella prospettiva moderna, *i legislatori*, che, in quanto incarnazioni del potere sovrano, regolamentano loro sponte i rapporti sociali dominandoli dall'esterno, ma i reali protagonisti degli stessi, che proprio nei rapporti ricercano la regola giuridica, non in manifestazioni di volontà sorrette da poteri irresistibili.

La prospettiva è totalmente rovesciata; qui il diritto sorge dai rapporti concreti e non discende dal potere sovrano, dall'autorità normativa verso i soggetti normativi, ma sono gli stessi soggetti normativi a partecipare in prima persona all'opera di produzione giuridica, che si sostanzia nel co-



stante moto di ordinamento giuridico delle relazioni; relazioni che ritrovano in tal modo regolamentazione autonoma e non eteronoma.

Risulta, a ben vedere, anche modificato il significato della locuzione «ordinamento giuridico»: se nella prospettiva giuridica e politica moderna appare quale insieme di regole preposte agli accadimenti da un'autorità competente e atte a dominare la realtà attraverso la loro meccanica applicazione, nella prospettiva anarchica, al contrario, l'ordinamento giuridico si sostanzia in un progressivo e inesauribile processo di instaurazione di un ordine giuridico che, per un verso, è sempre da ricercare e, per altro verso, quando individuato appare sempre e comunque rivedibile. Ci troviamo, quindi, di fronte alla proposizione di un *diritto fluido*<sup>16</sup>.

In definitiva, lungi dal proporre una società *liberata* dal diritto, l'anarchismo propugna la ricerca e l'instaurazione di forme di regolamentazione giuridica totalmente *altre* da quelle proposte dalla prospettiva giuridica e politica moderna.

### *Conclusioni*

Ricapitolando, una prospettiva giuridica anarchica andrà costituendosi intorno a tre punti fra loro intimamente correlati: *regolarità, autonomia, libero accordo*.

La *regolarità* richiama la prassi sociale; quindi, quell'insieme di comportamenti regolari che vengono determinati non dall'imposizione statale, ma dagli interessi e dai valori presenti in un dato contesto sociale.

L'*autonomia* si ricollega alla capacità di riconoscere ed istituire in regole giuridiche la regolarità sociale, nonché quello *stare decisis* imprescindibile ad ogni forma di regolamentazione.

Il *libero accordo* non è il frutto dell'incontro di due volontà arbitrarie (da cui il diritto come modalità di convivenza degli arbitri), ma, per essere legittimato come fondamento di un rapporto giuridico, deve ricondursi ai valori della libertà e dell'uguaglianza.

Da un punto di vista metodologico, una prospettiva giuridica anarchica non potrà che essere *valutativa*; riconoscerà come giuridica una proposizione non per la sola *fonte* da cui promana, ma in considerazione del suo *contenuto di libertà ed uguaglianza*.

In questo senso, a un *diritto statale (legge)* si oppone un diritto di formazione sociale, a una fonte legislativa accentrata un insieme – diffuso – di

<sup>16</sup> Cfr. A. Bertolo, *La gramigna sovversiva*, "Interrogations. Rivista internazionale di ricerche anarchiche", III, 17-18, 1979, pp. 28-29.

fonti operanti nella società: in quanto la fonte regolamentativa è espressione di quegli stessi rapporti che necessitano regolamentazione.

Si palesa pertanto un'esperienza giuridica che non riconosce un unico centro di produzione, ma che anzi ritiene che la formazione della regola giuridica avvenga diffusamente nel contesto sociale quando lo stesso esiga momenti di regolamentazione istituzionalizzata.

Sono autonomi i soggetti che regolamentano giuridicamente i propri rapporti tramite il libero accordo; è parimenti autonomo l'intero complesso sociale in cui tali rapporti si situano, poiché è da questo che promanano valori e interessi, che ritroveranno istituzionalizzazione nell'accordo, dando vita ad un *diritto sociale*.

Il contenuto valoriale e gli interessi sono gli indicatori rispetto ai quali la risultante del libero accordo va valutata. Nello specifico di una prospettiva giuridica anarchica, gli stessi *luoghi comuni* devono ritrovare valutazione avuto riguardo alla libertà e all'uguaglianza.

La risultante del libero accordo, per quanto sempre rivedibile (da qui l'idea di un diritto *fluidò*), nel momento in cui è istituzionalizzata impone lo stare alla decisione.

Concludendo, si può riconoscere come il diritto anarchico non sia il frutto di un atto di potenza, ma, al contrario, di un costante esperire dialettico fra i membri della comunità. In tal senso si può affermare che una prospettiva giuridica anarchica, in quanto non caratterizzata da sistemi normativi meta-positivi, ma tendente, all'incontrario, alla ricerca del diritto positivo nei fatti sociali da regolamentare non possa, al di là del richiamo agli imprescindibili valori della libertà e dell'uguaglianza, ricollegarsi a tendenze giusnaturalistiche, men che meno al quel giusnaturalismo *moderno* che ha determinato il sorgere della compagine statale, contro la quale l'anarchismo si erge.



Maria Quartiroli



Pietro Nerini



## ***Post-anarchismo in discussione***

Franco Melandri e Salvo Vaccaro

*Da un po' di anni a questa parte, negli ambienti culturali e politici più attenti ai movimenti e alle idee anarchico-libertarie dell'area anglosassone e francese, si è cominciato a discutere di «post-anarchismo», cioè di un insieme di analisi e di proposte teorico-politiche che, muovendo dall'evidenziazione delle insufficienze e delle criticità via via emerse nelle teorie e nelle pratiche del movimento anarchico, cerca di ripensarne tanto la logica profonda, quanto le proposte e le modalità politiche e pratiche. A fornire il supporto concettuale e l'ossatura teorica di questo ripensamento sono soprattutto le elaborazioni che il pensiero post-strutturalista francese – imperniato sulle opere di Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jacques Lacan – ha rivolto ai concetti, e alle pratiche ad essi correlate, di razionalità, di soggetto, di potere. Quel che il post-anarchismo si propone, insomma, è un compito complesso, perché deve cercare di tenere insieme una tradizione teorico-politica ormai bicentenaria ed elaborazioni radicalmente critiche verso le categorie con cui la modernità, e l'anarchismo con essa, si è pensata e realizzata. Del tema, infatti, si è spesso occupata la rivista “Libertaria”, la cui redazione continua a seguire e sollecitare le riflessioni sulla questione anche ora che la rivista si è trasformata in un annuario, edito da Mimesis. A questo lavoro di “Libertaria” hanno fatto da pendant soprattutto le edizioni Eleuthera di Milano, che hanno via via pubblicato Anarchismo e post-strutturalismo di Todd May (1998) – traduzione italiana di The political Philosophy of Poststructuralist Anarchism, uno dei testi seminali del post-anarchismo – e due importanti antologie, Pensare altrimenti (2011) e Agire altrimenti (2014), ambedue curate da Salvo Vaccaro.*

*Del post-anarchismo e delle questioni che esso fa emergere, Vaccaro – collaboratore di varie testate anarchiche e autore o curatore anche di vari volumi su e di Nietzsche, Foucault, Deleuze, Adorno, Chomsky – discute nelle pagine seguenti con Franco Melandri, anch'egli collaboratore di lunga data di varie pubblicazioni anarchiche e libertarie e già redattore della rivista culturale “Una città”.*

**Franco Melandri** – Per cercare di comprendere il senso e l'eventuale novità del cosiddetto post-anarchismo, credo sia innanzitutto necessario chiarire perché gli apporti della *French Theory* dovrebbero essere importanti per l'anarchismo in quanto tale e dove essi si distacchino in modo più significativo dalle concezioni anarchiche 'classiche'...

**Salvo Vaccaro** – La risposta alla tua domanda credo stia proprio nel motivo per cui ho curato *Pensare altrimenti e Agire altrimenti*. Questa operazione, infatti, nasce dall'intenzione di un anarchico di saggiare quanto gli apporti di pensatori quali Foucault o Deleuze – che sicuramente danno chiavi importanti per interpretare e comprendere i tempi presenti e hanno segnato il pensiero contemporaneo – possano essere integrati, 'digeriti', sotto un segno di intelligibilità anarchico. È sicuramente un'impresa eminentemente filosofica, ma risponde anche al fatto incontrovertibile che chi, come me, ha pensato di essere anarchico – o chi, al contrario, ha rifiutato l'anarchismo –, l'ha fatto a partire da un'idea forte del mondo, perché è indubbio che non sia possibile e non sia pensabile che vi sia alcuna azione sociale che non faccia perno, consapevolmente o meno, su una visione del mondo, quindi su una filosofia. Da questa necessità non può prescindere nemmeno l'anarchismo, perché è impossibile che una proposta anarchica per il XXI secolo (esattamente come una proposta anarchica per il XX o per il XIX secolo) possa essere pensata e sperimentata – in questo gioco costante di rimbalzo all'infinito tra chi pensa, chi pratica, chi riflette sulle pratiche, chi eccede il pensiero e pratica cose diverse e viceversa – senza una visione del mondo e del nostro stare nel mondo. Il nocciolo della questione è il fatto che a definire l'anarchismo è sicuramente la ricerca del massimo di libertà e insieme del massimo di uguaglianza; quindi esso si pone nella massima distanza dal liberalismo, perché in questo se si è troppo liberi non si è affatto uguali, ma si pone anche nella massima distanza dal comunismo, perché se siamo tutti uguali non siamo liberi; in questo modo, si definisce come una terza impostazione teorico-politica che certamente, come il liberalismo e il comunismo, nasce dall'Illuminismo, ma che è anche radicalmente eccedente l'Illuminismo stesso, perché si alimenta pure di pensieri di origine stoica, libertina, non-conformista, eccetera.

Il nesso fra questo percorso e quel che attraversa il nostro tempo, tuttavia, non è più percepibile nel bagaglio del movimento anarchico storico, non è emerso dai suoi presupposti concettuali, e proprio questo rende ancor più necessario farlo emergere. Dalla mia prospettiva, come ho detto, i pensieri che meglio colgono lo stare al mondo nel XXI secolo sono appunto quelli elaborati dai pensatori francesi cosiddetti post-strutturalisti. Sono essi che, oltre a tanti altri meriti specifici, hanno condensato un insieme di teo-

resi che giudico essere il punto migliore da cui muovere proprio per cercare di elaborare oggi le proposizioni anarchiche di libertà e giustizia sociale. Questo non vuole dire ovviamente che non vi possano essere pure altre prospettive ugualmente interessanti; tuttavia ritengo evidente come, soprattutto sul piano teorico, l'anarchismo arrivato fino a noi si porti dietro una serie di sclerosi irriflesse. Sclerosi che, oltretutto, non sono state risolte nemmeno nella pratica, perché alla prova dei fatti e a parte il periodo 1936-37 in Spagna, durante la Guerra civile, l'anarchismo fino a oggi non è riuscito ad attuare una propria visibilità politica concreta. Ci sarà un motivo? Certo si può rispondere che, nelle grandi lotte sociali come in qualsiasi scontro, si può essere sconfitti, o che gli altri, in un dato contesto, sono stati più bravi, ma questo non toglie che trovi ineludibile interrogarmi, da anarchico, sulle insufficienze interne dell'anarchismo, senza colpevolizzazioni, ma anche senza trarre facili consolazioni dalla considerazione che, comunque, anche gli altri hanno sbagliato.

**F. M.** – Todd May, nel suo saggio contenuto in *Pensare altrimenti*, sottolinea positivamente che l'anarchismo è un umanesimo, cosa sicuramente vera, ma non mi sembra che colga fino in fondo il fatto che proprio questo umanesimo confligge con tutta la filosofia post-strutturalista. Questa, infatti, dimostra come tutto quel che chiamiamo 'umano' altro non sia che una costruzione socio-storica, per cui anche la razionalità e quanto da essa deriva – quindi la convinzione che i processi storici, sociali, culturali, siano in qualche modo governabili e guidabili dalla razionalità stessa – tradiscono un senso di fondo e una concezione costruttivista e quindi autoritaria, almeno potenzialmente. Inoltre, non c'è dubbio che l'intera concezione anarchica si regga su una meta-narrazione, quella che legge la storia e la società come tensione e luogo per cui si dovrebbe, o potrebbe, andare da una società segnata dal dominio alla società anarchica, che finalmente aprirebbe «le magnifiche sorti, e progressive», mentre, al contrario, Deleuze, Derrida, Lacan, destrutturano ogni meta-narrazione...

**S. V.** – La questione, in effetti, è centrale e, per provare a dirimerla, innanzitutto occorre distinguere fra «narrazione», «meta-narrazione» e «co-narrazione». La meta-narrazione è una prospettiva che, lo dice la parola stessa, si pone come superiore a ogni singola narrazione e attribuisce a quest'ultima un attestato di autenticità o un regime di verità. Almeno da *La condizione post-moderna* di Jean-François Lyotard, 'manifesto' del post-moderno, la possibilità stessa di una meta-narrazione, e con essa la modernità, è però finita. Oggi non c'è più nessuno in grado di darci una narrazione 'vera', cioè uno sguardo panoramico, di fatto disincarnato e onnicomprensivo. Deleuze e Derrida, infatti, dimostrano coi loro studi che ogni

meta-narrazione, a partire da quella della razionalità così come è emersa con e dall'Illuminismo, altro non è, al di là delle sue pretese universalistiche, che una narrazione tra le altre, sicché il solo parlare di narrazione, al singolare, è un abuso linguistico, visto che esistono esclusivamente le narrazioni, al plurale. Queste, però, non solo si danno sempre al singolare, ma anche, come verificiamo pure empiricamente, si scambiano fra loro. Se questo è vero, ne consegue un interrogativo: queste narrazioni plurali e scambievoli possono pure esistere come co-narrazioni, cioè come narrazioni che si dispiegano intrecciandosi, senza però istituirsi e fossilizzarsi su scala verticale? Secondo me sì, perché le co-narrazioni non infrangono l'irriducibile varietà delle narrazioni, non ricadono nella trappola di ridurre la pluralità delle narrazioni in un gioco di verità, ossia in un dispositivo che le mette su una scala di priorità per cui c'è una verità che era vera ieri, una che è vera oggi e una che magari sarà vera fra un secolo.

In quest'ottica, per esempio, il fatto che l'anarchismo possa narrare se stesso ma anche modificarsi, integrando altre narrazioni, per me non è un problema, nemmeno un problema di identità, anche perché l'anarchismo dovrebbe avere una diffidenza 'genetica' nei confronti di un concetto forte di identità di sé, quindi anche verso i modi con cui esso si è storicamente dato.

Il pensiero anarchico valorizza al massimo la libertà e l'eguaglianza, ma non possiamo negare che una certa concezione della libertà e dell'eguaglianza, dai Lumi in poi, abbia dato luogo a catastrofi e ad effetti deleteri inenarrabili. Dalla Germania dei Lumi, infatti, è derivato il nazismo, dall'Illuminismo inglese è certamente derivata la democrazia americana, ma è stato proprio quel liberalismo che ha attuato il genocidio dei pellerossa o l'imperialismo coloniale. Insomma, come hanno sostenuto Adorno e Horkheimer, nell'Illuminismo e in quanto ne discende vive intrinseca una «dialettica del male», un male che ritorna, che non soltanto non è in alcun modo eliminabile, ma non è nemmeno arginabile una volta per tutte. Ora, a me sembra che, da Adorno ai teorici del post-strutturalismo, l'aver sottolineato l'aspetto del negativo, cioè la critica, senza tuttavia offrire, in positivo, una teoria del mondo rivoluzionato sia di per sé già una garanzia contro questa dialettica intrinseca. Infatti, se il positivo, sinteticamente e brutalmente detto, conduce anche al genocidio, all'annichilimento, alla *shoah*, non resta che rimanere ancorati al piano del negativo, un piano nel quale l'anarchismo dovrebbe collocarsi agevolmente, fin dal suo etimo: critica dell'autorità, critica di ogni principio totalizzante, il che vuol dire che non possiamo costruire nessuna meta-narrazione, nessuna filosofia normativa.

Peraltro, non bisogna correre il rischio di trasformare l'anarchismo *soltanto* in una filosofia, esso è *anche* una filosofia, ma soprattutto movimento



di esseri umani, che agiscono seguendo le loro aspirazioni, senza necessariamente rendersi conto di quale sia l'orizzonte meta-storico di questo loro agire. Tutto questo, se certo implica che non possiamo fare una teoria dell'anarchismo data una volta per tutte, d'altra parte non significa però che non possiamo attuare delle sperimentazioni teorico-pratiche di quelle che sono le nostre pratiche valorizzate.

**F. M.** – Sicuramente sono possibili, e si danno empiricamente, delle co-narrazioni, tuttavia, se io vivo una certa esperienza in un certo modo e tu la vivi in un altro modo, certo ce la possiamo raccontare vicendevolmente, ma ciò facendo succedono due cose: o prendiamo atto della differenza e tutto si ferma lì – quindi la differenza si dà come tale, è riconosciuta, ma permette al massimo un accordo empirico, il quale oltretutto, proprio perché del tutto evenemenziale, semplicemente accade e non permette neppure di essere detto come tale –; oppure ambedue riconosciamo che i nostri rispettivi modi di stare nel mondo possono integrarsi in una immagine, in una idea/modalità, ulteriore, che li comprende entrambi nella loro differenza e così, però, anche li supera. C'è poi da aggiungere che si devono fare i conti non con l'umanità che si vorrebbe, ma con quella che c'è e l'umanità che c'è, per fare un esempio banale, ha i Gandhi, ma ha anche i Bin Laden, e mentre i Gandhi sono disponibili a discutere con i Bin Laden, i Bin Laden non mi pare vogliano discutere con i Gandhi...

**S. V.** – In chiave anarchica, a tal proposito, rintracciamo una soluzione teorica e una soluzione politica. Dal punto di vista teorico, va sempre tenuto presente che l'anarchismo non è, o non dovrebbe essere, una teoria del mondo armonioso, mentre è un'opzione di organizzazione della società o, per meglio dire, un'organizzazione di legami societari in senso orizzontale, non gerarchico, non autoritario. Un'organizzazione che, oltretutto, concepisce la società non come un'unità, ma come una pluralità. Per cui, quando due o più differenze non sono conciliabili, le società si smembrano. Non occorre convivere tutti nella medesima società, perché, inversamente, è chiaro che devi trovare una formula per ridurre al silenzio, o per inglobare, la narrazione che non ti piace. Tutto questo, però, è essenzialmente un problema politico. Se, infatti, accetto l'idea che non vi possano essere che molte narrazioni, è solo dal punto di vista politico che si pone il problema di neutralizzare, magari cercando un modo diverso dal rapporto di forza brutale, chi ti vuole sterminare.

**F. M.** – In questo senso, certamente, la questione è essenzialmente politica ed è appunto in questo ambito che si muove la democrazia liberale. Con l'idea e la pratica della democrazia, questa almeno è l'auto-rappresen-

tazione liberal-democratica, hai infatti la possibilità di far convivere e confrontare anche narrazioni del mondo fra loro radicalmente conflittuali...

**S. V.** – È vero, la democrazia lascia vivere le differenze, però soltanto entro certi limiti e soprattutto organizzandole in senso autoritario attraverso il principio di maggioranza e attraverso la forma-Stato. Il problema, in realtà, è che, come appunto dimostrano anche i filosofi francesi, la democrazia liberale non ha risolto il problema teorico di definire i lineamenti di una società che non sia unitaria. Certamente la democrazia liberale accetta che la sua Unità sia fatta di parti, ma appunto in quanto parti dell'Unità, quindi parti che abbisognano di questa, non parti che potrebbero anche fare a meno di altro al di là di esse. La democrazia, cioè, continua ad avere al suo fondo un'idea monolitica della società e appunto dà a questa idea la forma della statualità, all'interno della quale il sistema di soluzione dei conflitti è il principio della maggioranza, cioè un sistema gerarchico e verticale, anche se è contingente, perché le maggioranze possono cambiare. In quanto anarchici, al contrario, dobbiamo trovare una soluzione, tanto teorica quanto politica, che non sia quella democratico-maggioritaria. Dal punto di vista teorico, occorre smontare l'idea di società in quanto Unità, perché è solo in questo modo che possono coesistere le differenze che non riescono a conciliarsi. Ecco perché a me non piace parlare di 'società', mentre preferisco parlare di legami che si allacciano e si slacciano secondo le differenti esperienze di vita che ciascuno fa tranquillamente nella quotidianità.

**F. M.** – Concordo con te che quella che chiamiamo società sia perlomeno una società di società, una questione divenuta ancora più chiara da quando, a partire almeno dalla prima metà del '900, sono emerse le società di massa, nelle quali, non a caso, per poter costruire un'unità si è finiti, e non si poteva non finire, nei totalitarismi. In questa condizione epocale, la questione della politica, come hai appena detto, si rivela sempre più centrale, ma proprio rispetto ad essa le teorizzazioni dei pensatori francesi hanno svolto un lavoro di tipo eminentemente distruttivo. Foucault e Derrida, infatti, hanno giustamente mostrato che la politica, almeno com'è stata finora, vive di logiche tecnico-autoritarie e, conseguentemente, di pratiche irregimentanti e repressive, ma non hanno delineato una possibile politica 'altra'. Questo vuoto, però, non rischia di ridare forza e valore o ad un'idea machiavelliana del concetto di politica, cioè alla politica intesa solo come luogo e modo di conquista e gestione del potere, che avrebbe valore e senso in sé e per sé, oppure all'idea rousseauiano-marxista che la dimensione politica sia solo una dimensione del tutto accessoria, di cui, in fondo, si potrebbe in qualche modo fare a meno?

**S. V.** – Innanzitutto chiariamo i termini della questione. Da una parte, c'è una critica ormai consolidata, cioè la critica alla politica come sfera che si è separata dai legami sociali. È la critica alla politica istituzionale fatta da Cornelius Castoriadis, il quale ha ben mostrato come la politica istituita nella forma-Stato prevarichi la stessa possibilità di stringere patti che ciascuno di noi in potenza ha in quanto differenza, poiché ognuno è unico al mondo. Dall'altra parte, oltre alla critica alla politica istituzionalizzata, è essenziale criticare anche la 'grammatica' della politica, e su questo i francesi danno contributi formidabili. Smontare la grammatica della politica, infatti, vuole dire smontare la politica come grammatica, quindi smontare quella matrice che ci dà le indicazioni su come comportarci innanzitutto come corpi, più e prima ancora che come istanze valoriali. È cioè quella grammatica che ci dice, in quanto logica e pratica consolidate, quello che possiamo fare, come lo possiamo fare, con chi e quando, ponendoci altresì un plusvalore di senso, ossia una ragione sufficiente. È questa la grammatica politica che, nell'era moderna, da Hobbes in qua, si è sforzata di giustificare chi pone queste regole e la loro vigenza, una logica che si è mantenuta anche col sorgere delle democrazie liberali. La democrazia liberale sostiene infatti che le regole del gioco sono neutrali, per cui non solo tutti potremmo giocare alla pari, ma non vi sarebbe nessun disegno preordinato e la società sarebbe «aperta», per dirla con Karl Popper. In tutte le società e culture, infatti, certamente esistono delle regole del gioco, ma solo nelle civiltà come la nostra il momento istituyente di tali regole si è sempre posto come staccato e superiore alla società stessa, il che, nelle società liberali e nella nostra grammatica politica, coincide, come già si è detto, col momento rappresentativo. Ugualmente rappresentativo e separato è il potere politico, cioè l'istanza che pone il chi, il come, il quando e il perché quelle regole del gioco vadano applicate. In questo senso, smontare la grammatica della politica e la politica come grammatica significa dimostrare come il potere non abbia legittimità, quindi significa andare contro Hobbes, perché da Hobbes in poi tutte le teorie politiche hanno mirato a giustificare l'inamovibilità del potere. Foucault, Derrida, e prima anche Étienne de la Boétie, hanno cercato di dimostrare come il potere sia un dispositivo che funziona a prescindere dalle istanze di legittimazione e giustificazione. Il potere, anzi, non ha necessità di nessuna giustificazione, se non come un orpello per illudere, per attirare, per integrare, per tenere buoni, cioè come tassello dell'ordine. Decostruire la grammatica, e quindi la semantica, della politica vuole inoltre dire riconsegnare a se stesse, al loro allacciarsi e slacciarsi in modo continuo e magmatico, le relazioni sociali, le quali, essendo appunto riconsegnate a se stesse, non devono perciò essere rese trasparenti per un'istanza ulteriore. In questa riconsegna a se stesse, quindi, c'è anche la ricon-

segna alla loro stessa consapevolezza, quindi all'auto-organizzazione, o autogoverno, dei singoli, che appunto allacciano e slacciano quelle relazioni che poi intessono la trama della società. È tutto questo che definisco *politica*, perché questo continuo allacciarsi e slacciarsi è un fatto profondamente, anche se non esclusivamente, pubblico, e lo è perché si manifesta in uno spazio *comune*, coinvolgente secondo le trame che vengono attivate o disattivate in base alle esigenze più o meno temporanee di quelle stesse singolarità. In ciò riscontro una proposta in sintonia con l'impostazione dell'anarchismo, al di là del fatto che quegli autori volessero o meno l'anarchia.

**F. M.** – Ma anche questa idea di tornare alle relazioni basilari fra le persone, al di là della politica e della sua grammatica, secondo me pone una serie di problemi. Il primo, più generale, è che al fondo mi pare ci sia la convinzione che esista un 'umano' al di là delle forme, delle grammatiche, quindi delle culture e degli universi simbolico-culturali, cosa che, invece, proprio le analisi critiche della *French Theory* dimostrano non essere possibile, perché il mostrare come ogni rapporto umano sia storicamente avvenuto attraverso delle grammatiche – che a loro volta sono storiche, mutevoli e contingenti – dice anche, allo stesso modo, che non sono possibili o pensabili rapporti umani se non, appunto, attraverso delle grammatiche. D'altra parte è proprio in virtù della grammatica che esiste un soggetto nei due sensi del termine, cioè in quello attivo di 'soggetto di' e in quello passivo di 'soggetto a' (il quale, anzi, proprio perché, è 'soggetto a', si rivela pure 'in condizione di' o 'soggetto di'). Certo rimane una grammatica e, in questo senso, un 'potere', cioè un aspetto performativo, ma è un potere che, come del resto sottolineava lo stesso Foucault, va verso l'*auctoritas* nel senso della sua radice lessicale, cioè di *augere*, far crescere...

**S. V.** – Certamente perché si possa narrare è necessario un linguaggio e quindi una grammatica, ma l'aspetto di cui parli tu, e verso cui guardavano i filosofi francesi di cui stiamo parlando, non è tanto performativo nel senso di autoritario, ma è, o potrebbe essere, la forma libertaria della necessità delle decisioni collettive. D'altra parte, fin da Bakunin, il concetto anarchico di libertà si accompagna a quello di responsabilità. Gli anarchici hanno sempre criticato l'idea liberale della libertà come *laissez faire*, perché per loro vale appunto la definizione di Bakunin: la mia libertà si completa nella libertà dell'altro e questa completezza, per non essere invasiva, deve giocarsi tutta su un piano di responsabilità, cioè nella capacità di rispondere alla libertà altrui, cosicché le libertà singole rimbalzano, per così dire, l'una con l'altra e l'una nell'altra. È chiaro che questo concetto di libertà come responsabilità implica un'auto-educazione dell'umanità, che è appunto uno degli obiettivi del pensare e della pratica anarchica, nel senso di una sottra-

zione dall'umano così come esso è, perché subisce l'istruzione di concetti, e soprattutto di pratiche quotidiane, in cui la libertà non è per nulla concepita come responsabilità etica.

Un altro elemento da tenere presente è che questo rimbalzare delle libertà l'una nell'altra, questo completarsi vicendevolmente, non può mai pretendere di essere fondativo, come invece pretende di essere un qualsiasi potere. Il gioco delle libertà, infatti, non può essere fondativo perché nessuno di noi fonda mai nulla, e ciò per la banale ragione che tutti noi arriviamo sempre a metà di qualcosa che è iniziato già da sempre. Occorre liberarsi del problema di dover fondare il principio, dobbiamo fare a meno dell'*arché*, per dirla col linguaggio filosofico, e dobbiamo sbarazzarcene proprio perché, comunque, non possiamo che essere sempre nel mezzo, quindi non possiamo che 'derivare da'. D'altra parte, proprio Deleuze, riferendosi a Foucault, sottolineava che *derivare* non significa *dipendere* e questo non è un gioco di parole, un *escamotage*, perché 'derivare da' vuole appunto dire, come accennavi tu, essere posti in una certa condizione di possibilità.

In fondo essere liberi vuole dire aver cura di sé, per evocare ancora il fantasma di Foucault, ed in questo senso penso che con un cinese, o un arabo o un indiano, ci si possa benissimo capire. Se non curo me stesso, la responsabilità non sarà mai un *habitus*, una pratica della libertà, al massimo la concepirò come valore, come un dover essere che si cala sulle cose, sulla vita, dall'esterno. In questo senso, per esempio, quando un filosofo certo lontano dall'anarchismo come Emmanuel Lévinas dice che l'etica è la filosofia prima, cioè che l'etica è fondante anche della stessa possibilità dell'ontologia, dice una cosa che riguarda direttamente l'anarchismo, perché pone esattamente la questione del plurale, della pluralità empirica della vita e dei suoi modi di darsi. È proprio questa pluralità che mostra pure come non esista un altro radicalmente separato, scisso, dagli altri, ossia che siamo sempre chiamati a un terreno comune, che in qualche modo determina anche chi lo vorrebbe rifiutare.

**F. M.** – Proprio questo, però, implica anche che non ci si possa tirare fuori dalle dinamiche politiche quotidiane, pena l'esserne travolti. E queste dinamiche sono fatte di tanti tipi di rapporto, non ultimi i rapporti di forza e/o quelli determinati dalle istituzioni...

**S. V.** – Meno degli altri gli anarchici devono praticare l'assenza dal mondo. Sicuramente possiamo teorizzare che l'anarchico si assenti dallo spettacolo della politica, possiamo dire che non deve entrare nei Consigli comunali o nel Parlamento, ma non possiamo teorizzare, e tantomeno praticare, l'anarchismo come assenza dal mondo. Gli anarchici non possono neanche praticare l'indifferenza tra le varie opzioni che hanno di fronte, perché è chiaro

che, come dicevano Malatesta o Berneri, è meglio vivere dove ci sono più ambiti di libertà. Questo non è un riconoscimento tale da porre uno scandalo teorico, perché è una semplice considerazione di buon senso riconoscere che io stia meglio dove c'è più libertà che non vivere dove c'è il *gulag*.

**F. M.** – Tu dici che la politica è una cosa e la rappresentazione della politica, la scena, è un'altra: ma la politica, in quanto conversazione, discussione e decisione pubblica su quanto riguarda tutti, in ogni caso non può fare a meno di spazi neutri...

**S. V.** – Innanzitutto chiariamo che «neutro» non è sinonimo di «comune», perché dire neutro rimanda all'idea che quello spazio sia terzo, cioè che esista indipendentemente da me, da te. Parlare invece di spazio comune implica che quello spazio non esista se non nel momento in cui ci sono dei conversanti che lo fanno esistere. Se così è, però, perché dobbiamo istituzionalizzare il nostro spazio comune di conversazione? Stiamo conversando? Abbiamo uno spazio istituito. Quando finiremo, questo spazio sparirà, punto e basta. I livelli di istituzionalizzazione devono dipendere dagli attori e dalle dinamiche in campo: quando queste dinamiche e questi attori esistono, esiste lo spazio comune e può durare un'ora, un mese, un anno, o indefinitamente, quando non ci sono, sparisce.

La situazione attuale, inoltre, è quella per cui, come intitola un suo libro Jean-Luc Nancy, l'essere è singolare e plurale. Questi due aggettivi vogliono denotare che a mettersi in comunicazione, a mettersi insieme, non soltanto sono sempre delle differenze, ma che esse non debbono risolversi in, o definirsi a partire da, un modello di identità umana, mentre non possono che essere differenze che si stagliano come tali e come tali vogliono rimanere, quindi non possono che essere plurali, quindi devono fluidificare e non rimanere bloccate in se stesse.

**F. M.** – Questa circolazione delle differenze, tuttavia, dovrà in qualche modo trovare un punto e un modo in cui, appunto, le differenze si intersechino sapendosi come tali e volendosi mantenere in quanto tali. In quest'ottica, però, uno dei rapporti più facilmente possibile, e purtroppo più frequente, è quello in cui la differenza radicale viene vista come *hostis*, con quel che ne consegue, cioè l'idea di Carl Schmitt che il rapporto fondamentale fra esseri umani sia quello amico/nemico...

**S. V.** – Credo che questa visione schmittiana debba essere cassata una volta per tutte, anche perché alle tesi di Schmitt si possono contrapporre almeno due obiezioni. Una è quella che, come è stato varie volte rilevato, in fin dei conti la diade amico/nemico non è una vera diade e non lo è perché proprio nel pensiero di Schmitt il nemico è prioritario, essendo il nemico a

determinare colui che può essere mio amico, che quindi è tale perché è nemico del mio nemico. Quindi, a differenza del bene/male e delle altre diadi che danno il segno emblematico dell'ambito morale, qui siamo in presenza di una falsa diade, perché l'amico non è dato di per sé, è sempre derivato, 'dipende da'.

La seconda considerazione muove dall'interpretazione che Derrida fa della categoria dell'ospitalità presso i Greci.

In questo senso, la prima questione da sottolineare è che la contrapposizione non è fra l'*hostis*, in quanto estraneo e quindi potenzialmente nemico, e l'*hospes*, in quanto straniero e quindi possibile ospite, ma fra l'*hostis* e l'*hospes*, che non a caso per i Greci coincidevano, e il loro comune contrario, cioè l'*inimicus*, il nemico. È una questione che si vede bene, dice Derrida, già nell'*Odissea*, quando Ulisse, andato nell'antro del ciclope Polifemo viene da questi catturato, ma riesce ad accecarlo e a sfuggirgli dicendogli, va sottolineato, «È Nessuno che ti ha accecato e ti sconfigge».

Ma perché gli dei fanno vincere Ulisse e fanno impazzire il ciclope? Perché chi scrive l'opera è impregnato dalla cultura dell'ospitalità ed è in quest'ottica che il ciclope, cioè il barbaro che ha un unico occhio ed è quindi un panottico in miniatura, si dimostra inospitale appunto nei confronti dell'*hostis* che, proprio in quanto tale, non ha nome, è tutti e nessuno.

Già queste due considerazioni mostrano come la fondatività concettuale della diade *hostis/hospes* sia tutt'altro che dimostrata e sia anzi decostruita, la qual cosa, a sua volta, mostra come il discorso del nemico in quanto elemento fondativo della politica sia una trappola della politica stessa, non certo il suo segno distintivo. Il segno distintivo della politica, al contrario, è il saper e voler coniugare rischio e responsabilità. Questa è la politica ed è proprio per questo che essa pone una sfida angosciante, esistenziale, tale appunto in quanto essa è uno dei luoghi principali dell'ospitalità. L'ospitalità, nel senso profondo dei Greci, non può che essere incondizionata, cioè scevra dalla diffidenza, la quale, anzi, è l'effetto reiterato della smentita dell'ospitalità incondizionata, cioè del rischio che io corro quando mi apro, quando mi espongo all'altro, perché è comunque indubbio che l'altro sia sempre un rischio. Per questo, quando parliamo di libertà, dovremmo pure aggiungere che libertà, oltretutto responsabilità, è anche rischio, perché nella libertà ci giochiamo la nostra esistenza.

Per questo la libertà è una sfida che è infinita, che non può essere risolta per sempre in una qualche forma di società – si chiami questa società democrazia o si chiami anche anarchia –, perché qualsiasi 'stato' di cose significa bloccare il divenire, ingessarlo, mentre l'anarchia è sempre in divenire, non sarà mai uno stato della società, ma saranno legami sociali che si allacciano e si dissolvono.

I pensatori della *French Theory*, smontando le giustificazioni del potere, mostrano altresì gli inghippi che si celano in una concezione dell'anti-potere che illuministicamente si muova, come è quella dell'anarchismo tradizionale, in un'ottica di fatto sostitutiva. Quel che i filosofi post-strutturalisti mostrano in modo chiarissimo all'anarchismo, insomma, è che suo compito non è costruire una società anarchica, nel senso di una società che sostituisca al potere un anti-potere uguale e contrario, ma di lavorare per creare una società libertaria. E dico libertaria anche per mettere in luce un ulteriore problema: ci dobbiamo sempre mettere un aggettivo, perché siamo sempre intrappolati nella forza linguistica. Parafrasando Nietzsche: «Dio è morto, ma resta sempre la grammatica». Noi, allora, vogliamo una società libertaria, dando a questo termine il senso di divenire, di magma, di non istituzionalizzazione degli spazi che si aprono, spazi che non sono sfere ma contingenze, che sono particolarità e non universalità.





## *L'anarchismo post-classico e i nuovi movimenti*

Pietro Adamo

La locuzione «anarchismo post-classico» è entrata nell'uso storiografico negli ultimi due/tre decenni. Non sembra aver sinora acquisito un ruolo di primo piano nella discussione sulla natura e i percorsi del pensiero libertario, ma certamente non si tratta di una mera etichetta cronologica. A mio parere non indica semplicemente l'epoca successiva al «classico» – il quale andrebbe, *grosso modo*, dalla Prima Internazionale alla Guerra di Spagna – ma costituisce un segnale di discontinuità teorica, intellettuale e culturale di enorme rilevanza. Tale segnale ci permette di cogliere e disegnare una serie di linee di sviluppo e di momenti di snodo e rottura che spiegano e illustrano le differenze di fondo tra l'esperienza anarchica compresa nel periodo classico e quella che si dipana dagli anni quaranta del secolo scorso giungendo, più o meno linearmente, sino all'oggi. In altri termini, la locuzione in questione propone un quadro del percorso della tradizione anarchica che mette l'enfasi sulle differenze marcate tra i due periodi: differenze che investono alcuni nodi teorici di base nella tradizione stessa (il tema rivoluzione, la questione del politico e/o dell'impolitico, il progetto della società libera, la visione classista della storia, e via dicendo) e le modalità di organizzazione, azione e presenza degli anarchici nella storia e nella società civile. Se si ritiene giustificato un approccio siffatto, le vicende degli ultimi lustri entro il movimento antiglobalizzazione – a partire dal fenomeno Black Bloc alla fine degli anni novanta sino al più recente Occupy Wall Street – potrebbero essere interpretate come una sorta di ritorno al «classico», organizzato intorno al recupero di opzioni insurrezionaliste-rivoluzionarie, movimentiste e «politiche». Nelle pagine che seguono esporrò invece una tesi differente: se da un lato buona parte della riflessione anarchica nel crogiolo dell'antiglobalizzazione muove lungo tali linee di recupero, dall'altro vi sono tendenze e correnti che illustrano grande continuità con l'anarchismo post-classico, entro una tattica che presenta nuovi elementi teorici e metodologici e qualche inedito tassello compositivo nel quadro di riferimento politico (e/o impolitico) dei nuovi movimenti.

1. Che nel momento dell'avvento della politica e della cultura di massa e del disfarsi del positivismo con tutte le sue certezze filosofiche intorno alla scienza, alla storia, al progresso, l'anarchismo stesse subendo una crisi epocale era evidente per molti. Sin dal primo dopoguerra le lamentazioni sugli errori tattici e strategici del movimento, sulla sua perdita di presa sulle masse operaie e contadine, sul suo isolamento rispetto alle altre forze di sinistra, sull'incapacità degli anarchici di fronteggiare le nuove sfide sociali e politiche, sul loro ritardo nelle questioni filosofiche e scientifiche, e, di converso, gli incitamenti a rinnovare, rinverdire, ripensare, sino agli estremi dell'ammodernamento e della revisione, sono la materia prima della pubblicistica libertaria. Molti colgono un decisivo mutamento di clima, un disastroso assottigliarsi dell'orizzonte delle possibilità, una significativa riduzione di presenza e influenza: Rudolf Rocker ed Errico Malatesta, Luigi Fabbri e Benjamin Tucker, Camillo Berneri ed Emile Armand, fino ad Armando Borghi, per citare i maggiori, cui si uniscono però una pletera di militanti, attivisti, pubblicisti, scrittori, artisti, e via dicendo, tutti uniti nel descrivere e lamentare una «crisi» strutturale nel pensiero e nell'azione degli anarchici. Certo, abbiamo anche molti che si esprimono altrimenti, che inneggiano alle lezioni dei maestri, insistono sul valore imperituro del messaggio e delle idee dei Bakunin e dei Kropotkin, reiterano la loro fede non solo nei valori del classico, ma anche nella sua morale, nella sua antropologia, nella sua filosofia politica, nella sua strategia di movimento. Nel 1934, di fronte a un Berneri che si interroga sul senso ultimo delle scelte e delle strategie anarchiche in un mondo segnato da nuove scienze e crisi della fisica classica, relativismo e psicanalisi, nichilismo e volontarismo, il suo interlocutore Max Sartin (al secolo Raffaele Schiavina), caparbiamente convinto delle salde verità ultime della tradizione e del tutto incapace di cogliere le novità epistemiche ma anche politico-culturali cui si riferisce Berneri, non trova di meglio che proclamare «Difendiamo l'800! Ne vale la pena»<sup>1</sup>.

Di fatto la Guerra di Spagna, pur costituendo un po' ovunque in Europa e nelle Americhe un vento di rinnovata speranza, si legge oggi sia come ulteriore disillusione che stimola un atteggiamento di distacco e di sfiducia, e quindi di allontanamento dall'anarchismo da parte di molti, sia come punto d'arrivo di uno stile di pensiero e di azione, di un immaginario complessivo legato a paradigmi che non sembrano più decifrare adeguatamente la realtà complessa dell'Occidente capitalista nel suo momento di passaggio a una politica e una cultura massificate. Pur se nei decenni successivi gli anarchici godranno ancora di una rinnovata presenza e influenza, in particolare intorno al '68 e nei recenti momenti caldi della lotta antiglobalizzazione, si

<sup>1</sup> M. S[artin], postilla a C. Berneri, *Il libero pensiero*, "Adunata dei Refrattari", 15 settembre 1934, p. 4.

tratterà comunque di fenomeni dalle modalità molto differenti da quelle teorizzate e praticate nel momento classico: ovvero, proprio del frutto di quelle mutazioni complessive di immaginario, di teoria politica, di interpretazione storica, che costituiscono i grandi punti di rottura tra classico e post-classico. D'altro canto, i costituenti stessi dell'esperienza post-classica, pur presentandosi precipuamente come confutazione del paradigma dominante della 'classicità' (rivoluzionario e insurrezionalista, classista e materialista, comunista e costruttivista), indicano anche una certa continuità con esperienze e tradizioni minoritarie nello stesso anarchismo di quel periodo. Penso a gradualisti, educazionisti, comunalisti, mutualisti e via dicendo (ovvero a quelle correnti che, in un modo o nell'altro, rifiutano di sottoscrivere sino in fondo la vulgata classista/rivoluzionaria), ma anche a coloro che, lavorando entro la logica dominante del classico, annodano la loro riflessione al tema della libera sperimentazione: a partire dagli intellettuali spagnoli anticomunisti che negli anni '80 dell'Ottocento inventano la locuzione «anarchismo senza aggettivi» (Ricardo Mella, Fernando Tarrida del Mármol), passando agli anarchici americani che si immaginano già oltre la rivoluzione (Josiah Warren, Lysander Spooner, Tucker), per finire con i fautori del comunismo libertario che scoprono le virtù del pluralismo e dell'anticostruttivismo in chiave antitotalitaria (Fabbri, Malatesta, Emma Goldman, Rocker in tarda età, i più giovani Diego Abad de Santillan, Berneri, Marcus Graham, fra i tanti). Molti giungono così a una visione 'aperta' della società post-rivoluzionaria, definita come la cornice di una complessiva libertà di sperimentare differenti soluzioni sociali, politiche, economiche, sessuali, e via dicendo, che prescinde da qualsiasi piano o scelta precostituita, se non quella appunto in favore di libertà e autonomia.

Dal punto di vista sociale e culturale, i mutamenti strutturali più importanti nell'esperienza anarchica nel secondo dopoguerra sembrano due. In primo luogo, una trasformazione geopolitica e linguistica. L'anarchismo classico si radica solidamente nell'Europa latina (Italia, Spagna, Francia), pur non mancando di rilevanti punti d'appoggio altrove (Germania e Russia, in minore Est Europa, Belgio, Inghilterra, e poi, come esito di esportazione europea, Stati Uniti, Argentina, Uruguay). I suoi capiscuola scrivono principalmente nelle lingue di quei tre Paesi (anche se, in alcuni casi evidenti, vantano altre origini linguistiche); come movimenti di massa, là trovano i loro successi più significativi e là sono maggiormente presenti. L'anarchismo post-classico pensa e scrive soprattutto in inglese. Con qualche eccezione individuale e un momento/luogo tipico (il '68 francese), i maggiori pensatori, le correnti, le tendenze, le riviste più influenti, sono stanziati negli Stati Uniti, e talvolta nelle isole britanniche. I fenomeni culturali più interessanti e fecondi nelle altre zone del mondo non di rado fanno rife-

rimento a tali esperienze (anche qui, con la parziale eccezione dei nostri cugini d'oltralpe).

Il secondo mutamento decisivo è dato dall'esito della stessa crisi dell'anarchismo prima ricordata. In un contesto culturale caratterizzato dalla massificazione del politico e delle modalità di comunicazione, nonché dal miglioramento complessivo delle condizioni di vita dei più, elemento che rende quasi obsoleta la posizione classista e rivoluzionaria avanzata dalla gran parte dei movimenti anarchici e social-comunisti, quel legame quasi organico che era andato stabilizzandosi nel periodo classico tra *intelligenza* e militanza va man mano dissolvendosi, scollando sempre più i pensatori dal movimento in senso stretto. Il fenomeno è complesso. Da un lato i differenti movimenti nazionali si spezzettano sin quasi a disgregarsi, diventando organizzazioni prive di riferimento nei grandi numeri, e quindi non più in grado di trasmettere idee, atteggiamenti, soluzioni a quelle masse teoricamente destinate a farsi protagoniste della storia e – soprattutto – di una qualche rivoluzione significativa. Dall'altro lato, la crisi del movimento come cinghia di trasmissione rende molto più autonomi gli intellettuali e i pensatori di maggior peso, che spesso si formano al di fuori delle reti di militanza, non le concepiscono più come punti di riferimento significativi, non si presentano come loro portavoce. Questo effetto di scollamento caratterizza in modo precipuo l'anarchismo post-classico: i suoi esponenti più rappresentativi o hanno come punto di riferimento comunità, gruppi e spazi molto ridotti o lavorano e pensano totalmente al di fuori della logica di movimento. Con alcuni esiti paradossali. I due più maturi esponenti italiani della logica post-classica nella sua complessa articolazione sono probabilmente Cesare Zaccaria e Nicola Chiaromonte. Il primo, uomo di movimento considerato un po' eccentrico dai compagni, a un certo punto abbandona la militanza per stanchezza politico-intellettuale (e un poderoso motivo privato). Nel movimento si diffonde così, per reazione, la notizia di un suo assolutamente mitologico (cioè inventato) passaggio al liberalismo. Il secondo è considerato anarchico solo negli Stati Uniti, dove si studia la sua associazione con la rivista "politics" di Dwight MacDonald e si legge la sua carriera in relazione a quella di quest'ultimo, mentre in Italia lo si considera in genere un liberal-conservatore, sulla scorta della sua direzione di "Tempo presente" e del suo viscerale anticomunismo. In Francia lo scollamento si fa evidente nel '68 e nei suoi strascichi, quando i maggiori rappresentanti della visione libertaria sembrano provenire sì da esperienze di movimento e di cultura di movimento, *ma non di quella anarchica*: vedi Raoul Vaneigem (situazionista), ma anche Claude Lefort, Cornelius Castoriadis e Miguel Abensour (figli di "Socialisme ou barbarie" e del suo eterodosso consiliarismo trotskysta). È probabile che la più brillante sintesi delle posizioni

post-classiche sia *T.A.Z.* di Hakim Bey (acronimo del capitolo più rilevante del testo, *The Temporary Autonomous Zone*), libro atipico e originale dovuto alla penna di un intellettuale che si muove tra sufi e controcultura e che guarda più a Timothy Leary o all'individualista italiano Enrico Arrigoni che a un qualche 'movimento'.

Questi fattori di mutamento nella formazione e negli orientamenti dei post-classici costituiscono il punto d'avvio di una riflessione che per alcuni versi giunge a rovesciare il paradigma classico dominante. Se si volesse riassumere: non sorprende che, nel momento in cui le masse operaie, contadine e sottoproletarie punto di riferimento di Bakunin, Kropotkin o Malatesta si trasformano nei piccoli gruppi di *bohemiéens*, poeti e artisti che affollano (per così dire...) i bar, i teatrini, le librerie, le aule universitarie e persino le sale delle associazioni anarchiche di New York e San Francisco negli anni Quaranta, ovvero dei luoghi in cui il paradigma post-classico prende forma, l'anarchismo abbandoni i progetti di rivoluzione epocale sulla base della sovversione violenta dell'esistente e passi a elaborare un'ideologia di resistenza non violenta, che si costituisce su tesi di autonomizzazione esistenziale e di secessione etica per piccoli gruppi, cui si demanda il compito di formare un immaginario e una controsocietà alternativa, luogo di vita degna di esser vissuta ma anche prefigurazione possibile di futuri spazi liberati. Di fatto, l'anarchismo che si pensa tra New York e San Francisco negli anni quaranta, intorno a riviste come "Retort", "Resistance", "The Ark", "politics", e che trova sponde di rilievo in alcuni membri delle redazioni dell'inglese "Freedom" e dell'italiana "Volontà", guarda alle correnti dominanti del classico in modo radicalmente critico. Rinuncia alla rivoluzione come evento di rottura della storia. La giudica in positivo per la sua capacità di sconvolgere gli assetti psicologici e l'immaginario sociale, ma la ritiene nel contempo dannosa per la libertà e foriera di esiti totalitari. Gli antepone una rivoluzione al/del quotidiano, che passa in primo luogo per la ristrutturazione dell'immaginario, ovvero per l'emancipazione individuale dal conformismo ideologico/culturale del tardo capitalismo; in secondo, per la capacità di formare legami e vincoli tra persone autonome dagli spazi del sociale e del politico disegnati dalla società massificata; in terzo, per una concettualizzazione 'porosa' del sistema capitalistico, ritenuto capace di cedere zone di libertà e di azione autonoma dove sia possibile costruire socialità alternative. In sostanza, un ripensamento del concetto di libera sperimentazione sganciato dalla rivoluzione come orizzonte di aspettativa e applicato alla sfera del quotidiano come modalità di interrelazione tra individuo e società. Da qui una riconsiderazione del soggetto rivoluzionario, prima caratterizzato per posizione sociale o funzione nell'assetto produttivo, ora per capacità e volontà di costruire spazi di autonomia: non più

(non solo) operai e contadini, ma artisti, intellettuali, professionisti, tecnici, eccetera, che nel corso degli anni sessanta diventeranno studenti, comunitari, *hippies*. Ma da qui anche una riconsiderazione impolitica della sfera del politico: l'orientamento verso una versione microsociale, esistenziale, culturalistica e comunitaria della resistenza/rivoluzione sottintende il totale rifiuto della dimensione della politica, pensata come truffa/trappola non solo nei suoi aspetti di costruzione dell'istituzione (in ciò in piena linea con la tradizione astensionista e antipolitica anarchica) ma anche nei suoi aspetti esistenziali, ovvero fondata su ineliminabile vocazione verticistica costruita sulla violenza e strutturazione burocratica dei rapporti tra gli individui, nonché punto di aggregazione di un immaginario immobilista. Una strategia che accetta l'ormai acclarata marginalizzazione socio-politica della tradizione, valorizzandone piuttosto l'istanza critica, decostruttrice, utopistica, muovendosi creativamente tra, diciamo, un Ernst Bloch e un Michel de Certeau.

Nel mezzo secolo e più che ci separa dai giovani newyorchesi e sanfrancescani che hanno ripensato in tal modo la tradizione, il pensiero anarchico di maggiore originalità si è spesso mosso lungo questa linea esistenzial-impolitica, con differenze di declinazione anche pesanti, strutturazioni più o meno contingenti, esiti a volte contrastanti. Tuttavia, due personaggi tanto diversi quanto (poniamo) Paul Goodman e Castoriadis trovano un significativo *trait d'union* nella logica profonda del post-classico: una logica gradualista-esistenzialista che punta a liberare l'immaginario (e quindi la pratica sociale) in una prospettiva libertaria e autonomista e che, al massimo, considera positiva la rivoluzione/insurrezione non per gli esiti che eventualmente raggiunge (e che i due, entrambi avversari feroci di ogni totalitarismo, paventano in identica misura) ma appunto per la sua capacità di minare conformismi e stili di pensiero tradizionali e (per ciò stesso) autoritari. A mio parere, tale logica è condivisa anche da una buona parte degli anarchici attivi nei nuovi movimenti, anche se le forme della contestazione, le modalità del nuovo *street fighting* e le motivazioni adottate dai protagonisti sembrano talvolta suggerire altrimenti.

2. I movimenti antiglobalizzazione vanno costruendosi nella seconda metà degli anni novanta in un coacervo di gruppi, organizzazioni e network vari, dagli orientamenti, dalle strutture e dalle ispirazioni alquanto disparate. Per tutti loro la Rete e i suoi strumenti, ovvero la capacità di trasmettere informazioni, la facoltà di coordinare presenza e azione, e anche il farsi comunità orizzontale e (quasi) non gerarchica, è mezzo non solo indispensabile ma identitario. Un mondo unito dalla critica del neoliberismo rampante, della inedita finanziarizzazione del mondo, dei processi di svuota-

mento della democrazia da parte di multinazionali, *corporations* e poteri forti vari. Un mondo che prende a radunarsi, a coordinarsi, a farsi insomma soggetto in grandi momenti di raccordo come i *global forum* e i vari controvertici che si sono succeduti a partire dal 2000 circa. I no-global cominciano però a farsi davvero vedere e sentire in occasione dei raduni dei loro avversari, con grandi contromanifestazioni: nel maggio del 1998 a Birmingham in occasione del G7, poi l'anno successivo a Colonia, L'Aja, Monaco. Alla fine di novembre, a Seattle, con un'audace strategia di guerriglia urbana il movimento impedisce il radunarsi del WTO. Da quel momento in avanti è un susseguirsi di incontri/scontri, con un sempre più marcato uso della violenza, soprattutto da parte dei tutori dell'ordine: a Praga nel settembre 2000, a Napoli nel marzo 2001, a Québec City il mese successivo, a Göteborg in giugno e infine a Genova, alla fine di luglio, dove l'appena insediato secondo governo Berlusconi sembra dare mano libera alle forze di polizia, con gli scontri per le strade che portano alla morte di Carlo Giuliani e gli eventi alla "Diaz". La crescita del movimento incontra poi l'11 settembre, evento che ridisegna, almeno per qualche anno, la mappa e la prospettiva dell'antagonismo no-global.

Gli scontri di Seattle, di Québec City, di Göteborg, e soprattutto quelli di Genova sbalzano in primo piano la discussione della cosiddetta violenza del movimento, che i media assecondano con gusto. Al centro della discussione, i Black Bloc, o meglio coloro che praticano la tattica di guerriglia urbana nota con quel termine. Gli stessi massacratori della "Diaz" sostengono di essere intervenuti per la presenza di Black Bloc nel cortile della scuola. Nello *street fighting* del 1999-2001 sono questi a farsi notare: in parte perché mettono in atto strategie di contenimento e di 'instradamento' strategico delle forze dell'ordine rispetto allo svolgersi delle manifestazioni stesse, in parte perché praticano una distruzione programmatica e simbolica degli oggetti che meglio rappresentano, a loro parere, la logica del potere e delle forze attuate da banche, *corporations*, multinazionali eccetera. È questo loro aspetto da *casseurs* che ne fa un fenomeno mediatico e che manda in sollucchero media, giornalisti e politici vari, dai giorni di Seattle a quelli, recentissimi, dell'inaugurazione dell'Expo a Milano, il 1° maggio 2015. Non intendo soffermarmi né sulla questione del rapporto tra Black Bloc e movimento no-global, né sul tema della violenza tra i nuovi movimenti nel loro complesso. Intendo invece concentrarmi sul posizionamento del 'Blocco nero' tra le file anarchiche e sulle implicazioni di tale posizionamento per la tradizione libertaria.

La maggioranza degli adepti rivendica apertamente l'appartenenza all'anarchismo. Uno dei primi documenti di rilievo prodotti dall'interno del Blocco nero, la *Letter of Mary Black*, esprime il principio con nettezza:

«Siamo quasi tutti anarchici, anche se la maggioranza degli anarchici non si coprirebbe il viso con una bandana nera e non spaccherebbe le vetrine dei McDonald's». Altrettanto fa un documento analogo, anch'esso anonimo e anch'esso pubblicato dopo Genova e la morte di Giuliani: «Prima di tutto, io sono anarchico, e ciò che segue è stato scritto perché occorre che molto della posizione anarchica sulle tattiche dello *street fighting* sia spiegato»<sup>2</sup>. Altri attivisti sono più prudenti ed ecumenici, nell'evidente sforzo di attrarre quanti più proseliti possibile. Tuttavia, le dichiarazioni di appartenenza restano spesso epidermiche, specialmente nell'area della comunicazione, con rivendicazioni che affermano con forza un'identità, senza poi discuterla o spiegarla. Non a caso comunicati, documenti, manifesti e letteratura varia provenienti dal Blocco hanno una pesante (e ovvia) enfasi sulle ragioni dell'attivismo, che per alcuni diventa di fatto un *criterio* stesso per la riflessione intellettuale e l'approfondimento teorico<sup>3</sup>.

Il Black Bloc come strategia di gestione delle manifestazioni pubbliche antagoniste si articola in due direzioni: da un lato la protezione dei manifestanti dalla violenza delle forze dell'ordine, decisamente in *escalation* dai tempi dei primi no-global, e il raggiungimento degli obiettivi che a volte tali cortei si pongono (la violazione delle zone rosse, tanto per dire); dall'altro la distruzione di quelle parti dell'arredo urbano che richiamano simbolicamente il potere dei grandi enti economici e finanziari. È evidente che tale strategia accetta e anzi valorizza l'uso della violenza, sia in chiave di confronto fisico con polizie e affini (si pensi all'impatto metaforico delle 'Tute bianche'), sia come strumento di rappresentazione simbolica di un antagonismo integrale. Ciò ha dato vita a un'ampia discussione, sia nel movimento no-global, sia tra gli stessi anarchici, che non hanno risparmiato critiche anche dure alla tattica Black Bloc, giudicata maldestra nell'adeguarsi alle differenti situazioni, sin troppo affascinata dall'uso della forza e incapace di sottrarsi, nella sua lotta al *brand* e nella sua ricerca di notorietà mediatica, agli stili e ai modi di vita di quello stesso capitalismo avanzato che si propone di combattere<sup>4</sup>.

Da entro il Blocco nero (o dai suoi immediati dintorni) si distinguono due poli, due estremi, entro cui si svolge la discussione. Nel primo le moti-

<sup>2</sup> *La lettera di Mary Black*, trad. it. parziale in "Libertaria", ottobre/dicembre 2001, p. 17; Anonymous, *Anarchist / Black Bloc Motivations*, 2001, dattiloscritto, p. 3, ora <http://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-anarchist-black-bloc-motivation>.

<sup>3</sup> L'israeliano Uri Gordon ha scritto un bel libro su questo passaggio, sottolineando il concetto nel sottotitolo: *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*, Pluto Press, London-Ann Harbor 2008.

<sup>4</sup> Su quest'ultimo tema cfr. S. Vaccaro, *Io che non ho visto Genova*, "Libertaria", ottobre-dicembre 2001, pp. 8-11.



vazioni anti-pacifiste e le giustificazioni della violenza sono colorati dal linguaggio quasi standard della sinistra europea: rivolta, rivoluzione, scontro di classe, classe operaia eccetera. Nel secondo prevalgono le motivazioni e le suggestioni del post-classico. Tra gli esponenti del primo gruppo troviamo alcuni tra i militanti più convinti, appartenenti a organizzazioni che nel corso degli anni hanno agito molto contro la globalizzazione, non di rado fedeli al verbo anarco-comunista d'antan, anche se resta saldo, un po' per tutti i Black Bloc, il riferimento alla prospettiva anarchica di lungo periodo, alla natura schiettamente sociale della rivoluzione a venire. I membri del Barricada Collective di Boston, per esempio, dichiarano di lavorare per «costruire la coscienza di classe», si pronunciano contro tutto ciò che causa «divisioni artificiali nella classe operaia», inneggiano alla «guerra di classe» e sostengono che «la questione della violenza rivoluzionaria deve essere posta da un punto di vista tattico e non ideologico». Altri anarco-comunisti americani hanno gran successo con lo slogan «non guerra ma guerra di classe»<sup>5</sup>. Alcuni affrontano in modo meno rozzo il tema della relazione tra Black Bloc e anarchismo. *Against the Corpse Machine: Defining A Post-Leftist Anarchist Critique of Violence*, firmato Ashen Ruins, polemizza con le organizzazioni no-global che insistono su pacifismo e non-violenza. Propone un rapido *excursus* sul nesso anarchismo-violenza, puntando sull'epoca d'oro degli attentati e lodando senza remore Caserio, Vaillant, Berkman, Most, Galleani, Malatesta, Durruti, Makhno eccetera. Conclude che i più influenti anarchici del periodo erano fautori della «insurrezione e della propaganda del fatto», anche se, ammette a malincuore, «la violenza non è mai stata incontrovertibile (*uncontroversial*)»<sup>6</sup>. L'attivista americano giramondo Peter Gelderloos firma un fortunato libello contro il pacifismo a oltranza, accusandolo di essere inerentemente patriarcale e razzista (nelle sue organizzazioni i maschi bianchi sono favoriti per posizione sociale, economica, culturale, e così via), ma anche «strategicamente e tatticamente» inferiore ad altre ipotesi di lotta. Occorre rivalutare una «concezione militante della rivoluzione», per cui, se lo scopo è «abbattere il sistema», «non ci può essere paragone alcuno tra incatenarsi pacificamente a un ponte o a una linea ferroviaria oppure farli saltare in aria»: la seconda opzione è sempre più vantaggiosa! Si pensi all'azione delle Brigate Rosse in Italia, spiega l'in-

<sup>5</sup> Cito dall'autopresentazione del collettivo nella rivista "Barricada. Revolutionary Leftist Publication of the Barricada Collective", 2, December 2000, p. 2; NEFAC (North Eastern Federation of Anarcho-Communists), *When War Starts the World Stops!*, in *The Black Bloc Papers*, a cura di D. Van Deusen e X. Massot, Breaking Glass Press, Shawnee Mission 2010, p. 268.

<sup>6</sup> A. Ruins, *Against the Corpse Machine: Defining A Post-Leftist Anarchist Critique of Violence*, 2002, pp. 9-11 (pdf scaricabile a <http://theanarchistlibrary.org/library/ashen-ruins-against-the-corpse-machine-defining-a-post-leftist-anarchist-critique-of-violence>).

formatissimo Gelderloos: pur se sconfitte, hanno obbligato lo Stato a contrastare il radicalismo della loro base con concessioni riformistiche come «maggiori spese pubbliche per scuola e sociale, il decentramento di alcune funzioni governative, l'entrata del partito comunista del governo, il controllo delle nascite e l'aborto»... Nonostante sottolinei costantemente la natura antiautoritaria, orizzontale e impolitica del radicale mutamento sociale che auspica, il nostro si muove in un orizzonte in cui la 'rivoluzione' è caratterizzata in modo tradizionale: non come sommovimento delle coscienze, ma come un modo per «espropriare il controllo diretto dell'economia, redistribuire la ricchezza e distruggere l'apparato repressivo dello Stato», dando «il controllo della società al popolo»<sup>7</sup>. Più originale il celebre *Insurrection qui vient*. Pubblicato nel 2007, si tratta di uno scoppiettante pamphlet filosofico che, a partire dalle riviste *Tiqqun* e *Actuel*, frulla insieme anarchismo e situazionismo, post-strutturalismo e neo-ecologismo, Badiou e Negri, Agamben e Deleuze, con un esito sempre in bilico tra paradosso e provocazione. La teoria della sollevazione generalizzata proposta nel testo si muove tra sabotaggio, occupazione, piromania e scontro diretto con le forze dell'ordine, guardando all'esempio del Black Bloc di Genova nel 2001<sup>8</sup>. Tra esaltazione della comune come cellula di riorganizzazione non solo sociale ma anche esistenziale e apologia vitalistica dell'insurrezione, emerge una caratterizzazione liberatoria della forza, con l'idea che il nuovo mondo debba nascere dentro, intorno e tramite l'esercizio di una violenza liberatrice che si contrapponga, con l'efficacia del suo uso *locale e limitato*, alla brutalità del mondo del capitalismo globalizzato. Il testo mette a fuoco il tema sia etico sia storico-politico enucleato dall'*ethos* Black Bloc: il rifiuto della non-violenza, l'elisione, in nome di un vitalismo che si muove tra l'estetizzante e il nichilistico, del problema etico della violenza, così come è stato posto dai principali esponenti del post-classico, i quali, ammaestrati dalla Guerra civile spagnola e dalla Seconda guerra mondiale, sono giunti alla conclusione che l'esercizio della forza è antitetico allo spontaneismo e alla libera sperimentazione che sono di fatto l'essenza dell'esperienza libertaria, riservandosi il solo diritto di resistenza passiva di fronte alle intrusioni dello Stato negli spazi autonomi. Non a caso, i testi della tendenza pro-violenza offrono, nella strategia nei riferimenti storico-politici, una predominanza assoluta dei momenti 'classici' o, caso mai ci si rifacesse a periodi più recenti, dei momenti 'rivoluzionari'. Non mi pare di ricordare, in questo genere di letteratura, rimandi significativi ai *sit-in*, alle marce, alle

<sup>7</sup> P. Gelderloos, *How Nonviolence Protects the State*, South End Press, Cambridge 2007, pp. 81, 96, 99, 101-102, 104.

<sup>8</sup> Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique éditions, Paris 2007, p. 117.

dimostrazioni, alle resistenze passive *et similia* che sono l'esito maturo della strategia post-classica tra anni cinquanta e settanta. La tesi più curiosa in proposito viene però da un post-classico, il già citato Uri Gordon, il quale, per sostenere la non-contraddizione tra anarchismo e violenza (nel senso limitato di *street fighting*), sostiene che le convinzioni pacifiste a oltranza sono maturate in contesti – gli anni sessanta, la lotta per i diritti civili, la controcultura – in cui l'anarchismo era assente, anzi «in ibernazione». Mettendo tra parentesi non solo la ricca cultura e pratica libertaria del periodo, ma il post-classico *tout court*<sup>9</sup>.

3. Ciò che contraddistingue la maggioranza dei libertari nei nuovi movimenti non è la contrapposizione con il Black Bloc, ma piuttosto un'interpretazione del suo ruolo e della sua funzione che ne accentua la dimensione simbolica e impolitica e ne critica una lettura in chiave rivoluzionaria o classista. È questo il senso in cui parte dei nuovi movimenti recupera gli orientamenti e le posizioni dei post-classici. Spesso criticato dai 'rivoluzionari', il collettivo CrimethInc è presente sin dalla seconda metà degli anni novanta, con eventi, raduni, convegni, due o tre libri di prepotente originalità, una rivista molto più *glossy* di quanto sia usuale nei circoli anarchici ("Rolling Thunder"). CrimethInc prende da controcultura e situazionismo, Bey e Vaneigem, fumetti e narrativa, mescola il tutto in un frullatore libertario un po' scettico e prepotentemente ironico (soprattutto auto-ironico), proponendo un anarchismo molto *lifestyle*. Entro tale frullatore le lotte e gli scontri di fine novanta-inizio Duemila hanno un ruolo rilevante. Il collettivo distingue tra azione di massa e azione autonoma; la prima è utile e conveniente per l'anarchismo, anche nella forme di lotta dei Black Bloc, perché propaga l'idea e rafforza l'identità; ma la seconda, fondata sull'idea «che gli individui possono organizzare la loro propria attività, senza bisogno di direzione o sovrastruttura», è «l'essenza dell'anarchismo»<sup>10</sup>. Troppo semplicistiche le formule della lotta di classe o delle cospirazioni capitalistiche, la «povertà dell'esistenza» è un fenomeno che tocca tutti indiscriminatamente: «Il nostro vero "nemico" sono le forze e i modelli sociali che operano tra di noi e sono queste forze che dobbiamo capire e contro le quali dobbiamo rivolgerci». Secondo CrimethInc

la nostra deve essere una rivoluzione immediata nelle nostre vite; [...] è cruciale che noi si cerchi il mutamento non in nome di qualche grande dottrina o causa,

<sup>9</sup> Cfr. U. Gordon, *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>10</sup> *Demonstrating Resistance. An Analysis of the Successes and Failures of Recent Militant Demonstrations*, "Rolling Thunder", 1, Summer 2005, p. 12.

ma per noi stessi, in modo di esser capaci di vivere vite più significative. Analogamente, dobbiamo per prima e fondamentale cosa mutare i contenuti delle nostre proprie vite in modo rivoluzionario, invece di dirigere i nostri sforzi verso mutamenti epocali del mondo che non vivremo abbastanza da vedere<sup>11</sup>.

«Smettete di pensare all'anarchismo come un altro "ordine del mondo", come un altro sistema sociale», concludono i membri del gruppo, «pensatelo invece come un orientamento individuale verso se stessi e gli altri, come un approccio personale alla vita». La prospettiva esistenziale e impolitica tipica dell'anarchismo post-classico viene qui riproposta con enfasi e sottigliezza. Si scontra apertamente non con la pratica dello *street fighting*, ma con le sue interpretazioni 'sostanziali', in chiave di prodromo o strumento di rivoluzione, come quelle proposte da Gelderloos. CrimethInc ha dato spazio a critiche a Chris Hedges (il socialista che ha definito «cancro di Occupy Wall Street» i Black Bloc), insistendo spesso sull'utilità delle tattiche di confronto diretto. Nel contempo ha definito il Blocco nero «una tradizione anarchica ormai venerabile, se non proprio traballante» (come un anziano...)<sup>12</sup>.

Le posizioni del gruppo sono abbastanza diffuse (magari non sempre in forma tanto provocatoria e situazionistica). Il più articolato e originale esponente della tendenza è David Graeber, diventato, dopo i successi di Occupy Wall Street, di cui è stato uno degli ispiratori, probabilmente il più noto pensatore anarchico in circolazione. È probabilmente anche, tra i *new anarchists* (il termine è suo), il più consapevolmente legato ai paradigmi post-classici. Nel 2012, in occasione della sopra citata accusa di Hedges, ha replicato che Black Bloc è una tattica, non un gruppo; che non si tratta solo di anarchici, né gli anarchici si riconoscono nel Blocco nero; che non sono ora seguaci del Comitato invisibile di *L'insurrection qui viens* così come all'epoca di Seattle non erano seguaci del primitivista John Zerzan; che la «diversità delle tattiche» – l'idea che durante le manifestazioni si possano e anzi si debbano impiegare più tattiche, a seconda dei casi – non è un modo per giustificare la violenza. Entrando nel vivo, Graeber sostiene che, mentre la cosiddetta violenza dei Black Bloc sembra più che altro un mito creato da forze dell'ordine e media, il problema reale sta nella solidarietà di coloro che protestano (per cui condanna i casi in cui i partecipanti ai cortei se la sono presa con le Tute nere) e nell'accettazione del principio della «diversità delle tattiche». Insiste soprattutto sui limiti reali della violenza usata dal

<sup>11</sup> *Alive in the Land of Dead*, <http://www.crimethinc.com/texts/atoz/alive.php>. Estratti anche in *Days of War Nights of Love*, Plagiarized © by CrimethInc Free Press, s.l. 2001, pp. 91, 118.

<sup>12</sup> *Resurrecting Anarchy as a Personal Approach to Life*, in *Days of War*, cit., pp. 34-35; *Blocs, Blacks and Otherwise*, <http://www.crimethinc.com/texts/atoz/blocs.php>.

Blocco nero, mai direttamente contro le persone e quasi mai contro la proprietà privata (se non per errore). Forse un po' a disagio con l'apologia diretta dei neri, la cui attività tende a leggere o in chiave difensiva o al servizio di tattiche di gruppo (sfondamento di cordoni eccetera), Graeber ripete più volte che

anarchici come me erano il *real core* del gruppo cui è venuta l'idea di occupare Zuccotti Park, lo slogan sul 99%, il processo dell'Assemblea generale, e siamo stati di fatto ancora noi che abbiamo deciso collettivamente di adottare una strategia di non-violenza gandhiana e di evitare ogni atto di danno alla proprietà<sup>13</sup>.

Pur senza dissociarsi, e in genere difendendo la tattica Black Bloc entro un'interpretazione che ne evidenzia gli aspetti contenitivi e di azione di gruppo, Graeber ha insistentemente letto la complessiva esperienza della manifestazione antiglobalizzazione entro il profilo del *guerilla theatre*, della festa metropolitana, come una «guerra per l'immaginazione», un «festival di resistenza» (tra i situazionisti e Hakim Bey), anche se molto spesso l'ha avvicinata anche allo zapatismo e alle sue tattiche<sup>14</sup>. Particolarmente attento agli aspetti simbolici del confronto nelle strade (memorabili le sue pagine sul «perché i poliziotti odiano i pupazzi», ampliate sino a una «fenomenologia dei mega-pupazzi»<sup>15</sup>), ha quindi letto le motivazioni del Blocco nero in chiave simbolico-comunitaria: «Per chi ha preso parte a queste azioni, l'elemento cruciale è il senso di autonomia creato dall'enfasi sulla solidarietà e la difesa reciproca»; «è precisamente questo che, agli occhi di molti, rende così liberatorie le tattiche dei Black Bloc: è un modo per creare un istante fuggitivo in cui l'autonomia è reale e immediata, un brandello di territorio affrancato in cui le leggi e il potere arbitrario dello Stato non valgono più, in cui siamo noi a tracciare le linee di forza», in cui «le uniche regole sono quelle generate collettivamente dal gruppo»<sup>16</sup>. Un'interpretazione estremamente positiva, ma lontana anni luce da quella dei Gelderloos, degli Ashen Ruins, o degli anarco-comunisti americani.

<sup>13</sup> D. Graeber, *Concerning the Violent Peace-Police*, 7 febbraio 2012, <https://nplusonemag.com/online-only/online-only/concerning-the-violent-peace-police/>.

<sup>14</sup> D. Graeber, *Introduzione e Rivoluzione al contrario*, in *La rivoluzione che viene*, Manni, San Cesario di Lecce 2012, pp. 12, 99.

<sup>15</sup> D. Graeber, *Azione diretta e anarchismo da Seattle in poi*, in Aa. Vv., *Affinità sovversive. I movimenti sociali americani nella guerra globale*, a cura di F. Barchesi, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 131-136; Id., *Fenomenologia dei mega-pupazzi*, in *Oltre il potere e la burocrazia*, Eléuthera, Milano 2013, pp. 63-127.

<sup>16</sup> D. Graeber, *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, Rizzoli, Milano 2012, pp. 276, 287.

L'enfasi sul ruolo dell'immaginazione indica la misura dell'adesione di Graeber alle categorie portanti del post-classico. La sua interpretazione complessiva dell'esperienza no-global le richiama con chiarezza:

L'obiettivo finale dell'azione diretta è la creazione di quella che a volte è chiamata una "civiltà ribelle". La sfida è sempre quella di trasformare la vita quotidiana. È quasi impossibile prevedere quali dimensioni avranno le strutture che essa produrrà o quali proporzioni avrà l'incremento di istituzioni alternative.

Il lessico ma soprattutto le pratiche dei movimenti incoraggiano la rivoluzione nel/del quotidiano e la creazione di spazi autonomi: «L'obiettivo è agire come se si fosse già liberi, per creare "zone autonome temporanee", piccoli spazi di libertà, e, quando possibile, tentare di renderli permanenti». Questa sembra essere la direzione che Graeber e altri hanno impresso a Occupy Wall Street, soprattutto nei suoi primi momenti: più la creazione di una TAZ che un organo di mediazione e compensazione. Se «si delegittima attivamente una data struttura sociale, ci troveremo nella condizione adatta, come effetto collaterale delle nostre azioni, per creare le forme di organizzazione sociale che andranno a beneficio della gente comune». Sullo sfondo, l'idea, centrale nel post-classico, della 'porosità' del mondo del capitale. Anche se il successo arridesse (per quanto possibile nella realtà che ci circonda) ai radicali, ciò non significa che «possa esaurirsi la necessità di rivoluzionare se stessi: di nuovo, il processo attraverso il quale questo avviene è la vita buona». Quindi, *The movement as an end in itself*, conclude, seguendo da presso, e anche con una certa immaginazione, la strategia sperimentalistica dei post-classici<sup>17</sup>.

Da questi ultimi Graeber si distingue per due motivi principali. Innanzitutto, l'enfasi sull'azione diretta, sia pure interpretata sotto un profilo esistenziale: citando il solito CrimethInc a proposito di libertà, autonomia e «squarci nel tessuto di questa realtà», chiede «che cos'è tutto ciò se non l'elegante affermazione della logica dell'azione diretta: la provocatoria insistenza ad agire come se si fosse già liberi?». Graeber pensa evidentemente che solo la militanza, la partecipazione ai moti, l'essere «nel movimento», costituisca l'esperienza della libertà e la possibilità di sperimentare l'emancipazione. Mentre i post-classici, nella loro peculiare posizione di intellettuali senza movimento, ritengono altrettanto rilevanti le sfere dell'arte, della scienza, della ricerca sociale, insomma del pensiero e della cultura, Graeber dà un'assoluta preminenza alla *pratica* (come il suo amico Gordon) –

<sup>17</sup> D. Graeber, *Azione diretta e anarchismo*, cit., pp. 96-97, 103; *Il movimento come un fine in sé? David Graeber in conversazione con Ross Wolfe*, in *Agire altrimenti*, a cura di S. Vaccaro, Eléuthera, Milano 2014, pp. 43, 49-50.

letta quasi da antropologo (questa la sua professione accademica) – come unico mezzo per destrutturare la realtà e delegittimare l'esistente. Ciò lo conduce a una lettura dell'anarchismo che ne svaluta programmaticamente il pensiero, la teoria, l'aspetto speculativo (storico, filosofico, economico o antropologico), riducendolo al binomio etica/organizzazione, o meglio, all'idea di un'organizzazione dei rapporti umani fondata su una scelta etica in favore di libertà, eguaglianza e autonomia (ovvero, al modo in cui i *new anarchists* vorrebbero organizzare le controistituzioni nascenti entro il movimento)<sup>18</sup>. In altri termini, nello sforzo di sottolineare l'aspetto etico, esperienziale, di *pratica* nel quotidiano dell'anarchismo, Graeber sembra disposto a liberarsi dell'aspetto progettuale del pensiero anarchico intorno alla società libera, alla sua natura, al suo aspetto, alle sue istituzioni.

Da qui il secondo elemento che lo distanzia dai post-classici: l'enfasi sulla militanza diventa per certi versi (quelli legati all'esperienza della costruzione quotidiana della controsocietà) un'enfasi sul *politico*. Inteso, ovviamente, come gioco di interazione, edificazione di relazioni, terreno di sperimentazione possibile. Graeber sembra quasi pensare la sfera del politico come *occasione* per la costruzione di situazioni (in stile Vaneigem, spesso citato): «A differenza di molte altre forme di radicalismo, il movimento si è organizzato in primo luogo all'interno della sfera politica», spiega in una frase estremamente rivelatrice, «fondamentalmente perché questa costituiva un terreno che il potere aveva abbandonato quasi del tutto (avendo puntato la sua artiglieria pesante sull'economia)»<sup>19</sup>. Tali vettori di allontanamento dal post-classico lo portano a guardare alla storia dell'anarchismo con occhi nuovi. Graeber ricostruisce i percorsi della tradizione libertaria innanzitutto come *storia di pratiche* piuttosto che storia di idee, privilegiando cioè la formazione e lo sviluppo dell'*ethos* organizzativo-comunitario. Inoltre vi aggiunge, nello sforzo di dis-occidentalizzare quegli stessi percorsi, di liberarli cioè dalla preminenza delle opzioni del paradigma modernizzazione/secolarizzazione, riferimenti extra-Occidente, oppure dai suoi margini, oppure dai suoi avversari. Da qui il peso che accorda a zapatismo, femminismo e nativi americani nella formazione delle pratiche anarchiche contemporanee. Tuttavia, è difficile sottrarsi alla sensazione che tali riferimenti siano un po' di maniera, una specie di obbligo *politically correct* che non molto ha a che fare con le sue tesi, le quali, nella loro sostanza, collimano in buona parte con l'ottica post-classica. Nella prospettiva breve, sostituisce alla tesi dell'«ibernazione» proposta da Gordon una più articolata ricostruzione dei percorsi dell'anarchismo, soprattutto negli USA: di fat-

<sup>18</sup> D. Graeber, *Rivoluzione al contrario*, cit., p. 92.

<sup>19</sup> D. Graeber, *Azione diretta e anarchismo*, cit., p. 78.

to, pone la rinascita della tradizione nella seconda metà degli anni cinquanta, in modo tale da farvi rientrare il movimento per i diritti civili, la Nuova sinistra, il variegato mondo del sommovimento giovanile<sup>20</sup>, anche se, guardando allo specifico del funzionamento operativo dei nuovi movimenti, con le loro tecniche di gestione, promozione, valorizzazione e discussione (descritte con dovizia di particolari nelle prime due parti di *Direct Action*, tradotto in italiano con il più spettacolare *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*), questo avrebbe la sua origine soprattutto nel movimento femminista (perfezionandosi poi a scuola zapatista). Si tratta di una versione che rivaluta con chiarezza l'apporto post-classico alla formazione dell'anarchismo contemporaneo, elemento ancora più centrale nella sua ricostruzione della prospettiva lunga, cioè della relazione tra anarchismo e modernità. Qui Graeber, pur privilegiando i percorsi delle pratiche sulla teoria, indaga la storia dell'Occidente come vicenda di possibilità, di tradizioni alternative, di prassi di resistenza:

L'ideale della democrazia diretta, esplicitamente rifiutato dagli estensori della Costituzione americana, non è mai veramente morto. Si tratta di una lunga storia che ci fa tornare indietro alle assemblee cittadine nel New England, alle pratiche presbiteriane e dei quaccheri che sembrano affondare le loro radici in parte nelle tradizioni del villaggio inglese e in parte nelle federazioni dei nativi americani come le Sei Nazioni degli irochesi. L'ideale dell'autogestione non conduce solo al più aspro individualismo "di frontiera", per esempio, ma alla creazione durante tutto il XIX secolo di innumerevoli imprese cooperative di piccole dimensioni. Esiste un'intera storia le cui linee di fondo restano tuttora alquanto oscure<sup>21</sup>.

A parte gli irochesi (la cui citazione mi sembra a metà tra l'omaggio a Hakim Bey e alla sua ricostruzione del *Wild Man* nella vicenda americana<sup>22</sup> e il solito inchino al *politically correct*), la considerazione ci riporta a una visione della storia dell'anarchismo (qui come 'pratica' di democrazia diretta) entro la vicenda dell'Occidente – di un 'altro' Occidente, se si preferisce – che si fa cornice indispensabile di ogni possibile antagonismo contemporaneo, facendo piazza pulita dei semplicismi apocalittici dei primitivisti come dei ritorni nostalgici degli anarco-comunisti, e trasformando in protagonista non solo l'anarchico «senza aggettivi» ma anche, checché ne pensi Graeber, il libertario erede del pensiero e della teoria post-classica.

<sup>20</sup> D. Graeber, *The Rebirth of Anarchism in North America, 1957-2007*, "Historia Actual Online", 21, Inverno 2010, *passim*.

<sup>21</sup> D. Graeber, *Azione diretta e anarchismo*, cit., p. 86.

<sup>22</sup> P.L. Wilson [H. Bey], *Caliban's Masque: Spiritual Anarchy and the Wild Man in Colonial America*, in *Gone to Croatoan. Origins of North American Dropout Culture*, a cura di R. Sakolski e J. Koehline, Autonomedia-AK Press, New York-Edinburgh 1993, pp. 96-116.





Ecco Pëtr Kropotkin,  
che con i suoi occhi ha  
scorto amicizia, bontà,  
mutualità ovunque abbia  
visto all'opera una razza  
originaria di uomini.



archivio





## *Pëtr Kropotkin\**

Gustav Landauer

### I.

Il 9 dicembre Pëtr Kropotkin ha compiuto settant'anni. Uno dei figli migliori del popolo russo – che tutti i popoli della Terra devono ringraziare, per le sue ricerche, per la sua veracità e la sua devozione, per la sua bravura e la sua vita esemplare, e che ha reso felice e arricchito la vita di molte migliaia di persone di lingue diverse – celebra il suo settantesimo compleanno in esilio.

I principi Kropotkin, da cui discende l'uomo che si chiama semplicemente Pëtr Kropotkin e conduce una vita da intellettuale povero, appartengono alla più antica nobiltà russa. Tra i suoi antenati c'è un gran principe di Kiev e ci sono i gran principi di Smolensk<sup>1</sup>. La famiglia era molto agiata,

\* Il testo viene pubblicato in tre parti, riprodotte in traduzione. Questi i riferimenti bibliografici: G. Landauer, *Peter Kropotkin. I*, "Der Sozialist", IV, 24, Natale 1912, pp. 195-196; *II*, "Der Sozialist", V, 2, 15 gennaio 1913, pp. 15-16; *III*, "Der Sozialist", V, 3, 15 febbraio 1913, pp. 17-20. Si tratta di una breve presentazione della vita e del pensiero dell'anarchico Pëtr Alekseevič Kropotkin (1842-1921), composta sulla falsariga della sua autobiografia *Memoirs of a Revolutionist*, pref. by G. Brandes, Smith, Elder & Co., London 1899; Houghton, Mifflin & Co., Boston-New York 1899 (oggi reperibile online all'indirizzo <http://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-memoirs-of-a-revolutionist>). La prima traduzione tedesca è *Memoiren eines Revolutionärs*, Lutz, Stuttgart 1900, 2 voll.; l'edizione italiana qui utilizzata, in ragione della sua compattezza e della sua più semplice consultazione, è la prima pubblicata: *Le memorie di un rivoluzionario*, introd. G. Brandes, trad. O. Rossetti Agresti, Baraldi & Fleischmann, Mantova 1903 (poi L'università popolare, Milano-Mantova 1903, 1911, 1912). Altre versioni sono *Memorie di un rivoluzionario*, trad. e cura di G.F. Guerrazzi, Voghera, Roma 1922; trad. e cura di E. Fabietti, Casa editrice sociale, Milano 1923; trad. e cura di L. Pajetta Berrini, Universale economica, Milano 1952 e Cooperativa Libro Popolare, Torino 1952, 3 voll.; pref. G. Cerrito, Feltrinelli, Milano 1952, 1969; introd. E. Santarelli, Editori Riuniti, Roma 1968; a cura di G.B. Gardoncini, Loescher, Torino 1980. "Der Sozialist" era l'organo dell'Alleanza Socialista, pubblicato a Berlino dal 1909 al 1915, con cadenza prima mensile e poi quindicinale, sotto la direzione di Landauer e Margarete Hardegger: con questa rivista Landauer recuperava l'esperienza dell'omonimo periodico berlinese, edito dal 1891 al 1899, al quale aveva collaborato in prima persona (cfr. G. Ragona, *Gustav Landauer. Anarchico ebreo tedesco. 1870-1919*, Editori riuniti, Roma 2010, p. 321 ss.). La traduzione e le note al testo sono di Lia Bruna.

<sup>1</sup> L'ascendenza paterna di Kropotkin risale a Dmitrij Vasil'evič, nipote – diretto o acquisito – di Svjatoslav Ivanovič, gran principe di Smolensk nel tardo XIV secolo, discendente di Rostislav I (c.1110-1167), principe di Smolensk, Novgorod e Kiev. Nelle parole di Kropotkin: «nostro padre era molto or-

tant'è che ricevette l'educazione di un rampollo aristocratico, e già a otto anni fu destinato dallo zar Nicola in persona a entrare nel Corpo dei Paggi imperiali<sup>2</sup>, una scuola militare privilegiata, che era immediatamente collegata alla corte imperiale e alla quale erano ammessi soltanto fanciulli nobili, e in numero limitato. Vi entrò a quindici anni, come chi, trasportato attraverso la letteratura russa da un soffio di libertà<sup>3</sup>, già cominciava a opporsi al suo ambiente. Del resto l'insegnamento era buono e vivace, specialmente nelle scienze naturali e in matematica, e in ogni caso migliore che nei nostri istituti scolastici superiori. Inoltre anche il fratello Aleksandr<sup>4</sup> si occupava della sua formazione, e il meglio lo facevano, come sempre, la sua particolare inclinazione e una sete di sapere che trovava piena soddisfazione. Anche in questa scuola imperiale penetrano gli scritti dei rivoluzionari<sup>5</sup>, soprattutto di Aleksandr Herzen. Su iniziativa del diciottenne Kropotkin, si forma tra gli allievi un piccolo gruppo rivoluzionario di amici<sup>6</sup>. Grande fu l'entusiasmo tra questi giovani, innanzitutto per lo zar Alessandro, quando il 17 marzo 1861 venne pubblicato il manifesto che annunciava la soppressione della servitù della gleba<sup>7</sup>. Presto però egli si rese conto del modo vergognoso in cui veniva messa in atto la riforma, di come coloro che fino ad allora erano stati servi della gleba venivano portati alla rovina per via delle pesanti condizioni di riscatto<sup>8</sup>; si rese conto di come a quel

goglioso dell'origine della sua famiglia e mostrava solennemente una pergamena appesa ad una parete del suo studio [...] portava una iscrizione firmata dal collegio araldico, nella quale era detto che la nostra famiglia ebbe origine da un nipote di Rostilav Mstislavich l'Ardito (nome conosciuto nella storia russa come quello d'un Gran Principe di Kieff) e che i nostri antenati erano stati i Grandi Principi di Smolensk» (P. Kropotkin, *Le memorie di un rivoluzionario*, cit., p. 5).

<sup>2</sup> Accademia della Russia imperiale, il Corpo dei Paggi «univa il tipo di scuola militare dotata di diritti speciali a quello di un istituto di Corte dipendente dalla famiglia imperiale» (*ibidem*, p. 43). Kropotkin vi restò dal 1857 al 1862, cfr. *ibidem*, pp. 43-93, ma anche p. 14 ss., p. 39 ss.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 28 ss., p. 39 ss., p. 52 ss.

<sup>4</sup> Aleksandr Alekseevič Kropotkin (1841-1886), soprannominato Sasha, aveva propensione per la poesia, ma la trascurò per studiare «filosofia e storia naturale», secondo il fratello minore sotto l'influsso dei nichilisti (*ibidem*, p. 40 e 58); «non credeva alla possibilità di un sollevamento popolare, e concepiva la rivoluzione soltanto come azione di un corpo rappresentativo» (p. 211). Curò l'edizione del primo importante testo scientifico di Pëtr, composto in carcere, ma non poté concludere il lavoro perché nel 1874 egli stesso venne arrestato e dopo un anno deportato in Siberia, dove morì suicida appena dopo il rilascio. Per l'intenso rapporto tra i due fratelli, p. 57 ss., p. 61 ss.

<sup>5</sup> «Caratteristica più notevole del movimento [radicale russo] fu, forse, che sapeva penetrare in una scuola 'ben pensante', come la nostra» (*ibidem*, p. 77).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 79 ss.

<sup>8</sup> «L'imposta di redenzione per la terra [...] era in verità una indennità data ai nobili per la perdita dei loro diritti sui servi [...]. Per molti proprietari la liberazione dei servi fu un ottimo affare» (*ibidem*, p. 83-84; cfr. p. 108, pp. 145-146).

punto, alla vigilia dell'insurrezione polacca<sup>9</sup>, la lotta tra reazione e rivoluzione dovesse nuovamente divampare, e di come da quel momento in poi l'imperatore sarebbe diventato completamente succube della reazione<sup>10</sup>.

Secondo il fermo desiderio di suo padre, Pëtr Kropotkin avrebbe dovuto diventare ufficiale. Non osava ancora rompere con lui e tirare avanti da studente povero, perciò scelse un altro modo per apprendere, esplorare il mondo e rendersi utile: mentre una brillante carriera lo aspettava in un reggimento di guardia di San Pietroburgo, egli si presentò ai cosacchi dell'Amur<sup>11</sup>, nella lontana Siberia.

Così il giovane Kropotkin partì verso la terra dalla quale, l'anno precedente, era fuggito Michail Bakunin<sup>12</sup>; rimase lontano cinque anni. Egli stesso descrive questo periodo come la vera scuola della sua vita e del suo carattere<sup>13</sup>. Con le faccende propriamente militari non ebbe quasi nulla a che fare, sì invece con riforme amministrative e viaggi di esplorazione. Imparò a vivere nella natura, conobbe la vita dei contadini ed entrò in contatto con tutti gli ambienti della società, dal più alto al più basso. E imparò concretezza, fervore, semplicità, modestia. Si decise qui il primo indirizzo dei suoi interessi scientifici, la geografia, e fin da subito a quest'impulso di apprendere le cose della natura terrena e la loro struttura, si legò in lui l'amore per gli uomini, per le loro sensazioni e le loro disposizioni naturali. Fece lunghi viaggi in Manciuria, ancora completamente inesplorata allora, e navigò il fiume Sungari<sup>14</sup>; fece importanti scoperte nell'altipiano siberiano e pose le basi per una nuova concezione morfologica delle montagne e degli altipiani asiatici, con la quale più tardi rivoluzionò la concezione geografica di quei Paesi.

**In Siberia pose le basi  
del suo anarchismo,  
radicate nella vita vera,  
nel rapporto con la natura  
e con gli uomini**

E laggiù pose le basi del suo anarchismo, radicate nella vera vita, nel rapporto con la natura e con gli uomini, nell'esperienza negativa e in quella

<sup>9</sup> Nota come Rivolta di Gennaio, iniziò nel 1863 come protesta spontanea dei giovani polacchi contro la coscrizione nell'esercito russo e si prolungò per un paio di anni, trasformandosi in guerra nazionale contro la Russia. Cfr. *ibidem*, p. 101, pp. 107-10.

<sup>10</sup> Per un primo ritratto di Alessandro II in questo passaggio, cfr. *ibidem*, p. 148 ss.

<sup>11</sup> Corpo di cosacchi istituito nel 1860; prende il nome dall'omonimo fiume, che corre lungo quasi tutto l'attuale confine tra Russia e Cina.

<sup>12</sup> Per il periodo in Siberia, cfr. P. Kropotkin, *op. cit.*, pp. 95-136; per la menzione di Bakunin, p. 104.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 103: «i cinque anni da me trascorsi in Siberia mi furono una vera educazione della vita e del carattere umano».

<sup>14</sup> Il fiume Songhua è un affluente meridionale dell'Amur; attraversa la Manciuria. Cfr. *ibidem*, p. 113 ss., p. 127 ss.

positiva<sup>15</sup>. È sempre così: ciò che altri hanno appreso e poi insegnano può essere compreso soltanto da chi, per conto proprio, si è già reso pronto. Perciò ogni comprensione significa rilavorare, alterare, riprodurre. Cambia soltanto il grado di originalità. Qui siamo al punto in cui la tradizione rivoluzionaria, la natura di Kropotkin e la sua particolare e diretta conoscenza della vita si incontrano e fanno sì che guardi in modo originale la vita degli animali e degli uomini, della storia dei popoli, delle famiglie, delle comunità e dei singoli. Per lavoro, Kropotkin si occupava delle riforme all'interno di un'amministrazione molto liberale – dove viveva ancora lo spirito del riformatore Murav'ëv (Amurskij)<sup>16</sup>, per il quale anche Bakunin si era per un attimo entusiasta – e si rese conto di due fatti: che non appena provava a fare sul serio la reazione metteva subito da parte il liberalismo, e soprattutto che era impossibile «per la massa del popolo fare qualcosa di veramente utile tramite l'amministrazione d'autorità». Dice a tal proposito:

Rinuncio a questa illusione una volta per tutte. Germoglia in me la comprensione non solo degli uomini e del loro carattere, ma soprattutto dei meccanismi interni alla vita sociale. Mi saltano chiaramente agli occhi il lavoro costruttivo compiuto dalla moltitudine senza nome, al quale così raramente i libri prestano attenzione, e la grande importanza di questo lavoro costruttivo per lo sviluppo delle forme della società<sup>17</sup>.

Descrisse le comunità dei Duchobory<sup>18</sup> della provincia dell'Armur come le aveva viste in carne e ossa, con la loro organizzazione ricolma di fratel-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 132 ss.

<sup>16</sup> Nikolaj Nikolaevič Murav'ëv-Amurskij (1809-1881), militare e diplomatico russo, cugino di Bakunin, fu Governatore generale della Siberia orientale e giocò un ruolo di primo piano nell'espansione dell'Impero russo nei territori confinanti con la Cina: Kropotkin racconta che i coloni erano ex detenuti delle prigioni siberiane (*ibidem*, p. 104, p. 113 ss.). Da non confondere con Michail Nikolaevič Murav'ëv-Vilenskij (1796-1866), che conduce la repressione dell'insurrezione polacca e la persecuzione politica a San Pietroburgo (cfr. *ibidem*, p. 110, p. 154 ss.)

<sup>17</sup> Nel 1912 erano disponibili tre edizioni tedesche delle *Memorie* di Kropotkin, nella traduzione di Max Pannwitz («autorizzata», ma diversa nella struttura dei paragrafi): 1900, 1906, 1907 (1912<sup>2</sup>); tuttavia Landauer qui cita a braccio, forse traducendo liberamente dall'originale inglese. Il passo è nel primo volume, alle pp. 149-150 dell'edizione inglese e alle pp. 280-281 di quella tedesca del 1900. Nella versione italiana: «non tardai a persuadermi dell'assoluta impossibilità di fare qualche cosa di veramente utile per il popolo per mezzo del meccanismo amministrativo. Mi liberai per sempre di quella illusione. Poi incominciai a capire non soltanto gli uomini ed il carattere umano, ma anche le sorgenti intime della vita della società umana. Il lavoro costruttivo delle masse ignote, che è così raramente mentovato nei libri, e l'importanza di quel lavoro costruttivo nello sviluppo delle forme sociali, mi si delineò chiaramente» (Kropotkin, *op. cit.*, p. 132).

<sup>18</sup> Movimento cristiano di protesta nei confronti della Chiesa ortodossa (letteralmente significa 'Guerrieri dello Spirito'), nato nel XVIII secolo e nel XIX diffuso nel Caucaso, in Siberia e in Canada (cfr. *ibidem*) per via delle persecuzioni di Nicola I e di Alessandro II, che con l'accusa della renitenza alla leva intendevano arginare la diffusione delle loro dottrine di uguaglianza e pacifismo (*ibidem*, p. 190).

lanza e di comunismo, mentre falliva la russificazione; descrisse quale profonda e illuminante impressione gli facesse la vita delle comunità originarie di quelle civiltà lontane, ma organizzate solidamente e in modo nient'affatto 'primitivo'. Vide come, ovunque non si tratti di una parata, ma della realtà effettiva, la disciplina s'inceppi e la vita generi coscienza e libertà. E capì ancora una cosa: era stato attivo come riformatore amministrativo ed esploratore per tutti quegli anni, e ora si rendeva conto, soprattutto a causa del trattamento inflitto agli esuli rivoluzionari polacchi, che non poteva restare ufficiale. Si ritirò quindi dal servizio militare, insieme con suo fratello, e a venticinque anni, nel 1867, andò a studiare a San Pietroburgo<sup>19</sup>.

## II.

Da noi, di norma, lo studente è un essere che oscilla avanti e indietro fra l'ingenuità e l'affermazione di sé, che giunge improvvisa e inaspettata; fra la consueta protezione e la sfrenatezza; fra lo stupore e il brillante successo. Non è più un bambino, perché per più di un decennio ha sentito il morso della scuola, e si atteggia spesso, in questo periodo intermedio tra la disciplina della scuola e gli obblighi dell'impiego e del mestiere, come chi al tempo stesso deve recuperare l'età ingrata del monello e anticipare la rispettabilità distinta dell'adulto privilegiato.

Pëtr Kropotkin era un altro tipo di studente quando, a venticinque anni, decise di dimettersi dalla carica militare e amministrativa per dedicarsi completamente alle scienze. Anche questa svolta della sua vita è significativa ed esemplare del fatto che già in queste decisioni giovanili non si fosse lasciato guidare da un rigido principio, bensì dalle circostanze della vita. Sarà sempre necessario che i giovani si ritirino dall'economia produttiva per dedicarsi completamente alla scienza o all'arte, studiando ed esercitandosi. Ma non dovrebbe accadere che la posizione o il patrimonio paterno portino con sé il diritto al privilegio e che i giovani sprechino i primi venticinque anni della loro vita fra teoria e formazione astratta, per poi entrare dalla porta degli 'esami' tra le fila dei principi: molto prima, già tra i giochi dell'infanzia, dovrebbero tenersi prestazioni retribuite e autentiche prove di vita. Il giovane valente che si volgesse allo studio per la prima volta, dovrebbe farlo in quanto rispettato lavoratore della comunità, e specialista in un determinato ambito.

Per quanto riguarda la vita e l'attività pratica, Kropotkin ora era uno studente: sapeva che cosa voleva e stabilì da sé il progetto delle sue ricerche.

<sup>19</sup> A questi anni è dedicata la quarta parte delle *Memorie*, cit., pp. 137-207.

Per quanto riguarda il lavoro, era diventato un ricercatore: quando si ritirava per un'indagine, per raccogliere materiale o per riflettere, aveva in mente un obiettivo. Lo raggiunse: dopo un lavoro pluriennale, la struttura fisica dell'Asia gli apparve in una forma nuova, da quel momento accolta dai geografi e dai cartografi. Pochissimi però sanno che questa nuova visione della struttura orografica dell'Asia centrale, resa nota per la prima volta su una carta di Petermann<sup>20</sup>, risale all'intuizione e alle lunghe ricerche di Pëtr Kropotkin. Egli non se ne lamenta; è a tal punto consapevole che questa rivoluzione è dovuta a lui e alle pubblicazioni edite mentre era detenuto nella Fortezza di Pietro e Paolo<sup>21</sup>, ed è così contento al riguardo, che, come scrive nelle sue *Memorie*, «ora solo pochi cartografi riuscirebbero a vantare l'origine di queste trasformazioni cariche di conseguenze per la carta dell'Asia», e aggiunge: «in ambito scientifico è meglio che le nuove idee rompano i binari senza legarsi a un nome, così gli errori, inevitabili nella prima formulazione di una teoria, troveranno più facilmente rettifica»<sup>22</sup>.

Non è questa la sede per dilungarsi su queste e ulteriori ricerche di ambito geografico e geologico, e io non sono neppure la persona adatta. Su incarico della Società Geografica<sup>23</sup>, Kropotkin era partito per un viaggio di ricerca in Finlandia, quando ricevette telegraficamente la proposta di prendere il posto di segretario di questa società. Ma – nel 1871 – era giunto a una svolta nella sua vita, e rifiutò<sup>24</sup>. Vedeva bene davanti a sé importanti compiti per la sua attività scientifica, in lui prendeva vita una nuova teoria dei cicli delle ere glaciali che all'epoca portava chiari i segni dell'eresia; vedeva la connessione di questa visione con la spiegazione dell'attuale distribuzione del mondo animale e vegetale e della formazione delle steppe e dei de-

<sup>20</sup> August Heinrich Petermann (1822-1878), geografo, fondatore delle "Mittheilungen aus J. Perthes Geographischer Anstalt", longeva rivista edita a Gotha, più nota come "Petermanns Geographische Mittheilungen" (1855-2004).

<sup>21</sup> Carcere politico risalente alla fondazione della città (1703), convertito in museo nel 1924, è la «Bastiglia russa» (Kropotkin, *op. cit.*, p. 67). Kropotkin vi rimase dal 1874 al 1876. Per il racconto del lavoro durante la prigionia, cfr. p. 212 ss. I documenti furono spediti alla rivista "Nature" di Londra, per cui Kropotkin avrebbe poi lavorato sotto falso nome una volta espatriato, trovandosi costretto a rivelare la propria identità al direttore che gli chiedeva di recensirli, per non doverlo fare (p. 233).

<sup>22</sup> «Pochissimi cartografi saprebbero ridire donde sono venuti tutti questi cambiamenti nella cinta dell'Asia; ma per la scienza vale meglio che le idee si facciano strada indipendentemente dai nomi» (*ibidem*, p. 139, dove si parla anche del modo in cui Petermann viene a conoscenza dei lavori preliminari).

<sup>23</sup> La Società Geografica Imperiale Russa fu fondata nel 1845, con lo scopo di promuovere esplorazioni geografiche, oceanografiche ed etnografiche; sopravvive oggi con il nome di Società Geografica Russa. Kropotkin fu segretario della sezione di Geografia fisica (cfr. *ibidem*, p. 139).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 144: «ricevetti un telegramma dalla Società Geografica: "il Comitato vi prega di accettare la posizione di segretario della Società" [...]. Le mie speranze si realizzavano. Ma nel frattempo altri pensieri ed altri desideri avevano invaso la mia mente. Io pensai seriamente a quello che doveva fare e finalmente risposi: "cordiali ringraziamenti, ma non posso accettare"».



serti, e ancor di più: vedeva come questa scienza sarebbe stata per millenni di importanza eccezionale, non solo per la conoscenza, ma anche per la vita degli uomini; vedeva per gli uomini il compito di trovare in questa nostra era geologica un mezzo contro la progressiva desertificazione, «della quale l'Asia centrale è già caduta vittima e che al momento minaccia l'Europa meridionale»<sup>25</sup>.

Ma vedeva anche che, nell'attuale situazione, la sublime gioia della scienza era privilegio e ingiustizia e che, per i compiti titanici affidati agli uomini contro i processi naturali, si richiedeva innanzitutto una battaglia immediata contro il bisogno e l'oppressione, una lotta per la liberazione delle masse. Proprio perché comprese la connessione della conoscenza con la vita, perché notò che la scienza dev'essere uno strumento dell'umanità in lotta contro la natura, e perché gli apparve chiaro cos'era più urgente per la dura lotta dell'umanità, diventò socialista e rivoluzionario. Cominciare dall'inizio; priorità alle cose urgenti: di questo si rese conto allora. Se la scienza voleva essere più di un pas-

**Comprese il nesso tra conoscenza e vita e gli apparve chiaro cos'era più urgente per la dura lotta dell'umanità: diventò socialista e rivoluzionario**

satempo per lo spirito, se voleva essere uno strumento dell'umanità, così come l'intelletto e la memoria e il linguaggio sono l'ausilio di ogni singolo uomo, allora prima di ogni altra cosa l'umanità doveva smettere di dilaniare e opprimere se stessa: doveva essere posta fine alla disuguaglianza sociale e all'oppressione politica, e le comunità solidali, il popolo unito, i popoli armoniosi e cooperanti, l'umanità intera dovevano essere resi un alcunché di reale. A questo scopo erano prima di tutto necessari l'amore per il popolo, la valorizzazione delle masse e la rinuncia a ogni privilegio, anche quello della scienza.

Tornò a San Pietroburgo e si rese conto che l'epoca liberale era finita, la reazione e l'ipocrisia erano diventate dominanti. Ma tra i giovani, e in particolare anche tra le donne, erano in fermento forze che volevano fare qualcosa di utile e cambiare le cose<sup>26</sup>. Anche Kropotkin sentì fervore ed attesa, e decise di cominciare ancora una volta con lo studio, ora con lo scopo immediatamente pratico dell'educazione popolare. Viaggiò all'estero, a Ginevra si avvicinò ai circoli dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori e nel Giura conobbe il ramo di questa organizzazione che era contrario al

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 146: «l'uomo ha ancora da trovare il mezzo per mettere un freno a questo disseccamento da cui l'Asia centrale è già stata colpita e che minaccia il Sud Est dell'Europa».

<sup>26</sup> Bellissime le pagine descrittive dei cambiamenti avvenuti a San Pietroburgo, *ibidem*, p. 147 ss. Per la descrizione dei fermenti politici, p. 153 ss. Per il «movimento progrediente tra i giovani dei due sessi», p. 156 ss. (sui rapporti di genere cfr. anche p. 181 ss., e le pp. 192-193).

centralismo e alla politica e i cui ideali erano espressi più intensamente dal russo Michail Bakunin<sup>27</sup>.

Noi sappiamo oggi che Kropotkin da quel momento in poi sarebbe stato sodale di questi uomini, continuatore dell'opera di Bakunin insieme con Cafiero, i due Reclus e alcuni altri<sup>28</sup>. Ciò che unisce e caratterizza costoro, Bakunin, Élisée Reclus, Pëtr Kropotkin, è il fervore ineguagliabile del loro positivismo. Visione, discernimento dei fatti, scienza naturale vivevano in loro come presupposto di un amore per l'umanità del tutto disinteressato, dimostrato in ogni circostanza. L'ambizione e la ricerca del successo erano e furono loro sempre estranee; avevano una profonda avversione per l'autorità, non solo in teoria, ma come bisogno personale, e non necessitavano di guida, né di religione, mistica, metafisica o filosofia, né quale sostegno né quale rispecchiamento del loro nobile animo. Avevano tutt'altro carattere rispetto a Proudhon o Tolstoj, per i quali razionalismo e naturalismo<sup>29</sup> erano certo un presupposto, ma per elevarsi verso la comprensione religiosa o filosofica dell'idea e dell'assoluto. Kropotkin e gli altri che qui sono stati nominati non erano meno appassionati, non meno saldi, non meno religiosi: erano rarissimi esempi di quel positivismo scientifico che mira alla completezza e alla perfezione nella vita, mentre nell'ideale ammette la rinuncia a ogni assoluto.

Tali qualità naturali – la signorilità e la benevolenza, inseparabilmente legate a un'energia e a un rigore effettivi davvero intensissimi; la dedizione fino al sacrificio e al fanatismo; l'amore per i poveri fino alla fiducia entusiasta (a volte al limite del misticismo, eppure fondata scientificamente) nel fatto che nell'evoluzione il singolo non significa quasi nulla, la massa e il popolo quasi tutto – tutto questo si trovava in Kropotkin fin dall'inizio, ma per la prima volta veniva portato a precisa chiarezza nella sua frequentazione degli orologiai della Federazione giurassiana. Qui imparò e verificò che per l'uomo non c'è gioia dello spirito più grande che la fratellanza, e per lo spirito non c'è vergogna più grande che lo squilibrio di potere. Qui, in com-

<sup>27</sup> Nella primavera del 1872 Kropotkin viaggiò in Europa occidentale, dove «la guerra del 1870-71 [aveva ostacolato] il movimento [radicale] ma non lo arrestò» (*ibidem*, p. 165). A Zurigo entrò in contatto con l'Internazionale; dopo un periodo a Ginevra si recò a Neuchâtel e nel Giura. Fortemente connotata in senso antiautoritario, la *Fédération Jurassienne* risentiva dell'influenza di Bakunin, e fu protagonista della disputa tra marxisti e anarchici in seno all'Internazionale («divenne il centro di una opposizione al concilio generale», p. 171; cfr. anche p. 233 ss.) e della scissione dell'VIII Congresso a L'Aia nel 1872. Kropotkin vi si iscrisse nel 1877, una volta tornato dopo essere evaso; una carrellata di ritratti di alcuni membri è a p. 237 ss.

<sup>28</sup> Oltre al celebre Cafiero (1846-1892) sono qui ricordati i fratelli Reclus, Élie (1827-1904), etnografo, ed Élisée (1830-1905), geografo, collaboratori di Kropotkin nella redazione di "Le révolté" (*ibidem*, pp. 253-257). Menzione di Élisée si trova a p. 238, di Cafiero a p. 239, di Élie alle pp. 292-293.

<sup>29</sup> Nell'originale: *Rationalismus e Naturanschauung*.

pagnia di persone che erano ancora sotto l'influsso della Comune parigina, da poco caduta, imparò cos'è necessario per la rivoluzione: la chiara cognizione di ciò che c'è da fare, e l'inizio immediato della riorganizzazione totale, a partire dalla base. «In questo caso», dice, «il conflitto sarà deciso, molto più che dall'efficacia delle armi da fuoco, dalla forza dello spirito creativo, che viene al mondo nel momento della ricostruzione della società umana»<sup>30</sup>. La rivoluzione è per lui quel rarissimo attimo nella vita dei popoli, nel quale, risplendendo sul quotidiano, erompono le forze creative, inizialmente nelle classi oppresse, e poi in sempre maggior numero anche tra i singoli dei ceti privilegiati.

Così tornò in Russia, da rivoluzionario, socialista e anarchico, benché questa parola non fosse ancora d'uso corrente. Aderì a un circolo di giovani uomini e donne che dai tempi di Turgenev si chiamavano nichilisti. Chi non lo sa, rileggi nelle *Memorie* di Kropotkin quanto sia sbagliato scambiare il nichilismo con il terrorismo, strumento di lotta politica di un'epoca determinata<sup>31</sup>. Il nichilista era un tipo nuovo nella società russa, che, per il fatto di rompere con la convenzione, con l'accondiscendenza, con la debolezza, portò salute e freschezza nel fiacco strato superiore della società, avvicinando al popolo i suoi migliori elementi. La negazione del nichilista va contro la menzogna, e perciò il nichilista è tanto positivo quanto la verità e la vita: per reazione al nulla in ghingheri, è positivo fino all'insolenza.

**La rivoluzione è per lui quel rarissimo attimo nella vita dei popoli nel quale erompono le forze creative**

Questa giovane generazione ora costruiva circoli di mutuo aggiornamento, per l'educazione del popolo tramite la diffusione sistematica di buoni scritti, e così via. Kropotkin aderì a una di queste società, che presto si sarebbe completamente sviluppata in direzione del socialismo, il circolo Čajkovskij<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> La citazione, forse a memoria, com'era uso fare Landauer, non è rintracciabile nelle *Memorie*.

<sup>31</sup> Kropotkin, *op. cit.*, p. 179 ss.: «è tanto erroneo confondere il nichilismo con il terrorismo quanto sarebbe confondere un movimento filosofico, come lo stoicismo od il positivismo con – diciamo – il repubblicanismo. Il terrorismo nacque da certe speciali condizioni della lotta politica ad un dato momento storico. Visse e morì. Potrebbe rinascere e morire di nuovo. Ma il nichilismo [...] rimarrà ancora per molti anni. È il nichilismo [...] che dà, ora, alla vita di gran parte delle classi colte in Russia un certo carattere speciale, la mancanza del quale noi russi compiangiamo nell'Europa occidentale. Ed è il nichilismo nelle sue varie manifestazioni che dà a tanti dei nostri scrittori quella notevole sincerità, quell'uso di *pensare ad alta voce* che stupisce i lettori dell'Europa occidentale». Kropotkin incontrò Turgenev a Parigi nel 1878 (*ibidem*, pp. 247-250).

<sup>32</sup> Nikolaj Vasil'evič Čajkovskij (1850-1929), rivoluzionario fondatore del circolo a cui dà il nome, attivo a San Pietroburgo dal 1871 al 1874 e composto da studenti. Sono gli «amici» (una «famiglia», *ibidem*, pp. 186, 192) che avrebbero aiutato Kropotkin a evadere, nel 1876. Kropotkin conosceva Čajkovskij da un precedente incontro a Mosca (p. 161). Per alcuni ritratti dei componenti, cfr. le pp. 192-195.

Inizialmente erano tutti membri delle classi colte, e cercarono subito un contatto con il popolo, specialmente con gli operai delle fabbriche di San Pietroburgo. Kropotkin descrive come questi studenti giungessero al socialismo non dalla teoria, bensì spinti dalla propria coscienza: non sopportavano di essere compartecipi di una vita ingiusta, quindi per prima cosa si rendevano indipendenti dalla famiglia e dal patrimonio paterno. Non provavano compassione per i poveri: avevano scelto volontariamente la povertà. Così come accettavano di essere chiamati nichilisti, potevano anche essere denominati Confraternita della povera vita, similmente ai discepoli di Francesco.

Questi giovani andavano ora fra i tagliapietre, i carpentieri, i tessitori, i filatori di cotone, i macchinisti, i taglialegna e così via, facevano propaganda tra di loro, li organizzavano, tenevano riunioni segrete<sup>33</sup>. Doveva essere tutto nascosto, perché non era permessa alcuna attività pubblica volta alla riorganizzazione delle condizioni e al benessere popolare.

Kropotkin condusse, come altri, una doppia vita: la sera in un'elegante società, poi ancora giorno e notte in un sobborgo operaio, con la giacca di montone<sup>34</sup>. Le persecuzioni della polizia diventavano sempre più intense, e un numero crescente di membri del circolo finiva dietro le sbarre. Anche Kropotkin scoprì che cosa volesse dire essere sorvegliato e perseguitato. Una sera, alla Società geografica, diede lettura della sua relazione sulle conformazioni glaciali in Russia e in Finlandia<sup>35</sup>. Il mattino successivo venne arrestato, e gli uomini di scienza della distinta società vennero a sapere che il noto giovane studioso principe Kropotkin altri non era che un rivoluzionario di nome Borodin, il quale, vestito da contadino, teneva banco nelle assemblee segrete dei tessitori. Per due anni fu detenuto senza processo nella Fortezza di Pietro e Paolo. Nel giugno del 1876, dopo un'accurata preparazione e aiutato da numerosi amici, riuscì a fuggire dall'ospedale del carcere<sup>36</sup>. Anche la fuga oltre confine ebbe successo, e cominciò a quel punto una fase lunga e produttiva della sua attività nell'ambito della civiltà dell'Europa occidentale, un'attività letteraria che, senza che lui facesse nulla, è

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 195-199.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 194, 198.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 201 ss.

<sup>36</sup> *Untersuchungsgefängnis* è un carcere per detenuti in attesa di processo: si tratta della «Casa di detenzione», dipendente dal Tribunale (*ibidem*, p. 220). Qui Kropotkin perfezionò il sistema di comunicazione clandestina appreso nella Fortezza, basato su una serie di colpi associati all'alfabeto, e riuscì a raccontare a un vicino di cella «la storia della Comune di Parigi dal principio alla fine. Mi ci volle però tutta una settimana di colpi» (*ibidem*). Da qui fu trasferito all'ospedale militare, da dove riuscì a evadere, celebrando poi il successo della fuga in un ristorante di lusso («“ti cercheranno dappertutto ma non lì, e pranzereemo e beberemo anche in onore della nostra fuga riuscita!” Cosa rispondere a una proposta così ragionata?»; p. 229).

diventata letteratura universale. Se tralasciamo le popolazioni cosiddette selvagge e barbare – le quali pure, se gli Stati civilizzati le lasciano vivere, lo conosceranno come loro benevolo intercessore – tra Cina, Giappone, India, dall'Europa intera fino all'America del Nord e del Sud, all'Australia, all'Africa del Sud e del Nord, non c'è popolo in cui gli scritti di Pëtr Kropotkin non siano diffusi a migliaia.

### III.

Seguendo il percorso della sua vita, si è provato a descrivere ad ampi tratti la natura di Pëtr Kropotkin. C'è appena il bisogno di dire che per realizzare questo ritratto dovevano fare da guida i suoi personali ricordi di vita, pubblicati in tedesco nell'anno 1900, con il titolo di *Memorie di un rivoluzionario*, in due volumi, e ripetutamente ristampati. Si tratta di uno di quei meravigliosi libri di Kropotkin, nei quali la quiete fortificata di uno spirito superiore sembra essere venuta a capo di ogni preoccupazione e di ogni disordine della vita. Tutto ciò che il narratore sente interiormente ed esprime esteriormente è intrecciato con le condizioni del tempo, con le sue tendenze e le sue fratture. Di tutto ciò che riguarda la vita della persona stessa dell'autore ci viene comunicato sempre soltanto ciò che appartiene alla verità pubblica. Non abbiamo mai l'impressione che il tempo sia utilizzato come uno specchio, nel quale la vanità si esamina compiaciuta, come accade spesso in questo genere di *Memorie*. Così il racconto si compone di episodi sempre avvincenti, ora amabilmente allegri, ora terribilmente inquietanti. Passaggi come la sua esperienza con i contrabbandieri ebrei, che gli recapitarono oltre confine gli scritti sovversivi che aveva portato con sé dalla Svizzera<sup>37</sup>, non li si deve conoscere di seconda mano, bisogna farseli rac-

<sup>37</sup> L'episodio è in Kropotkin, *op. cit.*, pp. 177-179. Ecco alcuni passi: «durante il mio viaggio avevo comprato una quantità di libri e collezioni di giornali socialisti [...] “me ne posso disfare quando mio fratello e i miei amici a San Pietroburgo avrebbero tanto piacere a leggerli?”, mi domandavo, e venni alla conclusione che ad ogni costo li porterei in Russia [...]. “Cracovia [...] è vicina alla frontiera, pensavo, e lì troverò qualche ebreo che mi condurrà dagli uomini che cerco” [...]. Quale avvicinare? Girai la città, e allora, disperato, mi decisi ad indirizzarmi all'ebreo che stava dalla porta del mio albergo [...]. “È cosa facile signore, mi rispose, vi condurrò il rappresentante della Compagnia Universale per lo Scambio Internazionale dei cosiddetti Cenci e Ossa”. [...] Mezz'ora dopo tornò davvero col rappresentante della compagnia – un giovane elegantissimo che parlava perfettamente il russo, il tedesco ed il polacco. Guardò il mio pacco, lo pesò nelle mani, e mi chiese quali libri contenesse [...]. “I libri”, egli disse, “non sono precisamente nel nostro genere, noi traffichiamo sete preziose. Se dovessi pagare i miei uomini secondo il peso [...] dovrei chiedervi un prezzo veramente esagerato. Eppoi, a dire il vero, non mi piace molto immischiarmi in affari di libri. Il minimo contrattempo ed essi ne farebbero una questione politica” [...]. Probabilmente avevo l'aria molto afflitta, perché il giovane elegante [...] non tardò ad aggiungere: “ma non disperatevi [...] il commissario dell'albergo vi accomoderà in qualche altra maniera”. “Ma sì. Ci sono tante maniere di aggiustare una simile inezia” [...]. Dopo un'ora tornò con un altro giovine. Questo prese il pacco e mi disse: “va bene, se partite domani, troverete i vostri li-

contare da lui stesso. Ma ciò che salta agli occhi a un lettore accorto e che colpisce di queste avventure di Kropotkin, è che queste considerazioni a margine devono essere comunicate bene. Così Pëtr Kropotkin ha conosciuto l'integrità degli ebrei contrabbandieri di professione e l'ha descritta in modo divertente. E ovunque nella sua vita, ogni volta in cui ebbe a che fare in diversi paesi con la gente del popolo, poco importa che fossero contadini, operai dell'industria o lavoratori a domicilio, ha trovato disponibilità, bontà, generosità spontanea. Si tratta in questo caso di una curiosa influenza reciproca tra la natura interiore e gli accidenti esteriori, tra il carattere e il destino. In fondo, arrivati a un'età in cui le illusioni e i fermenti si attenuano, succede a tutti di non notare più un vero squilibrio tra gli eventi esterni e la nostra natura interiore: ciò che resta dell'anelito e dell'insoddisfazione, del dolore e della privazione, del sacrificio e della rinuncia, in verità, è abbastanza, e persino il motto di Goethe nasconde delusione e scherzo nelle parole: ciò che si desidera nella gioventù, lo si ha in abbondanza nella vecchiaia<sup>38</sup>. E allora perché il desiderio ardente è stato assegnato alla vitalità giovanile, e alla vecchiaia la realizzazione? In ogni caso, malgrado tutto... siamo appena maturi, e già la faccenda non ci si presenta più come divario incolmabile tra ambizione e sorte, tra vocazione e lotteria<sup>39</sup>. Anzi, possiamo dichiarare la convinzione che, tutto sommato, ciò che ci manca dall'esterno sia una rappresentazione – tutt'altro che brutta – dei nostri stessi errori, e ciò che ci viene assegnato sia il risultato della nostra natura. Un detto orribile del materialismo afferma: l'uomo è ciò che mangia. Una verità migliore sarebbe affermare che Dio, avendo assegnata a ciascuno la sua parte, finché viviamo si è aperto un posto nel nostro cuore. E che questa unità che è la nostra vita è precipitata per noi in due dimensioni, in apparenza completamente separate l'una dall'altra: da un lato il mondo esteriore, cioè la circostanza della nascita, del patrimonio, degli amici e parenti, della professione, degli eventi, del tempo atmosferico, delle malattie e degli incidenti, degli incontri con le persone; dall'altro la nostra natura interiore, il carattere, la predisposizione, il temperamento, il talento, l'inclinazione, la strutturazione, o come la si vuole chiamare. E sarebbe ancora meglio dire

bri alla tale stazione in Russia" [...]. "Quanto costerà?" domandai. "Quanto siete disposto a pagare". Vuotai il mio portamonete sulla tavola e dissi: "questo è per il mio viaggio. Il resto è vostro. Viaggerò in terza classe" [...]. "Cosa dite signore? Un signore pari vostro viaggiare in terza! Mai! [...] Non siamo briganti, siamo onesti commercianti" [...]. L'indomani partii da Cracovia; ed alla stazione russa prefissa un facchino si avvicinò al mio compartimento e, parlando ad alta voce, di maniera da farsi udire dal gendarme che camminava lungo la piattaforma, mi disse: "ecco la valigia che Vostra Altezza lasciò qua l'altro giorno", e mi rimise il pacco prezioso».

<sup>38</sup> Si tratta del motto in esergo alla seconda parte dell'autobiografia di Goethe, *Dichtung und Wahrheit* (1811-1831).

<sup>39</sup> Nell'originale: «zwischen unserer Bestimmung und unserem Los».

che, quando si arriva alla fine, tutta la nostra vita diventa tale che noi, sordisfatti o rosi dal rimorso, possiamo esclamare *mea culpa* o *meum opus*, colpa mia od opera mia; e poi ancora, come ulteriore aggiunta, capita che un individuo meschino invece non si senta responsabile di questa sua propria natura e debba ascrivere al mondo intero la colpa o il merito della sua predisposizione e della sua propensione – insomma, il gioco di rimandi, la struttura intrecciata, quest'identità e ad un tempo non-identità dell'infinitamente piccolo, con cui l'infinitamente grande dispone l'essenza di ogni tragedia e di ogni commedia della vita umana.

Applicando alla nostra vicenda questa riflessione, che fa parte di un ragionamento in cui bisogna essersi già mossi per valutarlo correttamente, è d'obbligo riconoscere: ecco Pëtr Kropotkin, che con i suoi occhi ha scorto amicizia, bontà, mutualità ovunque abbia visto all'opera una razza originaria di uomini. E ora una domanda che non pongo per la prima volta: la sua concezione e divulgazione del comunismo e dell'anarchia, di quell'aiuto reciproco che richiede e rende possibile la libertà, derivano dalle esperienze che gli sono sopraggiunte dall'esterno? E se gli fossero capitati soltanto puro odio, avversione e cattiveria, avrebbe fondato una teoria dell'odio, della lotta di tutti contro tutti, del disprezzo dell'uomo?

**Ecco Pëtr Kropotkin, che con i suoi occhi ha scorto amicizia, bontà, mutualità ovunque abbia visto all'opera una razza originaria di uomini**

Giacché la questione è posta in modo così netto, essa dev'essere risolta nello stesso modo. Oh, ma ha incontrato abbastanza odio, violenza, persecuzione, infamia, contro di sé e contro chi gli stava vicino, in ogni paese in cui ha vissuto. E non era forse la sua stessa natura tale da dover ricondurre ogni atto di violenza e di cattiveria all'educazione, alle circostanze e alle condizioni, e invece ogni benevolenza e amorevolezza alla semplicità della natura? Ad esempio assiste, indirettamente partecipe, all'assassinio – terribile nei suoi particolari – di Alessandro II, ad opera degli uomini del Comitato Esecutivo<sup>40</sup>: dove alcuni avrebbero visto la crudeltà spaventosa della

<sup>40</sup> L'episodio, avvenuto il 1 marzo 1881 (13 del calendario gregoriano), è narrato in Kropotkin, *op. cit.*, p. 262 ss.: «Rysukoff [Nikolaj Ivanovič Rysakov (1861-1881)], che aveva lanciato la bomba, fu subito arrestato [...]. Lo Tzar insistette per discendere. Sentiva che il suo prestigio militare voleva ch'egli vedesse i Circassi feriti [...]. Mentre passava vicino ad un altro giovine, Gunevetzki [Ignatij Ioachimovič Grinevickij (1856-1881)], che stava là con una bomba, questi lanciò la sua bomba fra sé e lo Tzar [...]. Non vissero che poche ore [...]. Così ebbe fine la tragedia della vita di Alessandro II. La gente non capiva com'era possibile che uno Czar che aveva tanto fatto per la Russia, fosse ucciso per le mani dei rivoluzionari. A me, che avevo avuto l'opportunità di osservare i primi passi mossi da Alessandro II sulla via della reazione [...], parve che la tragedia si sviluppasse con la fatalità inevitabile di un dramma shakespeariano. L'ultimo atto era scritto per me il giorno in cui lo udii fare il discorso a noi, promossi ufficiali, dopo che aveva comandato i primi supplizi nella Polonia». Per il contesto e i fattori, cfr. p. 257 ss. Il Comitato Esecutivo, che organizzò l'attentato, era il vertice dirigente del gruppo Narodnaia Volia, let-

sorte di questo signore assoluto, altri hanno scorto prima di tutto l'eroico sacrificio dei terroristi, spinto dall'ideale; e su che cosa si sofferma lo sguardo di Kropotkin? Su Emelianov! Chi è Emelianov<sup>41</sup>? Sentiamo il curioso resoconto dalla penna stessa di Kropotkin:

Alessandro II giaceva lì, sulla neve, piantato in asso dalla sua intera compagnia. Erano spariti tutti. Solo un paio di cadetti che tornavano dalla parata raccolsero lo zar morente, lo adagiarono su una slitta e stesero un mantello sul corpo tremante. E con loro un terrorista, Emelianov, con una bomba avvolta nella carta sotto il braccio, accorse presso il ferito, per assisterlo<sup>42</sup>.

La contraddizione è stata qui presentata, chiara e impressionante, in un aneddoto, che è il tipico esempio di quel che si dice tragicomico o ironia tragica<sup>43</sup>. A uno spettatore capace di restare duro e impassibile, l'immagine di un terrorista che prima voleva uccidere e che adesso accorre in aiuto e difesa, con l'arma del delitto grossolanamente impacchettata sotto il braccio, è motivo di ilarità. Chi ragiona più rapidamente, chi osserva più profondamente, chi meglio riconosce l'identità di ciò che solo in apparenza è inconciliabile, certamente non riderà più. Quante simili contraddizioni, soltanto in superficie, portano noi uomini alla teoria di una lotta senza fine, o alla pratica dello stare a guardare e ridere. In verità però le circostanze della vita del nostro tempo sono a tal punto incerte e ingarbugliate, che quello che spinse Emelianov prima all'azione sociale dell'uccisione dello zar e poi all'atto naturale dell'aiuto fraterno fu un unico e medesimo impulso di amore e di riconoscimento dell'umanità del prossimo<sup>44</sup>. L'azione sociale è inseparabilmente legata a un'ingiusta contraddizione diventata storica, al pensiero e al sistema, alle cose accadute, alle particolari condizioni della nazione, della classe, della teoria; l'atto naturale deriva dalle eterne dispo-

teralmente «volontà del popolo»: vi erano confluiti molti membri del circolo Čajkovskij, tra i quali Sofia L'vovna Perovskaia (1853-1881), per cui cfr. le pp. 158, 184, 200.

<sup>41</sup> Ivan Pantelejmonovič Emelianov (1860-1916).

<sup>42</sup> Kropotkin, *op. cit.*, p. 262: «Alessandro II giacque là, sulla neve, abbandonato da tutto il suo seguito. Tutti erano scomparsi. Furono alcuni cadetti di ritorno dall'ispezione, che alzarono da terra lo Tzar moribondo e lo misero in una slitta, ricoprendo il suo corpo tremante di freddo con un mantello da cadetto. E fu uno dei terroristi, Emelianoff, con una bomba sotto il braccio, rinvoltata nella carta, che, a rischio di essere arrestato ed impiccato, corse con i cadetti ad aiutare il ferito. La natura umana è piena di contraddizioni simili».

<sup>43</sup> L'interesse neoromantico per il «contrasto» (*Gegensatz*) è centrale in Landauer, che lo ritrova nel pensiero di Kropotkin e qui lo pone in evidenza. Non si tratta comunque di una sua proiezione: *nuances* di questo tipo sono presenti nelle *Memorie* (cfr. ad es. p. 242), anche se sempre argomentate nel senso della «complessità umana» più che della dialettica – definizione con la quale Kropotkin sarebbe stato peraltro discorde.

<sup>44</sup> In questo caso, si è scelto di rendere così il termine *Gegenseitigkeit*, «reciprocità».



sizioni e inclinazioni del cuore umano. La particolare visione di Kropotkin è questa: oltre tutti gli scompigli delle incongruenze condizionate dal tempo, scoprire l'essenza dell'uomo come legame e reciprocità.

Così per Kropotkin è la dimensione esteriore, senziente e discente, a procurargli il giusto materiale per la concezione dei suoi ideali, inseparabilmente legati alla sua particolare umanità. Soltanto che Kropotkin ci insegna che questa sua particolarità è l'autentica natura umana universale che ognuno porta in sé, per quanto possa anche essere soffocata dal momento e dalle circostanze.

E così rispondiamo finalmente alla domanda sulla nascita soggettiva della sua conoscenza oggettiva, grazie al sapere antico a cui Goethe ha dato forma: «se l'occhio non fosse solare, come potremmo vedere la luce?»<sup>45</sup>. Per questo quindi non dobbiamo chiedere cosa è venuto 'prima', se la vista o il sole, la natura umana o la sua esperienza conoscitiva<sup>46</sup>: dobbiamo piuttosto riconoscere che la forma nella quale la dimensione interiore e quella esteriore ci restituiscono la relazione tra spirito e mondo è proprio l'apparenza dell'interazione reciproca.

Tuttavia, bisogna ancora considerare un altro aspetto. Abbiamo visto che Kropotkin riconduce ogni ingiustizia e ogni atto di violenza – muovano essi dall'alto o dal basso – a circostanze storiche e sociali, mentre concepisce la natura umana originaria intatta da tutti questi intorbidamenti. La stessa cosa ha concepito Lev Tolstoj, e la esprime con le sue parole: il regno dei cieli è *in voi*. La divinità che annuncia è la più profonda essenza del mondo, quale la troveremmo nel nostro profondo intimo, se solo ci liberassimo dalle circostanze e della falsità delle condizioni del momento.

Fin qui Tolstoj e Kropotkin sono sostanzialmente d'accordo. Certo l'espressione che la loro concezione trova è molto diversa: Tolstoj parla nella lingua della filosofia e della religione, e Kropotkin discorre alla maniera delle scienze naturali. Entrambi nondimeno si esprimono in modo semplice e chiaro, mirando alla comprensione immediata, senza il latinorum della terminologia erudita o teologica. E però il diverso linguaggio dei due indica già che le conclusioni che seguono la loro concezione devono allontanarsi molto l'una dall'altra.

Kropotkin vede nella natura umana originaria, anche nel regno animale, una comunità omogenea attiva, una coappartenenza, una reciprocità. Vede che le azioni di ogni crisi economica e politica mirano a rimuovere gli osta-

<sup>45</sup> Si tratta del primo distico della poesia che introduce il famoso saggio di Goethe *Zur Farbenlehre* (1810): «Wär' nicht das Auge sonnenhaft / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?», che Landauer modifica parzialmente.

<sup>46</sup> «Erlebnis» nel testo originale.

coli che non lasciano venire a fioritura questa natura autentica e originaria; vede che vogliono creare le condizioni corrispondenti a questa buona indole. Attivo e partecipe, prende partito nell'opposizione tra padroni e braccianti, concepisce le strategie dei braccianti come storicamente necessarie, tali da non poter essere diversamente. Come aderisce dall'interno, così si aggrega alle loro lotte, nelle diverse forme, finché perseguono il solo scopo della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità. Kropotkin è compartecipe delle pene e dei dispiaceri della vita nel modo più profondo, coglie l'autenticità della buona umanità molto più negli oppressi che nei padroni, e in battaglia persegue, insieme a loro, il fine oggettivo<sup>47</sup>: le giuste condizioni.

Tolstoj invece sembra dire: proprio così, nei poveri c'è più bontà, sono più vicini a Dio. Dalle condizioni esterne non dipende poi così tanto e voi uomini pensate troppo all'ambiente, al futuro, agli altri, mezzo e fine sono troppo separati per voi, come se di questa strategia ci fosse un esito. Siete troppo convinti che per uno scopo grandioso siano giusti anche mezzi inquietanti. Ma per noi si dà soltanto l'attimo; non sacrificate dunque la verità alla chimera! Vogliate la vita retta, vivetela così adesso, ché sarà sempre difficile. Voi la cercate là fuori, nel futuro, e per amore di un futuro magnifico riempite il presente di orrori. Dite di non avere cominciato voi rivoluzionari? Che cosa importa? Chi ha cominciato per primo allora? Non è più importante che ogni singolo in ogni momento possa fermarsi e astenersi dall'ingiustizia? E se per il tutto, per le masse, per il popolo e per i popoli, lo splendore – il regno di Dio sulla terra – dovette venire una volta, può forse accadere altrimenti che così: che si cominci subito a fare la giustizia? In una tale situazione non c'è nulla di più leggero, se ci si decide prima al riguardo: soltanto la decisione è difficile. Pertanto chi agisce sempre sulla base delle circostanze esteriori<sup>48</sup>, protrae queste condizioni di ingiustizia e commette un atto di violenza, poco importa se dal basso verso l'alto o dall'alto verso il basso. Soltanto chi agisce sulla base della natura umana incorrotta fa il giusto. E quanto meno si chiederà se ciò ha valore e se gli altri lo imitano, tanto meglio sarà per la sua coscienza, per lo sviluppo, per la trasformazione dello spirito del tempo.

Abbiamo qui intenzionalmente evitato il gergo religioso di Tolstoj, come del resto talvolta egli stesso ha fatto, almeno nei suoi ultimi anni<sup>49</sup>. In Tolstoj il linguaggio conta molto, e così tradotto sarà meglio compreso da chi parla un'altra lingua. Dunque resta da capire, credo, in che cosa Tolstoj

<sup>47</sup> Si è scelto di rendere così il termine «äußeren», esteriore.

<sup>48</sup> Si rende così «Zeitbedingung», altrove tradotto con «condizioni del momento», per evitare qui il fraintendimento con l'idea che, secondo Landauer, Tolstoj ha dell'attimo.

<sup>49</sup> La morte di Lev Nikolaevič Tolstoj (1828-1910) risale a poco più di due anni prima.

e Kropotkin si distinguono l'uno dall'altro. Tolstoj porta l'assoluto dentro la vita; Kropotkin è positivista e quindi relativista, e all'acquiescenza preferisce non sottrarsi alla rivolta degli oppressi, neppure all'atto di violenza, se così deve essere.

Qui abbiamo voluto descrivere la contraddizione: le questioni che racchiude non possono essere eluse, ma vanno esaminate in un altro contesto.

Kropotkin nutre verso Tolstoj la più ardente venerazione, come emerge dal suo libro sulla letteratura russa<sup>50</sup> e come so anche da conversazioni private<sup>51</sup>. Comprende la forma russa di sconfinamento dell'assoluto nella vita terrena; ma a parte ciò si può dire che in lui l'organo del linguaggio filosofico, religioso e mistico è poco sviluppato. Nel suo scritto più recente – una nuova edizione di *Scienza moderna e anarchismo*<sup>52</sup>, per ora disponibile soltanto in inglese – i passi che trattano dei filosofi sono del tutto irrilevanti quanto al contenuto, e per la poca dimestichezza con la materia sottoscrive citazioni tratte dall'edizione tedesca, poco azzeccate nonostante le buone intenzioni. È davvero impressionante come si esprime nell'opera *Ideale e verità nella letteratura russa*, ad esempio su Dostoevskij. Ha superato i suoi limiti. La sua grandezza è che non ha difficoltà a vedere l'uomo nel profondo intimo, e che scopre questa unità dietro ogni indeterminazione. La grandezza di Dostoevskij è la sua attenzione per l'indeterminato e il molteplice, che desidera ardentemente portare a chiarezza e a sintesi. Quando Kropotkin racconta l'episodio di Emelianov, sa soltanto aggiungere le parole, quasi disperatamente attonite e pure immediatamente significative: «quali contrasti contiene la natura umana!»<sup>53</sup>. Che cosa avrebbe fatto al suo posto Dostoevskij, di questa materia autenticamente dostoevskiana! Il bombardolo, che accorre in aiuto alla sua vittima, non verrebbe più ridotto a sintesi e portato a chiarezza, piuttosto vivrebbe davanti a noi, con l'anima esposta e ferita, in tutto il suo dissidio e la sua ingenuità.

<sup>50</sup> La prima edizione è *Russian Literature*, McClure, Phillips & Co., New York 1905; poi *Ideals and Realities in Russian Literature*, Knopf, New York 1915 (oggi reperibile online all'indirizzo [http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist\\_archives/kropotkin/literature/russianlittoc.html](http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/kropotkin/literature/russianlittoc.html)). La prima versione tedesca è *Idealen und Wirklichkeit in der russischen Literatur*, Übers. von B. Ebenstein, Thomas, Leipzig 1906; la prima italiana è *Ideali e realtà nella letteratura russa*, trad. E. Lo Gatto, Ricciardi, Napoli 1921; la più recente è *La letteratura russa*, a cura di A. Bonanno, Edizioni della rivista "Anarchismo", Catania 1980.

<sup>51</sup> G. Ragona, *Landauer*, cit., p. 206 ss.

<sup>52</sup> Si tratta di *Modern Science and Anarchism* (1892), The Social Science Club, Philadelphia 1903; la prima versione tedesca è *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Råde, Berlin 1904. La prima edizione italiana è *La scienza moderna e l'anarchia*, Casa editrice sociale, Milano 1913; la più recente Alessandro, Torino 1979.

<sup>53</sup> Kropotkin, *op. cit.*, p. 262.

Come Dostoevskij ci accompagna attraverso una psicologia infernale e il tormento fino all'innocenza celeste, che egli sa così magistralmente modellare, proprio come il poeta che dà anima e corpo al proprio struggimento; così Kropotkin è maestro e padrone della chiarezza.

Sulla base di questa sua caratteristica ha scritto due libri magistrali e un testo notevole – anche se, io credo, contestabile, per via dell'atteggiamento semplificatorio e del fanatismo, conseguenza della semplificazione. I primi due sono *Il mutuo appoggio*<sup>54</sup> e *Campi, fabbriche e officine*<sup>55</sup>; l'ultimo è la *Rivoluzione francese*<sup>56</sup>. Il caso che sia io ad averli tradotti in tedesco non mi esime dal menzionarli in conclusione.

<sup>54</sup> L'edizione originale è *Mutual Aid. A Factor of Evolution*, McLure, Philips & Co., New York 1902. La prima traduzione tedesca è *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Thomas, Leipzig 1904; poi *Gegenseitige Hilfe in der Tiere- und Menschenwelt*, Thomas, Leipzig 1908, 1910, 1920. La prima versione italiana è *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, trad. e cura di C. Berneri, Casa editrice sociale, Milano 1925; la più recente, a cura di A. Bonanno, Anarchismo, Trieste 2008. Il testo sostituisce il concetto darwiniano di lotta per l'esistenza con quello di aiuto reciproco (Kropotkin, *op. cit.*, pp. 299-300).

<sup>55</sup> L'edizione originale è *Fields, Factories and Workshops*, Hutchinson, London 1899. La prima traduzione tedesca è *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, oder, Die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit*, Calvary, Berlin 1904; poi Renaissance, Berlin 1910. Le versioni italiane esistenti sono tradotte da un'edizione a cura di C. Ward, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, Allen & Unwin, London 1974: la prima è *Campi, fabbriche, officine*, Antistato, Milano 1975; la più recente, con una prefazione di G. Borrella, Elèuthera, Milano 2015. Il testo, come riassunto da Kropotkin, *Le memorie*, cit., p. 299, analizza i sistemi produttivi, provando a confutare la tesi per cui il capitalismo va incontro a fasi di sovrapproduzione.

<sup>56</sup> L'edizione originale è *La grande Révolution. 1789-1793*, Stock, Paris 1909; la prima traduzione tedesca è *Die französische Revolution. 1789-1793*, Thomas, Leipzig 1909, 1921. La prima versione italiana è *La grande rivoluzione. 1789-1893*, Gruppo del risveglio, Ginevra 1911; la più recente, con un'introduzione di A. Bonanno, Anarchismo, Catania 1975, 1987.



Okin ha difeso la sua  
posizione liberale e  
femminista insieme,  
giungendo a formulare  
una sua visione del  
liberalismo.



femminismo e diritti



## ***Susan Moller Okin***

### Un profilo critico

Ingrid Salvatore

#### *Una femminista liberale*

Susan Moller Okin nasce ad Auckland, in Nuova Zelanda, nel 1946. Dottore di ricerca ad Harvard nel 1975, è a Stanford dal 1990, *Marta Sutton Weeks Professor of Ethics in Society*. È scomparsa improvvisamente nel 2004, all'età di 57 anni.

Okin è stata un'eminente filosofa politica e una femminista. È nota soprattutto per aver difeso una concezione liberale del femminismo, basata sulla piena eguaglianza fra uomini e donne<sup>1</sup>.

La vocazione femminista del liberalismo era stata politicamente sostenuta da John Stuart Mill, il cui famoso discorso alla Camera dei Comuni per il voto alle donne (1867) è talvolta indicato come la data d'inizio del femminismo liberale o femminismo della prima ondata, come anche si usa dire, ed esplicitamente teorizzata nel suo libro sulla schiavitù delle donne (1869) di cui Okin ha curato un'edizione americana e con cui è in ideale continuità<sup>2</sup>.

Per tutta la vita, in un confronto continuo con i suoi critici, Okin ha difeso la sua posizione liberale e femminista insieme, giungendo a formulare una sua visione del liberalismo<sup>3</sup>. L'articolazione di questa concezione costituisce il filo rosso lungo cui si snoda questa presentazione.

<sup>1</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Book, New York 1989; trad. it. *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Dedalo, Bari 1999 (nel contributo la citazione si riferisce all'originale e la traduzione è nostra); D. Satz, R. Reich, *Toward a Humanist Justice. The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 3.

<sup>2</sup> S. Moller Okin, "Editors Introduction", in J.S. Mill, *The Subjection of Women*, Hackett, Indianapolis 1988; N. Roseblum, *Okin's Liberal Feminism as a Radical Political Theory*, in D. Satz e R. Reich, *Toward a Humanist Justice*, cit.

<sup>3</sup> S. Moller Okin, *Humanist Liberalism*, in N. Roseblum, a cura di, *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989.

## *Femminismo e liberalismo*

Inteso come movimento di lotta sociale destinato a incidere profondamente sulla struttura della società, il femminismo nasce con e all'interno della rivoluzione liberale e teoricamente gli appartiene<sup>4</sup>. È di un anno successiva alla più nota dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1791) la prima dichiarazione dei diritti delle donne ad opera di Olympe de Gouge e di due quella di Mary Wollstonecraft. De Gouge e Wollstonecraft non solo scrivono a ridosso della Rivoluzione francese, ma ne hanno a riferimento gli autori e ne condividono profondamente le idee. Della Rivoluzione francese, del resto, De Gouge era stata una protagonista, frequentandone i circoli e gli intellettuali, e la sua Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina è una parafrasi polemica della dichiarazione del Novantuno<sup>5</sup>. Ed è rivolgendosi a Rousseau, profondamente ammirato, che Mary Wollstonecraft scrive la sua Dichiarazione<sup>6</sup>.

Le speranze e le ragioni delle donne nei confronti del liberalismo sono comprensibili. In nome di eguali diritti individuali, infatti, il liberalismo spazzava via d'un colpo le differenze legittimate dalla tradizione, dalla religione e dalla natura. Per le donne, questo significava la possibilità di sottrarsi al dominio di padri, fratelli e mariti. Di essere individui, prima che madri, sorelle e spose<sup>7</sup>. Teoricamente, il liberalismo sembrava incorporare il femminismo.

Ma non sarebbe esistita nessuna teoria femminista se le donne avessero potuto semplicemente riconoscersi nel liberalismo e, invece, Olympe de Gouge muore sul patibolo<sup>8</sup>. Esiste il femminismo perché, evidentemente, il liberalismo non è bastato.

Impegnato a scardinare la persistenza, all'interno del liberalismo, di posizioni ancora pienamente conformi alla tradizione riguardo alle donne, non importa quanto le si criticasse riguardo agli uomini, il primo femminismo ottocentesco, compreso il femminismo liberale, Mill e Taylor in primo luogo, si connota, dunque, come una critica del liberalismo. Ma non è in discussione la continuità teorica fra femminismo e liberalismo<sup>9</sup>.

Per il femminismo che si afferma nei tardi anni Sessanta, inizio anni Settanta, questa critica del liberalismo è insufficiente. Criticare il libera-

<sup>4</sup> R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, Acumen, Durham 2011, p. 1.

<sup>5</sup> M. De Leo, *Olympe de Gouge*, Centro internazionale della grafica di Venezia, Venezia 1990.

<sup>6</sup> M. Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, a cura di B. Antonucci, Rizzoli, Milano 2008.

<sup>7</sup> C. Weedon, *Feminism, Theory and the Politics of Difference*, Blackwell, Oxford 1999, p. 14.

<sup>8</sup> M. De Leo, *Olympe de Gouge*, cit., p. 119.

<sup>9</sup> A.M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Littlefield, Lanham 1983.



lismo, rimanendo al suo interno, per il femminismo così detto della seconda ondata, è una posizione filosoficamente ingenua e politicamente infruttuosa<sup>10</sup>.

L'accusa che viene mossa al femminismo liberale, concepito come una semplice estensione del liberalismo, che ne conservi tanto l'impianto normativo, quanto il fondamento individualistico, è quella di non essere abbastanza radicale. Il femminismo liberale non si accorge, infatti, che la promessa di emancipazione del liberalismo non solo non era estesa alle donne, ma non poteva esserlo. Benché i nodi tematici che articolano questa critica del femminismo radicale e antiliberale al liberalismo siano molteplici<sup>11</sup>, non è impossibile individuare nel rigetto dell'individualismo e del primato della ragione, che ne è un aspetto caratterizzante, alcuni degli elementi centrali che contrappongono il femminismo radicale al liberalismo<sup>12</sup>.

Nel liberalismo, infatti, l'individuo, sottratto a ogni determinazione, è posto sotto il governo di una ragione completamente astratta. Essere un individuo, in questo senso, è indipendente dal luogo in cui si è nati, dall'età che si ha (a parte la maggiore età), dalle caratteristiche fisiche che capita di avere. Un individuo, nella visione liberale, non ha tradizione né legami di cui non si potrebbe liberare, né vincoli che non dipendano dal dettato della sua ragione<sup>13</sup>. Un individuo è un'entità astratta governata dalla ragione<sup>14</sup>.

Se, da un punto di vista normativo, questa caratterizzazione ha lo scopo di porre gli individui come fini in sé, vincolando le istituzioni sociali a rispettarne diritti, libertà e dignità, per i suoi critici, e per il femminismo così come viene prevalentemente a configurarsi, proprio essa è la sede degli esiti antifemministi e patriarcali del liberalismo. È chiaro, infatti, che, mentre l'individuo autonomo, per come è concepito dal liberalismo, non ha figli da accudire, né è figlio che necessita di accudimento<sup>15</sup>, non ha vecchi a cui badare, né è vecchio bisognoso di assistenza, non ha ammalati di cui pren-

<sup>10</sup> Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg&Sellier, Torino 1987. Si veda anche L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1977 e Id., *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1978; A.M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, cit.; C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989; S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), Saggiatore, Milano 2012, di cui è più controverso il posizionamento. S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 67.

<sup>11</sup> J. Mansbridge, S. Moller Okin, *Feminism*, in R. Goodin, Ph. Pettit, Th. Pogge, a cura di, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford 2007.

<sup>12</sup> A.M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, cit.; S. Benhabib, D. Cornell, a cura di, *Feminism as Critique*, Polity Press, Cambridge 1987 e ancora di recente, N. Fraser, *Fortune of Feminism*, Verso, Londra 2013.

<sup>13</sup> Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 [1979].

<sup>14</sup> A.M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, cit.

<sup>15</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 111.

dersi cura né si ammala, una società, d'altro canto, non sussiste nel tempo se qualcuno non partorisce e poi nutre, educa, lava, pulisce, insegna a parlare, accudisce, consola, accoglie.

Da un punto di vista politico, Okin condivide molti di questi argomenti del femminismo radicale e molte delle critiche al liberalismo. A cominciare dall'idea che la società liberale e, in particolare, la sua organizzazione del lavoro, presuppone la famiglia patriarcale, che Okin identifica come il cardine (*linchpin*) della struttura sessista delle società in cui viviamo, per finire con l'idea correlata che la donna privata sia il riflesso dell'uomo pubblico<sup>16</sup>.

Ma il problema è politico, non teorico<sup>17</sup>. A fronte della natura ancora patriarcale di molte teorie liberali contemporanee, «alcune femministe hanno concluso che una riconciliazione del liberalismo con il femminismo sia impossibile». Ma aggiunge: «Io faccio miei i principi fondamentali del liberalismo, a dispetto di queste difficoltà», mettendosi esplicitamente in continuità con il femminismo della prima ondata<sup>18</sup>. Con il femminismo della prima ondata Okin condivide il metodo: criticare il liberalismo con l'intento di rendere evidenti le contraddizioni che si determinano al suo interno quando prende posizioni antifemministe, e il fine: mostrare che il liberalismo, propriamente inteso, ha come conseguenza il femminismo<sup>19</sup>.

Sotto un certo profilo – scrive – le prove a cui sono esposte le femministe che fanno propri gli obiettivi fondamentali del liberalismo sono paragonabili ad alcune delle sfide che i liberali con simpatie di sinistra presentano alle versioni più tradizionali del liberalismo. Proprio come la sinistra mette in discussione la definizione liberale di politica che traccia una linea netta fra stato e società e sostiene che 'l'economia è politica', così le femministe sfidano la tradizionale dicotomia liberale fra pubblico e privato che separa la sfera personale e domestica dal resto della vita<sup>20</sup>.

### *La tradizione*

La fama di filosofa liberale di Okin si afferma già con *Women in Western Political Thought*, pubblicato nel 1979<sup>21</sup>. In questo testo, il pensiero

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>17</sup> J. Mansbridge, S. Moller Okin, *Feminism*, cit.

<sup>18</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 40.

<sup>19</sup> Cfr. J. Cohen, *A Matter of Demolition?*, in D. Satz e R. Reich, *Toward a Humanist Justice*, cit.

<sup>20</sup> S. Moller Okin, *Reason and Feeling in Thinking about Justice*, "Ethics", 2, 1989, p. 41.

<sup>21</sup> S. Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1979. Per le citazioni da questo testo la traduzione è nostra.

politico di quattro grandi filosofi del passato, Platone, Aristotele, Rousseau e Mill, che rappresentano, come il titolo suggerisce, altrettanti passaggi costitutivi della tradizione filosofico-politica occidentale, viene sottoposto a una critica femminista. Lo scopo di questo tipo di analisi non è rendere noto cosa i filosofi pensassero delle donne, nello stesso senso in cui si raccolgono informazioni su come vestivano gli antichi romani o sulla vita nelle città fenicie:

l'analisi e la critica del pensiero dei teorici politici del passato, scrive Okin, [...] è un importante mezzo per comprendere e mettere a nudo le assunzioni che sottostanno a modi profondamente radicati di pensare che continuano a toccare la vita delle persone in modi significativi<sup>22</sup>.

*Women in Western Political Thought* comincia, dunque, con la disamina delle opposte posizioni che Platone sostiene sulle donne, nella *Repubblica*, dove difende una visione radicalmente egualitaria di uomini e donne, inserendole alla pari con gli uomini nella classe dei guardiani, e nelle *Leggi*, dove le restituisce al tradizionale ruolo domestico, riportando, scrive Okin, «la sua teoria sulla terra»<sup>23</sup>.

La posizione di Platone nella *Repubblica* riguardo alla piena ed egualitaria partecipazione delle donne alla classe dei guardiani è una tesi notoriamente radicale. Ancora nel secolo scorso, alcuni studiosi di Platone «cancellavano l'intera questione dell'eguaglianza delle donne omettendo semplicemente i passaggi rilevanti dalle loro traduzioni»<sup>24</sup>. Platone, del resto, come Okin riconosce, non era certo un femminista. Il trattamento egualitario che riserva alle donne dipende, in realtà, dalla necessità di eliminare la famiglia dalla sua società ideale al fine di eliminare la proprietà privata, fonte di conflitti e di discordia sociale. Tuttavia, è proprio il fatto che l'eliminazione della famiglia porti con sé l'eguaglianza delle donne il punto determinante per Okin. La studiosa mostra, infatti, come, non appena si indebolisca l'assunto di una necessità naturale della famiglia, la rilevanza delle differenze biologiche fra uomini e donne, così enfatizzata di solito nel pensiero politico, si ridimensiona significativamente<sup>25</sup>. A questa posizione antinaturalista, si contrappone, infatti, il naturalismo di

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 30. Cfr. Platone, *La Repubblica*, in *Opere complete*, vol. VI, Laterza, Roma Bari 1984 e *Leggi*, in *Opere complete*, vol. VII, cit.

<sup>24</sup> R.H. Kotzin, *Ancient Greek Philosophy*, in A.M. Jaggar, I.M. Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford 2000, p. 16; S. Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., pp. 34-38.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, p. 274.

Aristotele, che occupa un posto tutto speciale nell'analisi di Okin. Per il suo funzionalismo, infatti, Aristotele è l'autore che più di ogni altro ha contribuito a formulare la concezione delle donne che la tradizione politica ha ereditato. Inferiori per forza fisica agli uomini e da questi biologicamente diverse, le donne, per Aristotele, hanno assegnata dalla natura la loro specifica funzione che, nella sua peculiare visione unitaria di natura e invenzione umana, viene sancita dalla *polis*<sup>26</sup>. Poiché l'ordine funzionalistico della natura trova chiusura e completamento nell'unico essere che non ha altro fine che la sua propria soddisfazione: uomini della classe elevata – le donne sono chiaramente concepite da Aristotele come naturalmente rivolte alla soddisfazione dei bisogni e desideri maschili<sup>27</sup>. È interessante, però, dal momento che, per Aristotele, la diversità delle funzioni è reciprocamente benefica, le donne, al pari degli schiavi, non hanno interessi in conflitto con gli uomini<sup>28</sup>. Per Aristotele, donne, schiavi, artigiani, sono tutt'uno e la famiglia non pone un problema specifico<sup>29</sup>. È con il liberale Rousseau che il conflitto diventa stridente<sup>30</sup>.

Nel liberalismo, come si è detto, l'individuo è un essere umano rappresentato nel senso più astratto possibile. Unico tra gli esseri naturali a possedere la ragione, l'individuo vive entro sistemi sociali che non sono il riflesso della sua condizione naturale, ma entro assetti che, in quanto da lui stesso disegnati, sono potenzialmente in accordo con gli ideali di libertà e giustizia. Nel liberalismo la società ha un fondamento volontario e consensuale. È con Rousseau, infatti, e poi, in modo definitivo, con Kant, che ragione e libertà si uniscono, restituendoci istituzioni sociali in cui individui liberi vivono affrancati dalle determinazioni della natura, dalla tradizione, dalla cultura e da qualunque fonte esterna che non trovi fondamento nella ragione e volontà umana. Qualunque cosa Platone e Aristotele abbiano avuto in mente, non si può perdonare a Rousseau, mentre faceva della disuguaglianza fra gli uomini il più grave dei mali *sociali*, di aver difeso la disuguaglianza delle donne, mentre invocava la libertà per tutti gli uomini, di averla negata alle donne, mentre criticava la struttura patriarcale del potere politico, di aver conservato il patriarcato nella famiglia<sup>31</sup>. Del resto, persino Mill, che pure è il primo filosofo esplicitamente e con-

<sup>26</sup> Aristotele, *Riproduzione degli animali*, in *Opere*, vol. V, Laterza, Roma-Bari 2001; Id., *Politica*, Laterza, Roma-Bari 2007. Cfr. S. Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., p. 80.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>30</sup> E. Rousseau, *Emilio*, Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 142 e p. 144.

sapevolmente femminista<sup>32</sup>, si rivela, sull'indipendenza economica delle donne che rischia di mettere in crisi l'organizzazione della famiglia, meno radicale e meno conseguente di quanto avrebbe potuto<sup>33</sup>.

Data la natura quasi storiografica di questo lavoro di Okin, l'impronta liberale può apparire discutibile<sup>34</sup>. Il quadro generale del libro, tuttavia, sembra suggerire un'idea diversa. Infatti, far emergere come, *data la famiglia*, gli uomini sono concepiti nell'ordine politico come fini in sé, mentre le donne sono funzionalmente asservite alle necessità domestiche e riproduttive, indica che la direzione dell'egualitarismo liberale è già stata intrapresa da Okin.

Mostrare che la posizione dei filosofi liberali sulle donne non ha fondamento nella loro teoria e, anzi, è in aperta contraddizione con esse permette di criticare il liberalismo da un punto di vista femminista, senza impegnarsi, tuttavia, al suo rovesciamento: il tema del libro successivo di Okin.

### *La famiglia nella teoria della giustizia*

*Justice, Gender and the Family*, il secondo libro di Okin, esce nel 1989, dieci anni dopo *Women in Western Political Thought*. Anche in questo lavoro Okin effettua la lettura critica di cui si è detto, anche se qui gli autori sono contemporanei: Alisdair MacIntyre, Michael Walzer, Robert Nozick e John Rawls sono i riferimenti principali. Tuttavia, se in *Women in Western Political Thought*, l'intento è prevalentemente critico, in *Justice, Gender and the Family* Okin vuole mostrare che il liberalismo può effettivamente essere conciliato con il femminismo. L'intento critico diventa esplicitamente normativo.

A questo scopo, Okin prima difende da un punto di vista femminista l'idea di giustizia liberale dalla critica comunitaria e libertaria, guadagnandosi così il liberalismo come l'unica teoria entro cui il femminismo può darsi, e successivamente estende la sua critica femminista al liberalismo stesso, proponendo la sua idea di liberalismo femminista.

Riguardo MacIntyre, Okin ha facile gioco nel mostrare come il suo recupero della tradizione, contro l'individualismo liberale, perde molto del suo fascino quando se ne valutino gli effetti sulle donne. Ironizza sul fatto che, nella sua idealizzazione della tradizione, MacIntyre scriva sempre dal

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>34</sup> R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit.

punto di vista della classe dominante in quella tradizione<sup>35</sup>. Ma fa notare, e questa volta senza alcuna ironia, che non gli sarebbe stato così facile farlo, se fosse stato una donna. Da donne, è tutt'altro che ovvio assumere quel punto di vista, dato il sessismo e la misoginia che le grandi tradizioni condividono immancabilmente<sup>36</sup>.

Analogamente con Nozick e la sua teoria libertaria<sup>37</sup>. Il libertarismo è una teoria dei diritti radicalmente individualista in cui, rispetto, per esempio, al liberalismo rawlsiano, che impone vincoli di equità sulla redistribuzione del prodotto della cooperazione, il diritto di ognuno al frutto del proprio lavoro prevale su ogni altra considerazione. Per Okin, questa radicale teoria del diritto di proprietà poggia sulla completa rimozione del fatto che anche un individuo è il prodotto del lavoro della donna che lo ha messo al mondo. Se questo fatto viene esplicitato, infatti, si deve concedere che ogni individuo è proprietà della donna che lo ha partorito che, a seconda dei suoi voleri, può fare di lui il suo schiavo, il suo balocco e persino il suo cibo. Ma se ciascuno di noi è un prodotto, proprietà esclusiva di chi lo ha fatto, in che senso si possono reclamare diritti e libertà agli individui?<sup>38</sup>

L'atteggiamento nettamente critico di Okin rispetto a MacIntyre e Nozick cambia con Walzer<sup>39</sup>. Okin distingue due elementi costruttivi della tesi di Walzer, che analizza in due parti distinte del libro: l'idea di significati condivisi, che rigetta, e l'idea di dominanza, relativa alla teoria delle sfere di giustizia, che non solo difende, ma a cui fa appello per criticare la tradizionale distinzione liberale fra sfera pubblica e sfera privata<sup>40</sup>.

Okin rigetta l'idea dei significati condivisi per ragioni simili a quelle avanzate nei confronti di MacIntyre. Nelle società patriarcali, infatti, esiste un'ampia condivisione su come debba essere organizzata la famiglia o a chi spetti l'allevamento dei bambini, ma un «criterio relativistico» come il significato condiviso non possiede «il potenziale critico» richiesto per la giustizia<sup>41</sup>. Promettente, per Okin, è invece l'idea walzeriana di eguaglianza complessa. Per Walzer, infatti, la giustizia sociale non consiste in una eguale distribuzione dei beni *tout court*, ma in una distribuzione dei beni

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 51. Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981), Feltrinelli, Milano 1993.

<sup>36</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 46.

<sup>37</sup> R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia* (1974), Saggiatore, Milano 2008.

<sup>38</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 76 e p. 84. J. Cohen, *A Matter of Demolition?*, in D. Satz e R. Reich, *Toward a Humanist Justice*, cit.

<sup>39</sup> M. Walzer, *Spheres of Justice: A defense of Pluralism and Equality*, Basic Book, New York 1983; trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>40</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 112.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 63.

che sia regolata da criteri interni alle diverse sfere in cui si articola la società<sup>42</sup>. Si ha ingiustizia quando una differenza rilevante in una sfera è causa di disegualianze in altre sfere, creando così dominanza. Per Okin questa è la base per mettere in discussione la distinzione pubblico-privato o domestico, accogliendo lo slogan femminista «il personale è politico»<sup>43</sup>.

Sebbene Walzer, dunque, giochi un ruolo importante nella costruzione di Okin, è Rawls l'autore che riveste il ruolo centrale<sup>44</sup>. *Justice, Gender and the Family*, infatti, è insieme una critica a Rawls e un'estensione della sua teoria della giustizia.

Rawls, infatti, considerando, in accordo con Hume, la natura intima e affettiva delle relazioni famigliari essenzialmente diversa da quella che caratterizza i legami sociali, sottrae la famiglia alla regolazione dei principi di giustizia<sup>45</sup>, idealizzandola irragionevolmente<sup>46</sup>.

Per Okin la famiglia, lungi dall'essere necessariamente il regno del sostegno reciproco e dell'amicizia coniugale, è una struttura di potere caratterizzata da quella che lei definisce la «vulnerabilità attraverso il matrimonio»: la condizione di debolezza nel mercato del lavoro e di dipendenza dall'uomo in cui le donne vengono a trovarsi, data l'ingiusta distribuzione del lavoro domestico<sup>47</sup>. Il fenomeno dell'ingiustizia delle società patriarcali è per lei costitutivo. A questo giudizio Okin contrappone «la necessità che la vita domestica sia giusta e che la sua giustizia venga *imposta dallo Stato e sostenuta dal suo apparato giuridico*»<sup>48</sup>.

Usando il peculiare meccanismo della teoria rawlsiana, Okin propone di sottoporre a coloro che nella teoria della giustizia scelgono i principi con cui regolare la *basic structure*, anche la scelta dell'assetto della famiglia.

Nella teoria della giustizia rawlsiana i principi generali che devono regolare la società, sono concepiti come il risultato di una scelta che le persone fanno poste sotto un velo di ignoranza che limita severamente l'informazione a cui hanno accesso<sup>49</sup>. Ovviamente, poiché manca loro l'informazione che permetterebbe di scegliere i principi che li favoriscono, tutti sono costretti a scegliere valutando la possibilità di poter occupare una qualunque delle posizioni sociali<sup>50</sup>. Okin sostiene, contro la tesi di Rawls,

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 112 e p. 116.

<sup>44</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

<sup>45</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 27.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 134 e p. 139.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 126, corsivo nostro.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 138.

che questo stesso meccanismo deve essere esteso alla famiglia, chiedendo a persone che non conoscono il loro sesso come vorrebbero fossero distribuiti i compiti da svolgere al suo interno. Questo produrrebbe, se non proprio un'eguale divisione degli oneri famigliari, quanto meno una minimizzazione del suo assetto *gendered*<sup>51</sup>.

Una simile trasformazione dei rapporti all'interno della famiglia avrebbe enormi ripercussioni sull'intero assetto della società, secondo Okin. Una società in cui gli uomini condividano tutti gli oneri del lavoro di cura, infatti, è una società in cui non si può più dare per scontato che il lavoratore sia qualcuno con una moglie a casa, scrive Okin. Il lavoro pagato (essendo quello di cura, lavoro non pagato) dovrebbe essere profondamente riorganizzato. Non ci sarebbe più disparità, né di carriera né di salario, a parità di lavoro. Il pregiudizio nei confronti delle lavoratrici come lavoratrici meno fedeli, assorbite come sono dagli impegni famigliari verrebbe meno.

Se l'inclusione della famiglia nella sfera pubblica proposta da Okin avrebbe certamente un significativo impatto sulla struttura della società, non si può negare, d'altro canto, che l'estensione della giurisdizione dei due principi di giustizia rawlsiani alle relazioni famigliari sollevi delle difficoltà. È vero, per esempio, che Okin non chiarisce in che senso il secondo principio di giustizia andrebbe applicato all'interno della famiglia<sup>52</sup>. Ma è soprattutto la sua idea di una vita domestica regolata coercitivamente dallo Stato a costituire una sfida impegnativa. Anche se Okin chiarisce come: «mettere in discussione la dicotomia [pubblico/domestico] non significa necessariamente negare l'utilità del concetto di privato (*privacy*) o il valore della sfera privata stessa nella vita umana», resta condivisibile l'idea di una tensione fra l'intenzione dichiarata di Okin di tenere ferma la protezione della sfera privata e la sua politicizzazione<sup>53</sup>.

A dispetto di queste difficoltà, non di meno, il lavoro di Okin sulla famiglia costituisce innegabilmente uno dei tentativi più sistematici di dare forma a un tema, quello della divisione del lavoro domestico e della organizzazione del lavoro in relazione ai bisogni della famiglia, che ha rivestito e riveste un ruolo centrale nella riflessione femminista<sup>54</sup>.

Nel muovere la sua critica a Rawls per aver sottratto la famiglia dalla sua *basic structure*, Okin sottolinea anche una diversa questione. Per Rawls, infatti, il senso ultimo dei principi di giustizia è quello di catturare il

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 174-175.

<sup>52</sup> Cfr. J. Cohen, *A Matter of Demolition?*, cit. Vedi però S. Moller Okin, 'Forty Acres and a Mule' for Women: Rawls and Feminism, "Politics, Philosophy and Economics", 4, 2005.

<sup>53</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 127; cfr. J. Cohen, *A Matter of Demolition?*, cit., p. 52.

<sup>54</sup> A. Phillips, a cura di, *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford [1998] 2009.



nostro senso di giustizia, ciò da cui dipende la loro effettiva capacità di essere fonte delle nostre azioni e dei nostri giudizi nella valutazione delle istituzioni sociali e il cui sviluppo è affidato alla famiglia<sup>55</sup>.

Sollevando la questione del senso di giustizia, Okin riprende un tema di psicologia morale, ricorrente nel suo pensiero, relativo al ruolo dei sentimenti morali nella filosofia politica in generale e nella teoria della giustizia sociale, in particolare<sup>56</sup>. Il riferimento esplicito è all'etica della cura di Carol Gilligan<sup>57</sup>. Per Okin, infatti, «la migliore teorizzazione sulla giustizia integra completamente le nozioni di cura ed empatia»<sup>58</sup>.

Nonostante l'etica della cura sia stata spesso interpretata come una riproposizione della tradizionale visione naturalistica delle donne<sup>59</sup>, per Okin, le cose stanno diversamente. Lungi dal tradursi nell'affermazione di un'etica delle donne, contrapposta a quella degli uomini, eventualmente basate su psicologie sessuate irriducibilmente differenti<sup>60</sup>, l'etica della cura rimanda a una comune psicologia morale, la quale, oltre a essere ciò su cui il meccanismo teorico della scelta in posizione originaria realmente verte, è lo strumento attraverso cui Okin corregge il liberalismo in una direzione originale e coerente con il suo ideale di un umanesimo liberale<sup>61</sup>.

## *Donne e culture*

*Is Multiculturalism Bad for Women?*, originariamente pubblicato sulla *Boston Review*, è il libro di Okin che ha avuto maggior successo, suscitando molto dibattito e attirando molte critiche<sup>62</sup>. Qui Okin mette sotto pressione i sostenitori di posizioni multiculturaliste, femministe comprese, su questioni come la poligamia, l'infibulazione e la cliterodectomia, il velo e, in generale, quell'insieme di pratiche tradizionali che «limitano sostanzialmente le capacità di donne e ragazze giovani di quelle culture di vivere

<sup>55</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 372, p. 376.

<sup>56</sup> S. Moller Okin, *Reason and Feeling in Thinking about Justice*, cit.; Id., 'Forty Acres and a Mule' for Women: Rawls and Feminism, cit.

<sup>57</sup> Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>58</sup> S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, cit., p. 15.

<sup>59</sup> Cfr. C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989, p. 51.

<sup>60</sup> A. Baier, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996.

<sup>61</sup> I. Salvatore, *Teoria femminista e critica*, in P. Costa, I. Testa, M. Rosati, a cura di, *Ragionevoli dubbi*, Carocci, Roma 2001.

<sup>62</sup> S. Moller Okin et al., *Diritti delle donne e multiculturalismo*, a cura di A. Besussi e A. Facchi, Raffaello Cortina, Milano 2007; cfr. E. Weengrove, *Of Linchpin and Other Interpretive Tools*, in D. Satz, R. Reich, *Toward a Humanist Justice*, cit.

con dignità umana pari a quella di uomini e ragazzi, e di vivere vite scelte liberamente così come loro possono»<sup>63</sup>. Benché, dunque, le questioni sollevate nel libro si inquadrino nel contesto più generale della tensione fra universalismo e contestualismo, il problema affrontato nel libro qui in questione è più specifico<sup>64</sup>. Il tema è quello della difesa dei diritti di gruppo un tratto del liberalismo stesso<sup>65</sup>. Ancora una volta, è la famiglia il punto fondamentale.

A Okin, i difensori liberali dei diritti di gruppo appaiono poco consapevoli del fatto che tali diritti entrano facilmente in conflitto con il liberalismo, come mostra la loro tendenza a sottovalutare sistematicamente il modo in cui la loro difesa rappresenti una minaccia per l'eguaglianza di genere. Sono due, probabilmente, le cause della sottovalutazione di questo conflitto, ipotizza Okin. Da un lato, la focalizzazione sulle relazioni di potere che sussistono *fra* gruppi e non *all'interno* dei gruppi. Dall'altro, il fatto che poiché la maggior parte delle pratiche lesive per le donne hanno luogo all'interno della famiglia e riguardano spesso la sfera religiosa, esse possono essere facilmente interpretate, specialmente da prospettive liberali, come questioni rispetto a cui lo stato dovrebbe mantenersi neutrale<sup>66</sup>.

La gran parte delle critiche che Okin riceve non sono volte, evidentemente, a difendere le pratiche da lei individuate come ingiuste e gravemente lesive della dignità, per non dire della salute e dell'integrità fisica e psicologica delle donne, ma indirizzate a mettere in discussione l'egida liberale sotto cui Okin pone la sua tesi<sup>67</sup>. Non si può negare, tuttavia, che all'accuratezza della critica e dell'analisi dei presupposti filosofici delle posizioni di Okin fa da contraltare una certa vaghezza delle posizioni politiche di fronte a pratiche come le mutilazioni genitali, i matrimoni combinati di bambine in età precocissima con uomini molto più grandi di loro, se non vecchi, o l'impedimento all'istruzione. Si tratta di un atteggiamento in netto contrasto con quello di Okin. Per Okin, infatti, come si è accennato all'inizio, il valore di una teoria filosofica risiede fondamentalmente nella sua capacità di difendere le persone più deboli e più esposte, rendendo conto delle nostre intuizioni morali più profonde. Questo è il suo umanesimo liberale: una mancanza di simpatia per argomenti troppo astratti che non ci dicano cosa fare davanti all'ingiustizia.

<sup>63</sup> S. Moller Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., p. 12.

<sup>64</sup> R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 85.

<sup>65</sup> W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford 1995; Id., *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon, Oxford 1989.

<sup>66</sup> S. Moller Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., pp. 21-23.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 71.



L'identità non si  
autodetermina;  
**richiede un'operazione**  
**di riconoscimento**  
che la stabilisca.



riconoscimento





## «*Che tipo è?*»

Il riconoscimento tra identificazione e descrizione

Davide Sparti

### *Introduzione*

Radicato negli scritti di Hegel (ma già presente in Rousseau), sviluppato da autori quali Sartre, Charles Taylor, Axel Honneth e Stanley Cavell, il tema del riconoscimento, in un senso o in un altro, è diventato patrimonio condiviso da filosofi e scienziati sociali, occupando un posto centrale nel dibattito contemporaneo sulla teoria sociale e la filosofia pubblica<sup>1</sup>. Pur essendoci un ampio consenso sul fatto che riconoscere individui e culture sia importante, manca chiarezza concettuale circa la natura dell'operazione di riconoscimento<sup>2</sup>. Anzi, precisamente il fatto che il riconoscimento sia diventato patrimonio condiviso «in un senso o in un altro» significa che esso non ha un significato univoco, e che questo significato merita di essere esplorato, precisando meglio il campo semantico del termine e chiarendo le sue diverse declinazioni.

Il dibattito intorno all'identità ha prodotto due grandi formazioni discorsive. Da una parte, da Bernard Williams a Derek Parfit, la discussione analitica sui criteri di identificazione. Dall'altra, la discussione normativa sul valore del riconoscimento, delineata a partire da Charles Taylor, Axel Honneth e, più recentemente, Robert Brandom. Riconoscere non è infatti

<sup>1</sup> Cfr. S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979, trad. it. parziale, *La riscoperta dell'ordinario*, con postfazione di D. Sparti, Carocci, Roma 2001; C. Taylor *La politica del riconoscimento*, in A. Gutmann, a cura di, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Saggiatore, Milano 2002; A. Margalit, *Recognition II: recognizing the brother and the other*, "Aristotelian society", supplement, volume 75, 2001, pp. 127-139. Cfr. anche H.C. Schmidt et al., a cura di, *The philosophy of recognition. Historical and contemporary perspectives*, Rowman & Littlefield, Maryland 2010.

<sup>2</sup> H. Ikäheimo & A. Laitinen, *Analyzing recognition: identification, acknowledgement and recognitive attitudes towards persons*, in B. van den Brink, D. Owen, a cura di, *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 33-56.

operazione esclusivamente cognitiva (identificare correttamente qualcuno); significa pure distribuire valore. In quest'ultimo caso, quello del riconoscimento estimativo<sup>3</sup>, l'accento cade non sui criteri quanto sugli atteggiamenti assunti nel prestare riconoscimento. Quando ad esempio riconosco (identifico) in quell'individuo un amico, lego un nome al suo volto. Questo riconoscere, però, mi induce anche ad agire diversamente. Mi fermo e saluto l'amico, *mostro* di averlo riconosciuto, esprimendo emozioni connesse.

Nel presente articolo sosterrò quanto segue: situata fra queste due forme di riconoscimento (identificazione e approvazione) *si trova una terza forma*, trascurata dal dibattito sul riconoscimento<sup>4</sup>, che denominerò riconoscimento «descrittivo» (o «caratterizzante» – uso i termini come sinonimi)<sup>5</sup>. Scopo dell'articolo consiste dunque nel riarticolare la concettualizzazione corrente del riconoscimento. Poiché si tratta di uno scopo grammaticale e epistemologico (non normativo, né metafisico), nel proporre tale allargamento della concettualizzazione del riconoscimento insisterò esclusivamente sullo scarto fra riconoscimento identificativo e riconoscimento descrittivo, tralasciando il riconoscimento estimativo, benché quest'ultimo corrisponda alla forma più discussa in sede etica e politica. In quanto segue mi concentro sul riconoscimento dell'identità delle *persone* (persone incarnate, non persone giuridiche o istituzioni). Anche un whisky deve essere riconosciuto, ma solo le persone (e altri animali) sono sensibili al riconoscimento – solo alle persone (non ai liquidi) importa se e come vengono riconosciute. Mentre la classificazione naturale, pur essendo un prodotto umano, è indifferente alla cosa classificata, quella sociale non lo è. Se chiamo questo liquido whisky, ciò non fa alcuna differenza per il liquido. Ma se chiamo Stefano un alcolizzato, in virtù del potere, di cui Stefano è dotato, di comprendere come viene denominato, ciò avrà effetti su di lui, sia perché la categoria «alcolizzato» si ripercuote sull'immagine che Stefano ha di sé (egli tenderà a riclassificarsi alla luce della categoria), sia perché coloro che lo circondano – i suoi 'altri' – lo riconosceranno e tratteranno diversamente da prima<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. D. Spati *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>4</sup> Ma si vedano R. Moran, *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, New York 2001 e M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca 1996, benché entrambi si riferiscano esclusivamente al caso della conoscenza di sé.

<sup>5</sup> Si tratta, sia chiaro, di una distinzione analitica; essa non esclude affatto che le tre forme di riconoscimento si sovrappongano in questa o quella circostanza.

<sup>6</sup> Pure i batteri 'interagiscono' con noi. Non, però, perché *sanno* ciò che stanno facendo. C'è un *feedback*, certo, ma non un *feedback* in cui la consapevolezza del modo in cui si viene definiti svolga un ruolo rilevante, come nel cosiddetto effetto Placebo, il quale si basa proprio su tali effetti di retroazione, effetti in virtù dei quali una previsione («starai meglio») crea le condizioni per autorealizzarsi.

### *Dall'identità personale al soggetto del riconoscimento*

La questione dell'identità investe tre domande diverse, che corrispondono a tre problemi – di ascrizione, singolarizzazione, persistenza –, ossia: che cosa rende una certa entità una persona? Che cosa distingue due individui affini per classe? Che cosa rende una certa persona la stessa persona in due spazio-tempo distinti? «Identità» rimanda dunque alla *continuità di una differenza* (riconosciuta da un osservatore). Ho posto le tre questioni in ordine logico, poiché prima ancora di seguire un individuo nel tempo occorre stabilire *cosa conti* come individuo puntuale (temporalmente inesteso), occorre cioè identificarlo come distinto, appunto individuarlo. Detto altrimenti, per analizzare una *relazione* di identità, del tipo «questo è *identico* a quello», oppure «questo è *ancora uguale* a se stesso», occorre presupporre (e conoscere) l'identità dei referenti, ossia l'identità grazie alla quale ci riferiamo in primo luogo a degli individui, di cui poi, in secondo luogo, si potrà stabilire l'identità nel tempo o nel confronto con altri individui affini.

Nel contesto di questo mio contributo invece della domanda metafisica «che cos'è l'identità?», sarà la domanda epistemologica ad essere privilegiata, quella relativa a *come* si stabilisca identità. Potremmo pensare che l'identità si autocertifichi attraverso il riferimento univoco e costante a un supporto biofisico quale il corpo materiale, e tuttavia, per il modo in cui ci interessa parlarne, quella quantitativa o numerica offre una concezione troppo austera dell'identità personale, e sarà dunque quella qualitativa a dover essere specificata.

Si potrebbe allora ritenere che l'identità la stabilisce ogni singolo soggetto per sé stesso. Questa pretesa solipsista, però, appare logicamente futile, come quella di chi volesse misurare la propria altezza non usando un sistema di riferimento indipendente ma collocando la propria mano sopra la nuca (o come chi volesse identificarsi scrivendo «me» su un cartellino affisso sul petto). Per non risultare arbitraria – lo vedremo –, l'identità deve essere *misurata contro* qualcos'altro da me, ed implica il rinvio ad una pratica identificante, una *comunità identificante*. Il presupposto della persistenza identitaria è valido solo se si assume la metacondizione della durata nel tempo dei criteri per la sua valutazione. Ma poiché è soltanto verificando intersoggettivamente una costanza (o meno) di riconoscimenti che possiamo assumere un'interconnessione fra i nostri stati nel tempo, si dovrà concludere che l'identità non dipende *solo* da me. L'accesso all'identità personale deve essere mediato da concetti pubblici.

Domandiamoci dunque: chi assicura costanza alla nostra identità? I nostri stati mentali e le nostre preferenze perdurano? L'io futuro sarà identico

all'io attuale? E chi lo stabilisce? Chi applica i criteri che sanciscono un'identità? Chi o cosa rappresenta l'unità valutante? Cosa fornisce un'efficace struttura di plausibilità per le trasformazioni dell'io nel tempo? Per molti filosofi analitici, compreso Parfit<sup>7</sup>, i requisiti della continuità (o connettibilità) sono soddisfatti *endogenamente*, in virtù del fatto che l'attore valuta (il significato del)le proprie azioni in modo costante, alla luce di uno stesso complesso volizionale-cognitivo. Il singolo attore paragona, nel tempo, due esperienze della propria storia al fine di stabilirne l'identità, e per farlo segue una regola che gli permette di operare il confronto. In tali circostanze, però, tale regola è una regola privata: se l'attore ne è l'unico arbitro, in quali circostanze potrebbe avere torto? L'attore considerato isolatamente, costituendo le regole del gioco, non può essere detto discordare da esse (o meglio: può dirlo benissimo, poiché basti che lo voglia, il che significa che non sussistono criteri indipendenti per affermare che agisce o meno in accordo a delle regole). È libero di dare *qualunque* risposta, perché potrà sempre reinterpretarla in modo opportuno. Reiterando le considerazioni di Wittgenstein sulla possibilità di un linguaggio privato, bisognerà concludere come segue: se i criteri di identità fossero «privati», se fossero cioè autopredisposti e se io ne fossi l'unico detentore, non potremmo parlare di un *criterio*, poiché mancherebbe proprio la normatività, la possibilità di discriminare fra un'applicazione corretta ed una scorretta del criterio. Corretto sarebbe semplicemente ciò che mi appare tale. Il criterio mediante il quale si giudica se stiamo osservando o meno una regola, non può consistere nella sincera convinzione di stare seguendo una regola, altrimenti non ci sarebbe differenza tra il nostro ritenere di seguire una regola ed il seguirla effettivamente<sup>8</sup>.

Quanto detto può essere riferito anche alla semantica dell'azione. Dato che dalle mie azioni *risulta* un significato; e dato che non possiamo trascendere le situazioni in cui siamo immersi, è proprio interagendo che *scopriamo* – di volta in volta – il significato del nostro agire, in un contesto di altri esseri umani che reagiscono a noi. Per stabilire il significato di un atto, occorre insomma ricostruire le reazioni che esso ha suscitato presso una cerchia di riconoscimento (per usare il termine introdotto da Simmel),

<sup>7</sup> Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, § 202, 258; cfr. anche J. Coulter, *Mente, conoscenza, società*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 10 e S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio private*, Bollati, Torino 2000, benchè quest'ultimo sia stato contestato da autori quali Cavell o McDowell. È opportuno ricordare che il problema del seguire una regola non è innanzitutto un problema di identità personale (nasce come un problema relativo a questioni semantiche), e che uno degli scopi di questo articolo è proprio quello di applicare le *rule-following considerations* al tema dell'identità.



bisogna cioè descrivere non l'intenzione che ha mosso l'attore ma ricostruire la catena della ricezione dell'atto, i criteri di valutazione a cui è andato incontro. E questi criteri non dipendono solo dall'attore. Certo, ciascuno di noi agisce con l'aspettativa della condivisione dei criteri di attribuzione di significato ai propri atti, ma non si può presupporre congruenza interpersonale (coincidenza fra i criteri con cui i diversi attori valutano gli esiti delle azioni) e costanza intertemporale (anticipazione di chi sarò – e di quello che potrò volere – in una situazione futura). Sarebbe come se qualcuno potesse *decidere* cosa sia «ovvio»; laddove lo si deve sempre scoprire interagendo. La circostanza che nell'agire sia io a rivelarmi, non fa di me l'*autore* della mia identità. Come usciremo dall'interazione – che significato riceverà il nostro atto, che identità ci verrà imputata – non dipende (solo) da noi. Ogni intenzione, osserva Wittgenstein<sup>9</sup> è *indirizzata*, come fosse una specie di ordinazione diretta agli altri e rivolta al futuro, un futuro che come attori non anticipiamo mai pienamente. Ne segue che non disponiamo di una 'polizza assicurativa' contro l'incertezza nei confronti degli effetti suscitati dai nostri atti. Ciò implicherebbe una uscita dalla dimensione temporale, o l'esistenza di una società 'strettissima' formata da attori che condividano esattamente gli stessi criteri di valutazione. Quanto detto dell'azione, peraltro, vale pure per un titolo, un'onorificenza, un distintivo, un nome, un ruolo, persino un capo di abbigliamento, tutti segnali grazie ai quali la nostra presenza, i nostri gesti, le nostre scelte comunicano un particolare significato ad una specifica cerchia, in base al quale ci viene attribuita – e dunque si costituisce – un'identità. Concludendo, non è possibile che una persona sancisca la propria identità senza immaginare altre persone che gliela riconoscano – persino per contrasto (ad esempio quando qualcuno ci invidia).

Per cogliere in termini meno astratti la forza di queste osservazioni, immaginiamo di essere Olatunji, un membro della tribù dinastica degli Yoruba, deportato in Alabama all'inizio del XIX secolo. Per una serie di circostanze fortunate sopravviviamo al trasporto forzato e ci ritroviamo restituiti all'esistenza con tutte le nostre capacità cognitive e fisiche integralmente conservate, ma circondati da un insieme di persone diverse da noi (i piantatori). Costretti ad un soggiorno prolungato presso la piantagione, isolati dal contatto con le nostre cerchie di riferimento africane, vengono meno le fonti di riconoscimento grazie alle quali si è formata la nostra identità: lingua, nome, ruoli, ornamenti, vestiti, pratiche e riti. Fino al momento della deportazione, nel mondo africano in cui operavamo, la nostra identità era

<sup>9</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 457; L. Wittgenstein, *Zettel*, Einaudi, Torino 1986, § 695.

definita da quei riferimenti durevoli che normalmente funzionano da segnale attraverso il quale il riconoscimento si può effettuare quotidianamente, permettendo di collocare gli individui in molteplici relazioni sociali, relazioni entro le quali emerge un'identità<sup>10</sup>. Tutto ciò però non vale più presso la piantagione americana. Inseriti in un altro contesto, riconosciuti in modo diverso (e denigrante) da parte di individui che conferiscono importanza a valori differenti, che sostengono altri fini come valevoli di durare, e ricercano altri segni per classificare l'individuo, siamo denudati da ciò che pensavamo costituisse la nostra più accertabile identità, il modo in cui avevamo imparato a definirci. Torniamo a Olatunji e domandiamoci: siamo noi identici all'individuo che ha dovuto rendere latente la sua identità consolidata per sopravvivere nel nuovo contesto? Se ci si limita all'identità numerica, allora i due individui sono identici (si tratta di due occorrenze di uno stesso corpo materiale). Ma se prendiamo in considerazione l'identità qualitativa, allora gli individui a cui il nome *Olatunji* si riferiscono non sono identici, poiché l'Olatunji Yoruba ha cessato di esistere e si è dovuto convertire, diventando – non solo metaforicamente – un altro individuo (adesso partecipa ad un'altra forma di vita, ha un altro nome, un altro ruolo, parla un'altra lingua). Nulla è cambiato *in noi*, ma la nostra identità si è come interrotta da quando è mutata la cerchia che attribuisce valore ai nostri gesti, scelte, intenzioni, affermazioni. È sbagliato ritenere che Olatunji (in America) sia *privo di identità*. Il punto è che l'identità conta solo se *convertibile* in socialità, e l'identità di provenienza (africana), nel contesto dello schiavismo americano, è paragonabile ad una moneta fuori corso (anche la valuta più corrente sul mercato economico può vedersi negare il riconoscimento): non ha più valore, non è né cumulabile, né scambiabile con altre.

In situazioni di incertezza, nelle quali il linguaggio dal quale siamo circondati ci sfugge e di conseguenza ci troviamo senza norme – e senza nome – a cui riferirci, l'individuo non possiede più criteri per prestabilire il significato a cui i suoi atti possono essere destinati, per *anticipare il modo in cui verrà riconosciuto*. In termini più precisi, il punto può essere espresso così: per poter pensare che quando le conseguenze future avranno luogo l'individuo avrà gli stessi criteri di valutazione della propria identità, occorre che l'individuo disponga della certezza sulla costanza del contesto che assegna valore a – che co-identifica, o riconosce – le sue scelte, le sue intenzioni, i suoi atti (a dimostrazione di tale relazione interna fra l'identità personale e la sua identificabilità da parte di altri individui, consideriamo

<sup>10</sup> Cfr. A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 264.

pure questo esempio banale: se ci mostrano una foto di noi stessi bambini, è grazie alla mediazione di qualcuno che ne stabilisca l'identità – un genitore, che possiamo riconoscerci).

Proviamo a riassumere quanto emerso fin qui. Se ci si domanda: «da dove viene la nostra identità?», o «come è stata acquisita?», scopriamo che essa non è 'scelta'<sup>11</sup>, ma corrisponde al prodotto dell'insieme delle scelte (degli atti) di un attore quale riconosciuto da qualcuno. Per poter agire con un'identità distinta bisogna dunque che qualcuno (anche un avversario) riconosca che esistiamo e ci dia, per accettazione o per rifiuto, un nome col quale riconoscerci. L'identità non è una proprietà incapsulata in me (qualcosa da confessare)<sup>12</sup>, né un'affermazione del soggetto davanti agli altri, quanto un attributo che emerge *fra* noi, in un ambito di reciproca esposizione generato dall'interazione.

In definitiva, se si è interessati alla nozione di identità che è in gioco quando si parla di riconoscimento (di un soggetto in quanto persona), allora il soggetto non può essere pensato come autocostruito, né l'identità può essere ritenuta prodotto della sua biologia. Incontriamo qui la tesi della precedenza del riconoscimento sull'identità, priorità non tanto cronologica, e nemmeno ontogenetica, ma logica: il riconoscimento è iscritto nell'atto di nascita dell'identità, che non si autocertifica. Ci si potrebbe quindi domandare: qualcosa è X perché è *riconosciuta come X*. Oppure è riconosciuta come X perché è X? La soluzione consiste nel sottolineare la circolarità fra i due aspetti della relazione: qualcosa (qualità ed aspetti già presenti) viene riconosciuta e con ciò stesso ulteriormente determinata, specificata, articolata, attualizzata. Come ha osservato Rorty<sup>13</sup>, la differenza epistemologica tra la posizione individualista e la posizione contestualista rinvia alla differenza tra coloro che pensano ci sia qualcosa *nei* soggetti che gli attori 'colgono' quando attribuiscono identità, e coloro che pensano che l'identità sia semplicemente qualcosa che gli altri ci attribuiscono. Pensata non più come natura interna da scovare ma come continuità relativa della funzione

<sup>11</sup> L'idea di una identità di cui saremmo registi è molto diffusa. Cfr C. Taylor, *Agency and the self*, in Id., *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, I, pp. 16-17, p. 23, pp. 34-35, p. 67, p. 99, p. 104. Cfr anche C. Taylor, *The Person*, in Carrithers et al, *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 266 e *passim*. Si vedano inoltre M. Archer, *Persons and ultimate concerns. Who we are is what we care about*, in M.A. Glendon, a cura di, *Conceptualization of the human person in social sciences*, The pontifical academy of social sciences, Vatican city press 2006, pp. 261-283, e Amartya Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Bari 2008<sup>2</sup>, p. 7, p. 10.

<sup>12</sup> In questo caso si incorre nella fallacia della doppia presenza, secondo la quale ci sarei io, e poi, in me, il Sé, che costituirebbe la vera essenza della mia identità.

<sup>13</sup> Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, New York 1979, p. 177.

identificante del riconoscimento, l'identità diventa imputazione del riferimento durevole che permette ad un osservatore di attribuire significato ad un certo agire<sup>14</sup>. È dunque intellettualmente più interessante parlare di identificazione<sup>15</sup>, e considerare l'identità un'idea-limite, il referente immaginario dei processi di identificazione, il segnale posizionale che permette ad un osservatore di tracciare distinzioni e collocare un agire all'interno di un insieme di rimandi.

### *Forme di riconoscimento: riconoscimento identificativo*

Seguendo Ricoeur<sup>16</sup>, se affermo di *riconoscere* qualcosa o qualcuno, è anzitutto perché fra due atti conoscitivi vi è un intervallo temporale, un intervallo che richiede una nuova determinazione di quanto conosciuto in precedenza. Attraverso la ripetizione di un atto di conoscenza avvenuto in passato – attraverso il riconoscimento – tale distanza viene colmata, ripristinando qualcosa di già conosciuto in precedenza. Benché di solito la catena dell'apparire, scomparire e del riapparire sia così salda da conferire una sorta di fede percettiva, vi sono circostanze in cui la distanza temporale può dilatarsi, e su ogni separazione o scomparsa si allunga l'ombra dell'irricognoscibilità (nel caso delle persone, l'età conferisce visibilità al tempo intaccando i corpi e sfigurando i volti). In una pagina del *Tempo ritrovato*, Proust descrive con crudele bellezza la celebre scena del «pranzo delle maschere» (nel quale l'autore rivede dopo anni i volti invecchiati di persone a lui note, scarto che produce una penosa difficoltà di riconoscersi reciprocamente):

In effetti 'riconoscere' qualcuno, e più ancora identificarlo dopo che non si è riusciti a riconoscerlo, significa pensare sotto un'unica denominazione due cose contraddittorie, ammettere che quello che c'era, l'essere di cui ci si ricordava, non c'è più, e che quello che c'è ora è un essere che non conoscevamo; significa dover riflettere su un mistero inquietante, quasi, come quello della morte, di cui esso è, del resto, una sorta di introduzione e di annuncio<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Uso qui imputazione non tanto nel senso giuridico del ritenere un agente responsabile di una determinata azione, ma nel senso più fondamentale del riportare un'azione all'identità del suo titolare.

<sup>15</sup> Il sostantivo «identificazione» può essere preso sia nel senso transitivo corrispondente al verbo identificare (l'azione del riconoscere come identico un certo evento o stato), sia nel senso riflessivo corrispondente al verbo identificarsi (l'atto con cui un individuo si identifica con un altro). In questa sede è solo nel primo senso (identificato da, non identificarsi con o in) che verrà usato il termine.

<sup>16</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005.

<sup>17</sup> Cfr. M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino 1961, 7 voll. (vol. II, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, p. 631).

Attraverso il prefisso «ri», si conosce una «stessa» cosa nella diversità delle sue occorrenze<sup>18</sup>. Riconoscere è anzitutto un'operazione epistemica: significa *circoscrivere* qualcuno o qualcosa, e significa *stabilizzare* la sua immagine, affinché questa diventi uno schema che trascende la singolarità e temporaneità della percezione. Significa insomma *cogliere* qualcosa *come* quella cosa, come identica a sé e non ad altro da sé.

Vediamo qualcuno che porta un pezzo di carta. Lo collego ad altri atti osservati in precedenza. È l'atto di un postino. L'imputazione del *ruolo* del postino – e la serie di atti ad esso associata – rappresenta il riferimento durevole celato dietro il singolo atto osservato, quel riferimento che ci permette di dare un significato a tale atto. Comprendo il significato dell'atto del postino riferendolo ad altri atti precedenti ed ipotizzando le conseguenze che quell'atto produce: lo inserisco in una serie. L'operazione che abbiamo appena descritto, l'operazione del riportare gli atti che ci circondano all'identità di coloro che li hanno posti in essere, o anche – detto altrimenti – l'operazione del riconoscere identità assumendo che gli atti di un individuo siano disposti in serie, esemplifica un modo del riconoscimento che possiamo denominare *identificativo*, poiché equivale ad attribuire un'unità ad una classe di atti, riconducendoli ad un'unica fonte. Ascrivendo un'unità a una serie di atti che si sono realizzati in tempi diversi, selezioniamo le somiglianze che permettono di instaurare un ordine cognitivo delle differenze. L'identità assume così un valore informativo: permette all'osservatore di orientarsi in – e di circoscrivere – un paesaggio indifferenziato.

Quest'ultima affermazione può essere corroborata chiedendosi: in quali circostanze si chiama in causa il riconoscimento di un'identità? Quando è che avanziamo richieste di identità? In quali situazioni è per noi cruciale disporre di una nozione di identità? Domandandoci come e quando un'identità venga attribuita, scopriamo che essa è legata anzitutto all'incertezza. In una (immaginaria) società priva di mutamenti, in cui le differenze e le tensioni fossero neutralizzate, ed in cui vigesse un'immunizzazione dalle situazioni inattese, l'identità rivestirebbe minore interesse.

Sono invece i cambiamenti della mappa dei riconoscimenti a fare problema, ed a generare la richiesta di una metrica stabile delle identità. E poiché l'incertezza produce spaesamento, tendiamo ricorrentemente a ridurla. Di qui la coazione a identificare.

<sup>18</sup> Questa capacità di colmare gli intervalli percettivi e di reidentificare i particolari (come la chiama P.F. Strawson, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1978) è condivisa con altri animali. Ma si consideri la differenza fra l'essere capaci di riconoscere un coniglio e l'essere capaci di riconoscere un coniglio in diversi stili pittorici. O fra il vedere una mela e il cogliere in essa «un Cézanne».

### *Forme del riconoscimento: riconoscimento descrittivo*

Al fine di mostrare quanto sia ampia la portata della domanda «chi è questa persona?», occorre essere più esigenti e distinguere diverse tipi di operazione di riconoscimento. Il riconoscimento sopra citato lo abbiamo chiamato *identificativo*, poiché investe il campo della designazione. «Chi è?», ci chiediamo quando passa qualcuno che non riusciamo a collocare nel quadro delle nostre conoscenze. Si tratta di una forma di riconoscimento che ha matrice giuridica: permette di stabilire se qualcuno è davvero colui che pretende di essere (o che io pretendo che sia). La problematica qui è però sostanzialmente triviale: o è lui/lei o non lo è (a prescindere da quanto gli o le somigli). È Naima quella? Ma sì, è lei!<sup>19</sup> Può essere difficile scoprirlo<sup>20</sup>, soprattutto se è passato del tempo dall'ultima volta che abbiamo visto la persona in questione, o se sono intervenute delle alterazioni che hanno introdotto elementi di dissomiglianza (ricordiamo la citata cena descritta da Proust, ma pensiamo pure alla serie di autoritratti di Rembrandt, i quali mostrano fino a che punto il corpo possa trasformarsi nel corso del tempo). Parimenti, è difficile stabilire in virtù di quale fatto o criterio possa essere certo di un'identificazione. La risposta, tuttavia, resta triviale. L'autore della *Traumdeutung* è uno e uno solo, Freud, e anche se qualcuno può ingannarci facendoci credere che sia opera di Breuer, vorrà dire che ci siamo sbagliati (ad identificare). Insomma, il riconoscimento identificativo riesce quando viene 'superato' con successo il test della re-identificabilità, ossia quando qualcuno riconosce qualcosa in modi che soddisfano criteri sanciti pubblicamente.

Ragioniamo ancora sulla funzione del riconoscimento identificativo. Per sapere chi una persona sia, di solito chiediamo il nome e il suo posto/ruolo nella comunità (il paese da cui proviene, la religione che professa, la lingua che parla). Affermiamo spesso: avvocato, romano, sposato, due figli. Tali tipizzazioni alimentano un serbatoio di definizioni preordinate di identità a cui attingere per riferirsi in maniera inglobante a classi di persone (intercambiabili). Ma la tipizzazione non ci permette di cogliere l'unicità dell'identità biografica. Nella vita quotidiana è spesso dal *chi* dell'altro che

<sup>19</sup> In senso semantico riconoscere significa attribuire (correttamente) un nome (proprio) ad un individuo, che viene designato in maniera invariabile in circostanze diverse, o comunque successive. Si tratta di una designazione che mira ad un solo esemplare, ad esclusione di tutti gli altri membri della classe.

<sup>20</sup> Nel campo del jazz esiste una pratica detta *blindfold test*, che consiste nell'ascoltare 'alla cieca' un brano e riconoscere (dai suoni) l'identità dei musicisti coinvolti. Risalire dai suoni al nome di chi li produce è in effetti impresa non facile per l'orecchio poco esperto. Anche identificare il proprio aggressore fra una serie di sospettati può risultare impegnativo.

siamo attratti, talvolta a prescindere o persino a dispetto dai ruoli che ricopre (quanti romanzi e racconti hanno per oggetto proprio lo smantellamento dei ruoli, delle caste, delle gerarchie, dei titoli istituzionali in nome dell'unione con una singolarità irripetibile?).

Un'identità deve, per definizione, avere durata nel tempo. Eppure, la raffigurazione istantanea del riconoscimento identificativo esclude troppo. La tensione verso un riconoscimento che possa riassumere l'intera identità della persona avrà qualcosa di solenne, ma l'assoluta completezza identitaria, come vedremo, è un'illusione<sup>21</sup>. Di qui la necessità di introdurre un'ulteriore forma di riconoscimento, che denomineremo riconoscimento «descrittivo» (o caratterizzante).

Nella vita di ogni giorno i nostri dilemmi riguardano non l'applicazione del nome generico («è una donna?») né l'applicazione del nome proprio («è Naima?»), bensì il riconoscimento del *tipo* di persona con cui abbiamo a che fare. Non si tratta tanto di riconoscere *che* è lei o lui, ma di riconoscerla *come* persona di un certo tipo: è competente o meno? È proprio come appare? Al di là del ruolo che ricopre, chi è davvero? Sono queste le domande che minacciano le nostre attribuzioni di identità. Sembra dunque necessario distinguere l'identificazione referenziale di un soggetto nel senso quasi gestaltico della *pattern recognition* («ma quella è Naima») dalla sua classificazione («ecco, *questa* è Naima» – affermazione enunciata dopo che ha agito in modo ritenuto tipico o esemplare del suo modo d'essere). Se riconosco Naima (sulla base della forma, dei tratti del volto, dei gesti, dell'andatura, dello stile e di tutto ciò che funziona da indice e ancoraggio del riconoscimento referenziale), la identifico<sup>22</sup>. Ma nell'identificarla la classifico anche quale persona di un certo tipo. La maggior parte delle espressioni che designano attributi dell'identità sono composti nominali di qualificatori avverbiali della condotta: la persona intelligente è chi fa qualcosa intelligentemente, così come quella meticolosa è chi realizza meticolosamente quello che fa. Ritorniamo così alla semantica dell'azione. Sono gli atti dei soggetti a fornire la materia prima delle nostre attribuzioni di identità. Domandiamoci infatti: in che modo – su quale base – ascriviamo

<sup>21</sup> Nessuna identità si forma 'in blocco', così come il riconoscimento raramente è diretto alla persona nella sua interezza. Come chiarisce Hannah Arendt in *Vita activa*, interagendo segni si rendono percepibili e valgono come indicatori per l'attribuzione di identità, ma non c'è un'identità *in quanto tale*, tanto meno un'identità «intera», non più di quanto ci sia (o abbia senso parlare di) una cultura intera, o un linguaggio intero («quali sarebbero i loro confini?»).

<sup>22</sup> L'idea wittgensteiniana di un aspetto, di un tratto (generico o specifico), in base al quale si riconosce qualcosa «come» qualcosa (o «ci si fa riconoscere», ad esempio attestandosi nella propria qualità di medico mediante un segno indicativo quale il camice), trova qui la sua collocazione (cfr. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., parte II. Cfr. anche S. Cavell, *The touch of words*, in W. Day, V.J. Krebs, a cura di, *Seeing Wittgenstein anew*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 81-100).

attributi di identità? Grazie alla conoscenza diretta, alla valutazione dell'aspetto, ed anche grazie a quello che ricaviamo da ciò che altri dicono di una persona (dal pettegolezzo, dai racconti). Attraverso questo (incessante) lavoro di osservazione e descrizione dell'altro, si configura il 'testo' della sua identità. All'inizio la persona, che pure ci si espone con la sua apparenza determinata, può sfuggirci: risulta vaga e difficile da definire alla luce della nostra conoscenza anticipante. Altre volte le attribuzioni non tornano, quel comportamento non sembra avere senso, non riusciamo a rendere il suo agire intelligibile. L'identità dell'attore è altra da quello che ritenevo. In questo caso non basta esaminare meglio i 'fatti'. Ricorrendo alla sopracitata capacità di interpretare l'altro, operiamo una procedura di re-identificazione o forse riattribuzione del profilo identitario. Ciò che abbiamo percepito non muta, cambia il modo in cui lo inquadriamo e lo qualificiamo. Senza l'esercizio di questa sensibilità, restiamo in superficie, persino estranei nei confronti dell'altro (che subisce con disdegno tale riduzione della propria identità a un'etichetta). Affinandola, espandiamo il nostro vocabolario di descrizione. Se il riconoscimento identificativo è una sorta di estensione della nostra attività del dar nomi, la riarticolazione del nostro vocabolario descrittivo assomiglia ad una prestazione mediata linguisticamente, quella di chi abbozza una biografia. È sintomatico che nel caratterizzare le persone, parlandone ad altri («che tipo è?»), rispondendo a domande più o meno intime («cosa ti attrae di lei/lui?»), scegliendo la persona 'giusta' per un dato incarico, riflettendo sui motivi di un agire, ricorriamo al registro narrativo, riportando episodi, vicende, casi esemplari, parabole. Si potrebbe non a torto sostenere che siano i romanzi ad averci educato a questa complessa operazione di riconoscimento caratterizzante.

Riassumendo brevemente: sapere con chi abbiamo a che fare non significa solo stabilire che quella è Naima, o che è avvocato. Significa rendersi conto di che tipo di persona Naima sia. Per fare questo, per caratterizzare un chi e cogliere nei particolari la cifra che permette di esemplificare un'identità, selezioniamo quegli atti in cui l'identità bio-grafica – per così dire – si condensa. Non bisogna confondere questa attività di caratterizzazione con la questione dell'identificazione. In un caso sto descrivendo (per caratterizzare), nel secondo sto identificando. E identificare non è descrivere<sup>23</sup>.

Vorrei insistere ancora sulla differenza fra riconoscimento identificativo e riconoscimento caratterizzante. È dispiegandosi attraverso l'agire che la persona diventa progressivamente qualificabile. Nel riconoscere il signifi-

<sup>23</sup> Cfr. V. Descombes, *Réflexions sur les questions d'identité*, "Bulletin de la société française de philosophie", 105, 3, 2011.



cato di certe forme di agire, non identifichiamo soltanto in maniera secca l'identità del titolare (*constatando* che è lui o lei). Ascriviamo attributi per qualificare la persona, attributi differenti che però hanno un'aria di famiglia; si sovrappongono, tendono a ricorrere, benché non coincidano necessariamente fra loro. Poiché le persone risultano fonte interminabile di attribuzione di identità, questa attività di caratterizzazione non ha una fine irrevocabile. Per la stessa ragione, le nostre identità hanno confini sfumati ed estendibili, piuttosto che corrispondere a strutture nette (anche perché ciascuno di noi, a sua volta, essendo dotato del potere di comprendere come viene descritto, reagisce a tali descrizioni, e può di conseguenza mutare, mutare per effetto della maniera in cui viene riconosciuto).

Naturalmente nel caso del pettegolezzo il desiderio di comprendere l'altro, di caratterizzarne l'identità, è dettato da invidia, o da una volontà strategica di imporre un controllo, persino di etichettare e manipolare. Questo sapere sugli altri, che è poi un saperne cogliere le caratteristiche salienti, agevola la gestione delle relazioni con loro. In quanto tale, aiuta ad entrare in sintonia con qualcuno ma si presta pure ad essere usato strategicamente. Il rischio è precisamente quello di ritenere di conoscere l'altro al punto da rinchiuderlo in una descrizione definitiva, riducendolo ad un inventario delle cose fatte o accadutegli, e interrompendo l'avvicinarsi delle attribuzioni e contro-attribuzioni di identità. Congelando una parte del passato di una persona si appaga il nostro bisogno di controllo, ma pregiudichiamo lo spostamento dei punti di vista, dunque la possibilità di qualificare in modi ulteriori l'identità di una persona, che si definisce e cristallizza. Nelle penetranti parole di Pirandello:

Compiano un atto. Crediamo in buona fede d'essere tutti in quell'atto. Ci accorgiamo purtroppo che non è così, e che l'atto è invece sempre e soltanto uno dei tanti che siamo o possiamo essere, quando, per un caso sciaguratissimo, all'improvviso vi restiamo come agganciati e sospesi a esso, alla gogna, per un'intera esistenza, come se questa fosse tutta sommata in quell'atto, solo. "Ma io sono anche questo, e quest'altro, e poi quest'altro!" ci mettiamo a gridare. Tanti, eh già; tanti che erano fuori dell'atto di quell'uno, e che non avevano nulla o ben poco da vedere con esso. Non solo; ma quell'uno stesso, cioè quella realtà che in un momento ci siamo dati e che in quel momento ha compiuto l'atto, spesso poco dopo è sparita del tutto; tanto è vero che il ricordo dell'atto resta in noi, se pure resta, come un sogno angoscioso, inesplicabile. Un altro, dieci altri, tutti quegli altri che noi siamo e possiamo essere, sorgono a uno a uno in noi a domandarci come abbiamo potuto fare questo; e non ce lo sappiamo spiegare<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> L. Pirandello, *Uno, nessuno, centomila*, Mondadori, Milano 1967, p. 87.

Soprattutto là dove sussistono legami significativi con l'altro, torniamo a ritorniamo sulla sua identità nel corso del tempo, ridefinendola in un processo non aleatorio e tuttavia interminabile. C'è una tensione fra la ricerca del senso ultimo dell'esistenza di una persona (la sua determinazione definitiva) e la sua irreperibilità (la circostanza di non poter guadagnare una piena o completa comprensione dell'altro). Tale senso ultimo resta celato. Ma non perché imperscrutabilmente nascosto dal pudore o dalla mancanza di sincerità del soggetto. E neppure perché sepolto dietro alla facciata cui solo avremmo accesso, come se si trattasse di perforare un velo per scoprire il segreto di un io ancestrale<sup>25</sup>. Si tratta invece di un'elusione costitutiva, ben colta da Auden nella poesia intitolata *Alla fine il segreto vien fuori*<sup>26</sup>.

Dietro al morto in fondo al serbatoio  
Dietro al fantasma sul prato del golf,  
Dietro la dama che ama il ballo e dietro  
Il signore che beve come un matto,  
sotto l'aspetto affaticato,  
l'attacco di emicrania e il sospiro  
c'è sempre un'altra storia  
c'è più di quello che si mostra all'occhio.

In quanto esseri incarnati e singolari che appaiono su una scena plurale, siamo necessariamente esposti (ci attestiamo gli uni agli altri), dunque anche scrutabili, narrabili. La condizione umana, a differenza di quella delle creature angeliche, è legata alla messa in circolazione dei corpi, al rivelarsi in presenza di altri. Ma proprio perché il significato dei nostri atti si definisce nella pluralità (ossia nella contestualità degli avvenimenti in cui siamo presi), solo un immaginario ultimo storico – o un morto che potesse osservarsi dopo il decesso – avrebbe accesso ad una prospettiva definitiva, divenendo 'sovrano' della propria identità. È lo sguardo storico e retrospettivo di chi non agisce, di chi osserva e racconta una vicenda compiuta – o comunque, dal punto di vista del suo compimento –, a permettere di astrarre un'identità dal flusso di attività che noi siamo. «L'essenza di *chi* si è può cominciare a esistere solo quando la vita se ne va»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> In rapporto alla conoscenza degli altri, lo scettico è ossessionato dalla fantasia secondo cui è possibile conoscerli solo attraverso una sorta di telepatia, dove il «solo» suggerisce un disappunto nei confronti del comportamento quale fonte della conoscenza degli altri. Non il disappunto verso questo o quel segmento di comportamento, ma nei confronti del comportamento in quanto tale, come se il corpo fosse uno schermo che ci impedisse di accedere alla mente altrui (cfr. S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Scribner, New York 1969, p. 263).

<sup>26</sup> W.H. Auden, *La verità, vi prego, sull'amore*, Adelphi, Milano 1994.

<sup>27</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1987, p. 141, cfr. anche p. 136.

In effetti neanche la morte coincide con la fissazione dell'identità, poiché lo stesso orizzonte postumo all'interno del quale la persona viene descritta è soggetto a mutamento. Anche se la persona non ha più una scena di comparizione, la valutazione di quello che ha lasciato dietro di sé continua, come mostra bene il caso dei santi, dei personaggi famosi o dei classici (autori definiti proprio dalla circostanza di essere letti, riletti e reinterpretati da uditori diversi nel corso del tempo, che li confermano così nel loro statuto di classici). Nuovi dettagli emergeranno, nuovi attributi verranno assegnati, e la configurazione dell'identità – i cui confini sono destinati a ridisegnarsi – resterà impresa interminabile. Il punto non è tanto che l'identità ultima – quella che si potrebbe chiamare l'unica vera identità della persona (l'unità trascendentale di tutte le sue varie apparizioni) – resta intangibile (perché la persona da riconoscere ha sempre dei lati ulteriori che restano latenti, o perché gli interessi conoscitivi dell'osservatore – dalle cui operazioni di riconoscimento l'identità in parte dipende – variano nel tempo). Il punto è che si tende a dare per scontato che *vi sia* un'identità ultima. Qualcuno potrebbe osservare, polemicamente: dobbiamo forse 'accontentarci' di essere il frutto provvisorio e contingente di una serie di pratiche di attribuzione? Come sfuggire alla girandola pirandelliana delle identità parziali e incompiute? Espresso altrimenti: come arrestare il gioco vertiginoso delle molteplici attribuzioni di identità? Non ci troviamo forse davanti ad un caso di quella che Hegel chiamava «cattiva infinitezza»?

Si tratta di domande che rivelano un'ansia. Non c'è un altrimenti a tale conclusione. Occorre invertire i condizionali: la relazionalità è la base, non l'identità. A dover essere sottolineata è dunque la natura intrinsecamente relazionale dell'identità, ossia l'originarietà di una differenza che differisce l'identità supposta primaria (non la differenza fra due identità chiuse ma la pluralità – il gioco della differenza – che costituisce e differisce ogni identità). Se ciò è plausibile, se si prende sul serio la natura contingente e indefinita dell'interazione, nonché l'interminabilità della costruzione dell'identità, ha senso chiedersi quando è che un soggetto possa ritenersi definitivamente compiuto? Quello che si tratta di riconoscere, allora, non è la «vera» identità dell'altro, quanto la circostanza che l'identità ha qualcosa di inafferrabile, e che la risposta a tale presa d'atto – esperita come opprimente – non deve essere quella di ri-centrare se stessi, o di aspirare al ri-centramento come modello di vita, poiché questo compito «tolemaico» di mantenimento di un controllo sull'identità è fondato su un fraintendimento. Una delle lezioni da trarre dalla prospettiva di Hannah Arendt è proprio la seguente: ascrivere identità significa non solo identificare qualcuno ma rapportarsi alla sua storia, le cui possibilità sono ancora in grande misura da determinare. Il misconoscimento di questa circostanza rappresenta l'atto

inaugurale di quell'identità immaginaria e fantasmatica che chiamiamo «personalità».

Perdendo di vista il suo statuto costruito, contingente ed elusivo, infatti, l'identità personale si irrigidisce nell'*idem* della *personalità*, prodotta immaginando un'identità separata dai contesti di riconoscimento, immaginata come esistente ovunque (ma non identificabile e descrivibile pragmaticamente in alcun luogo). I caratteri propri degli attributi di identità, locali e circostanziati, vengono indebitamente e surrettiziamente estesi alla 'personalità' dell'attore<sup>28</sup>. Se con la regola dell'ascrizione di attributi si costituisce l'identità della persona – Naima conta come *competitiva* nelle riunioni di lavoro –, con la mutilazione della componente contestuale di questa regola l'identità si irrigidisce trasformandosi in personalità: Naima conta come competitiva *sempre*<sup>29</sup>.

Introducendo l'importante distinzione fra il *chi* e il *che cosa* della persona, già Hannah Arendt aveva messo in guardia dalla grande tentazione del riconoscimento identificativo. Ad essere riconosciuto non è il chi vivente della persona unica e mobile quale si mostra nel flusso dell'azione e del discorso, ma la sua tipizzazione<sup>30</sup>. Riconoscere viene a coincidere con la capacità di cogliere un *idem*, un'immagine puntuale, che ancora il chi a *quello che è già stato*.

La dimensione del «cosa», d'altra parte, rende il mondo sociale non solo possibile (permettendoci di «seguire» gli individui in una molteplicità indefinita di situazioni) ma interpretabile. Come osservato a proposito dell'incertezza, il *cosa* ha la funzione di strappare gli atti e gli esseri umani dalla labilità delle circostanze, conferendo loro un contorno durevole verso il quale i riferimenti possono convergere. Attribuiamo continuità di esistenza e connettiamo ad un corpo atti che si sono realizzati in tempi diversi. Un «chi» che non sia già da sempre avvolto in un «che cosa» neppure si configura. Lo rileva Hannah Arendt:

nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire che *cos'è*; ci troviamo impigliati nelle descrizioni delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili; cominciamo a descrivere un tipo

<sup>28</sup> J. Coulter, *Mente, conoscenza, società*, cit., pp. 128-131.

<sup>29</sup> Anche il carattere, inteso come l'insieme delle note distintive che consentono di reidentificare un individuo nel tempo, è un'entificazione del processo di caratterizzazione sopra descritto. Nel suo supposto statuto immutabile, il carattere, inteso come l'insieme delle disposizioni permanenti a partire dalle quali è possibile effettuare il riconoscimento della persona, tradisce l'adesione del chi ad un *che cosa* (l'*ipse* è assorbito nell'*idem*).

<sup>30</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 132-133.

o “un carattere” nel vecchio senso della parola, col risultato che la sua specifica unicità ci sfugge<sup>31</sup>.

Pensare per processi, peraltro, non significa rifiutare ogni forma di identificazione, quasi fosse un atto intrinsecamente reificante<sup>32</sup>. I nostri progetti esistenziali e organizzativi sono fondati su partizioni e confini. Sarà pure un esercizio di violenza cognitiva, ma se non operassimo tali assemblaggi e ritagli, se non introducessimo delle metriche identitarie, il mondo risulterebbe magmatico, indifferenziato e poco interpretabile. Per questo quella del riconoscimento identificativo è operazione irrinunciabile, anche se consiste nel classificare, sezionare, estrarre e comparare.

È un fatto che, nel prestare riconoscimento, perlopiù non ci smarriamo in un vortice di attribuzioni senza fine. Cosa blocca la deriva delle attribuzioni? La circostanza che alcuni attributi *ritornano*. Grazie a questa ricorrenza, determinati attributi tendono a fissarsi, ancorandosi ad una persona e configurando ‘una’ identità. Nel corso del tempo emerge così una procedura selettiva che consente a determinate attribuzioni di ricorrere e ripetersi, e ad altre no. Un’osservazione che ripropone la questione wittgensteiniana della validità: come giustificare le nostre attribuzioni? Cosa le rende plausibili o ammissibili? Ebbene, pur non esistendo un equivalente della ‘prova’ dell’identità di una persona, si può mostrare che episodi significativi della sua vita o del suo comportamento contraddicono un’attribuzione di identità. La serie di comportamenti successivi della persona può entrare in collisione con un’attribuzione e smentirla (ogni attribuzione sarà plausibile *fino a prova contraria*), spingendomi a ricredermi su quanto assegnato.

### *Conclusion*

In questo contributo mi sono proposto di spostare l’analisi dell’identità personale dal piano metafisico relativo al cosa l’identità sia, alla questione epistemologica e socio-antropologica del riconoscimento (come fanno le persone a determinare reciprocamente la loro identità?). Richiamandomi al tema del ‘seguire una regola’ discusso da Wittgenstein, ho cercato di mostrare come il riconoscimento della propria identità non possa essere un atto puramente privato, perché i criteri che consentono questo riconoscimento devono essere condivisi. L’identità non si autodetermina; richiede un’operazione di riconoscimento che la stabilisca. Per questo il punto di vista qui

<sup>31</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 132.

<sup>32</sup> Cfr. J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, Laterza, Bari 2013.

privilegiato è stato quello di chi riconosce e attribuisce identità. Gli attributi, d'altra parte, non sono tratti identitari immanenti alla persona ma assunti in base ai quali l'osservatore assegna significato ad un certo agire. Assegnare identità e vedersi assegnare identità sono processi fondamentali. Processi che però coprono operazioni di tipo diverse, ben distinte in questa sede: il riconoscimento identificativo e quello descrittivo. La mia tesi è che quando riconosciamo le persone non ci limitiamo ad identificarle (e a conferire loro valore). L'approfondimento della conoscenza di una persona si realizza mediante l'attribuzione di tratti caratteristici che riconosco come tipicamente suoi, riannodando elementi nuovi a quelli già noti, e stabilendo così una certa coerenza e continuità.



Anziché promettere agli  
ultimi di diventare i  
primi, il vittimismo  
consente ai primi  
di conservare la loro  
posizione di potere,  
assumendo i panni degli  
ultimi.



filosofia sociale







## ***Indignazione democratica*** Da pazienti ad attori morali\*

Leonard Mazzone

Non c'è pensiero  
se non quello che si sforza  
di rendere produttivo il negativo<sup>1</sup>.

Nel testo che meglio sintetizza il suo programma di ricerca, *Il dominio e l'arte della resistenza*, James Scott ha introdotto il concetto di 'verbale pubblico del dominio' per designare i discorsi, i gesti e le pratiche che scandiscono l'interazione palese fra dominanti e subordinati, di contro al cosiddetto 'verbale segreto' che si svolge 'dietro le quinte' di tale relazione<sup>2</sup>. Tale distinzione consente di fare luce sulle pratiche 'oscene' di ordinaria resistenza adottate dai subalterni quando il loro raggio d'azione fuoriesce dal campo d'osservazione dei superiori, come sui rari colpi di scena che trasformano il verbale pubblico del dominio<sup>3</sup>.

Rientra fra questi la trasgressione di alcuni tabù linguistici, come testimoniano le recenti rivendicazioni dello status di vittime sulla scena pubblica delle democrazie occidentali<sup>4</sup>. D'altra parte, la fortuna di cui oggi

\* *Contro la presunzione d'impotenza*. Il presente contributo è stato rielaborato a partire dai commenti ricevuti a seguito della presentazione di un omonimo intervento tenuto il 30 marzo 2015 al Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università degli Studi di Milano, in occasione del seminario *Il vittimismo come paradigma politico: etica, retorica o ideologia?*. Ringrazio tutti i partecipanti del seminario, che con le loro osservazioni hanno sollecitato alcune modifiche al testo.

<sup>1</sup> D. Giglioli, *Stato di minorità*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 83.

<sup>2</sup> J.C. Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza. I 'verbal segreti' dietro la storia ufficiale* (1990), Elèuthera, Milano 2006, p. 31: «il termine *pubblico* si riferisce qui a un'azione apertamente indirizzata all'altra parte nella relazione di potere, e *verbale* è usato quasi nel suo senso giuridico (*procès verbal*, processo verbale) di registrazione completa di quanto viene detto. Tale registrazione completa, tuttavia, include anche le azioni non verbali, come i gesti e la mimica».

<sup>3</sup> L'aggettivo 'osceno' è qui utilizzato in un'accezione diversa da quella più comune di 'indecente', in quanto si riferisce a pratiche sociali che si svolgono *al di fuori della scena* osservabile dai soggetti contro cui sono messe in atto.

<sup>4</sup> Quanto più diffuse e sistematiche diventano tali trasgressioni, tanto più rapido sarà il cambio di registro del verbale pubblico del dominio. A sua volta, la possibilità di trasgredire impunemente i divieti

gode tale nozione non è il sintomo di una maggiore attenzione istituzionale nei confronti delle vittime dell'ingiustizia. Il superamento del divieto di pronuncia in pubblico pendente sul termine 'vittima' è stato controbilanciato da una perversione del suo significato.

Originariamente vittima era un «essere vivente, animale o uomo, consacrato e immolato alla divinità»<sup>5</sup>. Una volta tramontato l'orizzonte religioso che legittimava il sacrificio di un essere vivente a beneficio degli dei, tale status ha iniziato a chiamare inevitabilmente in causa le responsabilità di chi sopravvive alla morte o sottomette la vita altrui. Dichiararsi pubblicamente vittime di un'ingiustizia è sempre stato percepito dalla controparte come un annuncio del conflitto sociale che sarebbe seguito, dal momento che il riconoscimento pubblico di tale status chiama in causa i responsabili storici di certe forme di dominio.

Ad esempio, le giustificazioni avanzate a sostegno della tratta degli schiavi e del dominio coloniale hanno sempre evitato di associare lo status di vittime ai subalterni, considerati responsabili della loro condizione di schiavitù (salvo poi rifiutare loro ogni responsabilità non appena si concretizzò la possibilità di una loro auto-emancipazione): «in questa fantastica inversione della realtà, le carneficine perpetrate dagli Europei vengono attribuite al disprezzo degli uccisi per la propria vita»<sup>6</sup>. Le strategie difensive oggi adottate dai responsabili di certe forme di oppressione hanno mutato registro: lungi dal bandirne l'uso, il termine 'vittima' è stato riabilitato nel verbale pubblico del dominio a uso e consumo di quanti occupano posizioni di potere privilegiate. Anziché venire legittimate attraverso un processo ideologico che naturalizza l'inferiorità dei subalterni o la superiorità dei dominanti, certe forme di oppressione vengono pubblicamente giustificate facendo sistematicamente ricorso a una delle più classiche strategie di ipocrisia politica, consistente nell'assumere le sem-

vigenti in un verbale pubblico dipende dalla libertà di parola formalmente riconosciuta ai subordinati: da ciò dipende il nesso fra democrazia e la velocità delle trasformazioni che interessano il verbale pubblico del dominio.

<sup>5</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/vittima/>.

<sup>6</sup> G. Chamayou, *Le cacce all'uomo*, manifestolibri, Roma 2010, pp. 58-59. Solo di rado la responsabilizzazione dei subalterni è stata adottata da chi intendeva dischiudere nuovi orizzonti di emancipazione: nel suo *Discorso sulla servitù volontaria*, ad esempio, Etienne de la Boétie intendeva restituire ai sudditi di un potere dispotico la possibilità di liberarsene. Anziché argomentare a favore della schiavitù alla luce del (presunto) ingresso volontario in questo stato da parte delle prede, La Boétie osò sondare la possibilità di una fuoriuscita volontaria da esso, dal momento che non era mediato dalla coercizione ma dal consenso delle prede stesse: «il fatto che gli schiavi vengano riconosciuti come attori della loro liberazione, nel senso che questo obiettivo gli appartiene, non presuppone averli resi responsabili della loro oppressione, nel senso che l'avrebbero voluta. L'idea secondo la quale bisognerebbe imputare agli oppressi la responsabilità storica del loro asservimento, onde restituire loro l'obiettivo della propria emancipazione non è un sofisma», *ibidem*, pp. 54-55.

bianze delle vittime reali per dissimulare le proprie responsabilità. È il caso della favola di Fedro, in cui il lupo si traveste da agnello dopo aver fatto indossare a quest'ultimo (e a suo padre) le vesti del predatore.

Benché non si tratti di una strategia del tutto originale, questo travestimento ha oggi assunto dimensioni inedite, al punto da trasformare il vittimismo in uno dei principali dispositivi di legittimazione del potere. Questa forma di ipocrisia politica non si limita solo a presentare i responsabili di certe forme di ingiustizia sotto le false spoglie delle vittime, ma finisce per incolpare le vittime reali della loro condizione di subalternità. Al fine di disinnescare questo duplice processo, una teoria negativa della giustizia si propone di fornire dei criteri utili a distinguere fra reali e presunte vittime dell'ingiustizia, senza tuttavia ricorrere a principi o criteri idealistici per differenziare le une dalle altre: il punto di partenza è piuttosto fornito da una fenomenologia critica del dominio incentrata sulle ipocrite giustificazioni avanzate a sostegno della asimmetrie di potere esistenti. Pur partendo dal senso di ingiustizia delle (presunte) vittime, una teoria negativa della giustizia evita il rischio della deriva vittimaria restituendo ai subordinati di asimmetrie di potere la possibilità di diventare gli attori della propria emancipazione.

### *L'immunità critica della vittima*

Nel linguaggio comune la nozione di vittimismo designa l'«inclinazione a fare la vittima, cioè a considerarsi sempre oppresso, perseguitato, osteggiato e danneggiato da persone e circostanze, e a lamentarsene (ma a volte anche a compiacersene)»<sup>7</sup>. Più in generale, è possibile concepire il vittimismo come la tendenza di alcuni attori sociali a interpretare 'la parte' delle vittime, a prescindere dal ruolo di potere effettivamente ricoperto nel teatro delle relazioni sociali o da qualunque 'copione emancipante': nel primo caso gli attori simulano di essere delle vittime, pur ricoprendo un diverso ruolo di potere; nel secondo, invece, si identificano nel ruolo di vittime che sono – singolarmente – costretti a interpretare, dati i rapporti di forza interni alle relazioni di potere in cui sono coinvolti.

Che sia il frutto di un processo di astrazione o di cristallizzazione di asimmetrie di potere storicamente determinate, il vittimismo concorre a naturalizzarle. Pur essendo ufficialmente finalizzata a far valere il diritto del più debole, tale attitudine può contribuire a riprodurre la condizione

<sup>7</sup> Cfr. <http://www.treccani.it/vocabolario/vittimismo/>. Non a caso, in psichiatria il vittimismo designa una forma di esibizionismo masochistico ostentato da certi nevrotici, costantemente in cerca di situazioni in cui possano soffrire, compatirsi e cercare simpatia negli spettatori che assistono al loro dolore.

subalterna in cui versano le vittime di relazioni asimmetriche di potere e assecondare gli interessi di chi occupa posizioni di potere privilegiate. È in ragione di questo esito paradossale che il vittimismo, al pari di ogni ideologia, si configura come un potente dispositivo polemico per eludere la realtà o le possibilità emancipative in essa contenute, ma ancora inesplorate.

A differenza di altre concorrenti ideologiche, tuttavia, il vittimismo non presenta il medesimo grado di sistematicità, trattandosi per l'appunto di un'attitudine soggettiva. Proprio questa banale precisazione consente di cogliere il carattere inedito del vittimismo contemporaneo, che sembra essere diventato una componente essenziale dello 'spirito del tempo' presente: la tendenza soggettiva a interpretare la parte della vittima, che in passato poteva essere concepita appannaggio di individui paranoici o di atteggiamenti estemporanei, ha oggi assunto carattere sistematico.

Al pari delle grandi banche dell'ira che seppero attrarre gli investimenti timotici delle masse<sup>8</sup>, il vittimismo contemporaneo focalizza l'attenzione su quanti ricoprono gli ultimi gradini delle piramidi del sacrificio<sup>9</sup>. Diversamente dalle 'grandi narrazioni' che promettevano agli ultimi un riscatto – ultraterreno o mondano – dalla sofferenza e dalle sue cause sociali, tuttavia, il vittimismo si limita a imbalsamare le vittime (reali e presunte) dell'ingiustizia in questo ruolo sociale. L'attenzione dedicata alle vittime non è finalizzata all'emancipazione dei soggetti più svantaggiati, quanto piuttosto a combinare la costitutiva innocenza connessa a tale condizione con le caratteristiche della *passività* e dell'*impotenza*. Anziché assegnare loro il ruolo di protagonisti di una possibile prassi trasformativa, le tratta come testimoni passivi che assistono allo spettacolo del *loro* dolore o, peggio, alla stregua di meri oggetti su cui si esercita l'azione unilaterale di un potere metafisicamente concepito come una sostanza invincibile, anziché come una fitta trama di relazioni sociali sempre esposte alla rinegoziazione da parte degli attori coinvolti.

Questo perverso connubio di passività e impotenza associato al ruolo della vittima produce conseguenze politiche di vasta portata. Poiché l' 'immunità critica' associata a tale status dalle grandi narrazioni conferisce prestigio, riconoscimento, diritto di ascolto a chi lo rivendica, questo ruolo consente di tramutare l'innocenza in potenza o, peggio ancora, di legittimare la potenza in nome dell'innocenza vittimaria. In quest'ultimo caso, il vittimismo riproduce il diritto del più forte *in nome di quello dei più*

<sup>8</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, Meltemi, Roma 2007.

<sup>9</sup> Cfr. P.L. Berger, *Le piramidi del sacrificio. Etica politica e trasformazione sociale*, Einaudi, Torino 1981.

*deboli*. Attraverso questo paradossale capovolgimento, viene congelato il nucleo infiammabile di tutte le promesse di emancipazione al centro delle 'grandi narrazioni': anziché promettere agli ultimi di diventare i primi attraverso il superamento della gerarchia, il vittimismo consente ai primi di conservare la loro posizione di potere assumendo i panni degli ultimi. A questo camuffamento opportunistico si deve la *deriva vittimaria*<sup>10</sup>, che rappresenta il principale bersaglio polemico del libro di Daniele Giglioli, *Critica della vittima*: «l'ideologia vittimaria è oggi il primo travestimento delle ragioni dei forti [...]. La vittima è irresponsabile, non risponde di nulla, non ha bisogno di giustificarsi: il sogno di qualunque potere»<sup>11</sup>. Nella cultura vittimaria il richiamo alla condizione di vittima smarrisce la sua funzione critica per diventare un dispositivo, indiretto ma efficace, di legittimazione del potere.

Quando sulla debolezza vittimaria si erige il diritto del più forte, quest'ultimo può sottrarsi a ogni responsabilità perché è in nome della difesa dei più deboli che ha conquistato una posizione di potere e, pur di difenderla, può ricorrere alla forza. Ne è un esempio il cosiddetto 'vittimismo di Stato', che in nome di una o più vittime avvia una guerra di aggressione 'per potersi difendere' da ulteriori attacchi; da questo punto di vista, prima ancora che venisse pubblicamente teorizzata e annunciata all'indomani dell'undici settembre, la guerra preventiva contro l'incarnazione del male rientra fra le principali dinamiche implicite nella violenza internazionale<sup>12</sup>. Come aveva lucidamente colto Elias Canetti in *Massa e potere*:

i despoti che vogliono suscitare una guerra fanno molto bene che è loro indispensabile procurarsi o inventare un primo morto. L'importanza che il primo morto aveva nel suo gruppo non è determinante. [...] Ciò che importa è la sua morte, null'altro; bisogna credere che il nemico ne sia responsabile. Tutte le ragioni che possono aver condotto all'uccisione sono messe da canto dinanzi alla constatazione che è stato ucciso un membro del gruppo cui si appartiene<sup>13</sup>.

L'esempio appena riportato dimostra che il vittimismo dei potenti non è una novità dei giorni nostri; «nuovo e sinistro è però che una condizione negativa sia divenuta la principale fonte di legittimità dell'azione posi-

<sup>10</sup> Cfr. <http://www.treccani.it/vocabolario/vittimario/>: «vittimario s. m. [dal lat. *victimarius*]. – In Roma antica, l'addetto al sacrificio che aveva il compito di condurre la vittima all'ara e ucciderla, estraendone quindi le viscere; anche, l'allevatore e mercante di animali adatti a essere sacrificati come vittime».

<sup>11</sup> D. Giglioli, *Critica della vittima*, Nottetempo, Roma 2014, p. 9.

<sup>12</sup> Cfr. <http://www.wumingfoundation.com/giap/?p=18453>.

<sup>13</sup> E. Canetti, *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano 2006, p. 167.

tiva»<sup>14</sup>. Una volta tramontate le grandi promesse emancipative del passato da cui è stata tratta, l'immunità critica della vittima si è trasformata in *instrumentum regni* e, di riflesso, tale trasformazione ha consentito di canalizzare – depotenziandola – l'ira giusta delle vittime reali in direzione di una richiesta di *riconoscimento* pubblico *del* loro status, anziché di un tentativo di *emancipazione dalla* loro condizione di subalternità. Se «il dispositivo vittimario è il vaccino con cui i potenti reagiscono alla dis-sacrante esclamazione del bambino alla fiaba di Andersen»<sup>15</sup> – o, quanto meno, tentano di prevenire la constatazione della loro nudità – a sua volta il vittimismo può fungere da meccanismo compensatorio per le vittime reali: se dichiararsi vittima conferisce potere, parte del potere di cui sono prive le vittime reali può essere attinto rivendicando tale status sulla scena pubblica, anziché pretendendo che vengano eliminate le relazioni asimmetriche di potere che lo hanno generato<sup>16</sup>.

Il vittimismo segna dunque una cesura rispetto al paradigma eroico della modernità, che raffigurava un soggetto intento a trasformare se stesso trasformando il mondo. La dialettica hegeliana tra servo e padrone smarrisce la sua carica sovversiva, che prefigurava l'emancipazione del primo grazie alla sua alienazione oggettiva nel lavoro. A questo sovvertimento è subentrata l'ansia del riconoscimento identitario: il servo non aspira più a porre fine alla propria condizione di subalternità, ma desidera che gli sia pubblicamente riconosciuto il ruolo di subordinato, al punto che, spesso, le presunte vittime dell'ingiustizia entrano in concorrenza per contendersi un 'primato vittimario', quasi partecipassero a una sorta di 'aristocrazia del dolore' o di 'meritocrazia della sfortuna'. Prima ancora di testimoniare una svolta politica, il ripiegamento identitario impresso alle istanze emancipative sollevate dalla critica sarebbe uno dei segni più tangibili e perversi del vittimismo contemporaneo<sup>17</sup>.

Mettere in discussione il paradigma vittimario che imputa ai più deboli di una relazione di potere un certo grado di responsabilità nei confronti della propria liberazione rischia di aggiungere un insulto verbale alle ferite materiali e simboliche da loro ricevute nella vita quotidiana. Una complicità benintenzionata nasce però tra le righe di questa postura teorica. Non

<sup>14</sup> D. Giglioli, *Stato di minorità*, cit., p. 44.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>16</sup> Un atteggiamento, questo, che nel linguaggio filosofico può essere accostato alla nozione di servitù volontaria coniata nel XVI secolo da Étienne de la Boétie, cfr. É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>17</sup> Cfr. N. Fraser, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 15-133.

ponendo mai in discussione la condizione passiva che il termine ‘vittima’ ascrive ai subordinati, il paradigma vittimario rischia di assecondare una duplice deriva: da una parte, sottovaluta il ruolo di attori morali che i subordinati potrebbero interpretare, se solo lo status di vittima venisse disgiunto da una condizione di inevitabile impotenza e fosse riferito a una condizione di dominio sociale, oltre che a un torto soggettivamente esperito come tale; d’altra parte, si sopravvaluta quello di chi assiste al dolore degli altri, come se la sofferenza di costoro non potesse conoscere tregua o rivincita, senza l’intervento di un eroico soccorritore o, addirittura, la conversione dei responsabili dell’ingiustizia.

A proposito di questi ultimi, infine, il vittimismo non complica solo la loro individuazione – se tutti sono vittime di certe condizioni, nessuno ne è responsabile – ma ne confonde i diversi gradi di responsabilità. La luce riflessa da questo gioco multiplo di specchi restituisce un esito paradossale: estendendo a chiunque il diritto di essere ascoltato per il solo fatto di aver rivendicato tale status, il vittimismo rischia di ridurre al silenzio le vittime reali. L’‘isegoria’ – l’eguale diritto di parola vigente nell’antica democrazia ateniese – estesa a tutte le *presunte* vittime dell’ingiustizia priva le vittime reali del diritto di essere pubblicamente ascoltate.

Decostruire l’immunità critica associata a tale status non significa riproporre il classico ‘dilemma della vittima’, secondo cui riconoscere un certo grado di autonomia ai subalterni li renderebbe artefici della loro subordinazione, mentre il riconoscimento del ruolo di vittime ricoperto da alcuni attori li priverebbe del potere di emanciparsi. Sottoporre a critica uno status finora immunizzato da ogni problematizzazione significa piuttosto sondare la possibilità di coniugare l’innocenza di soggetti, sottoposti (loro malgrado) a relazioni asimmetriche di potere, con la loro capacità di emanciparsi insieme a quanti condividono analoghe condizioni di dominio.

Se chi parla in nome delle vittime dell’ingiustizia può contribuire – in buona o in cattiva fede – a stigmatizzarle ulteriormente, non è inverosimile ipotizzare che un testo che sottopone a critica una condizione ritenuta inattaccabile possa dischiudere una prospettiva di emancipazione, anziché di autocommiserazione per le vittime reali e di ipocrita legittimazione per i responsabili delle ingiustizie: «la critica è il servizio che la ragione offre alla pietà, se s’intende quest’ultima come *pietas*, sollecitudine per le sorti comuni. La mitologia della vittima toglie forza ai più deboli, e la accumula nelle mani sbagliate. Criticarla significa redistribuire le carte»<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> D. Giglioli, *Critica della vittima*, cit., p. 87.



Enrico Garzenna



## *Vittimismo dei responsabili e responsabilizzazione delle vittime*

Contrariamente a quanto suggerito dal titolo, *Critica della vittima* non è ispirato da un'irragionevole e pregiudiziale avversione contro le vittime dell'ingiustizia, ma dallo sconforto dovuto al sentimentalismo contemporaneo; una forma di *pathos* che sgancia sistematicamente il sentire dei soggetti dall'agire. È alle 'vittime che non vogliono più essere tali', infatti, che è dedicato questo agile pamphlet. Per poter essere coerentemente assecondata, questa dedica richiede una critica radicale della cultura vittimistica che ha fornito a chiunque un lasciapassare per auto-rappresentarsi pubblicamente come una vittima e legittimare o addirittura acquisire una posizione di potere in ragione della sua presunta debolezza. Per sfruttare appieno le potenzialità insite nella critica sviluppata da Giglioli, tuttavia, si rendono necessarie alcune integrazioni, volte a contestualizzare il paradigma vittimario entro la cornice del nuovo spirito del capitalismo e, in seconda istanza, a combinare questa diagnosi con una teoria della giustizia disposta a porsi in ascolto delle vittime dell'ingiustizia senza fare concessioni alla deriva vittimaria.

Oltre ad aver condannato al silenzio o alla 'dispersione acustica' la voce delle vittime reali dell'ingiustizia, il vittimismo è *uno dei* dispositivi discorsivi (e non) con cui il senso di ingiustizia diffuso nelle società contemporanee viene spesso trascurato o relegato in secondo piano nell'agenda pubblica democratica. Oltre al processo di vittimizzazione dei responsabili fotografato e criticato da Giglioli, il 'discorso del capitalista' oggi egemone ne asseconda uno ulteriore, non meno essenziale: la cultura vittimaria è solo una faccia della medaglia ideologica che nel corso degli ultimi decenni ha legittimato e premiato l'iper-responsabilizzazione individuale dei dominati, assunti come unici responsabili della condizione di marginalità in cui si vengono a trovare<sup>19</sup>.

Nel *Nuovo spirito del capitalismo*, Boltanski e Chiapello hanno notato come questa forma di vita abbia saputo superare le crisi di consenso

<sup>19</sup> Secondo Giglioli, il postmoderno avrebbe inaugurato il passaggio dal Discorso del Padrone al Discorso del Capitalista diagnosticato da Lacan. Il primo si fonda su un ideale di vita ascetico caratteristico del primo spirito del capitalismo industriale – quello descritto da Weber – e insiste sulla dialettica tra proibire e reprimere, mentre esalta il risparmio, l'accumulazione, il continuo reinvestimento del profitto e il futuro. Il secondo, invece, incita al consumo, allo spreco, al godimento e privilegia l'*hic et nunc* a un'incerta procrastinazione dei desideri. Da qui si sviluppa una concezione proprietaria dell'identità, che si impone rivendicando riconoscimento per sé: «il Discorso del Padrone non scompare, si traveste, tollerante con se stesso e intollerante con gli altri. Il "tu" del tu devi perde la sua flessione riflessiva, autopoietica» – arco di volta del disagio della civiltà diagnosticato da Freud, laddove questa richiede la rinuncia soggettiva al soddisfacimento immediato delle pulsioni – «e si estroflette in un tu reale, esterno, un perenne "voi dovete", "voi mi dovete". Vince chi si procura il più efficace, il più ricattatorio», *ibidem*, pp. 52-53.

incontrate lungo il suo sviluppo storico assorbendo le critiche precedentemente mobilitate contro di essa: autonomia, libertà, auto-realizzazione sono diventati i nuovi principi morali ed etici su cui si fonda l'organizzazione sociale del lavoro interna alle imprese. L'enfasi posta dal *new management* sulle parole chiave elaborate dalla critica d'artista nel corso degli anni sessanta e settanta esemplifica un dispositivo indiretto di assoggettamento, veicolato dal riconoscimento di una maggiore autonomia e libertà individuale, anziché da un sistema di relazioni gerarchiche. Ogni individuo si configura come nodo di una rete, appositamente creata per conseguire gli obiettivi in vista dei quali è strutturato il lavoro a progetto. Tutti devono concorrere al raggiungimento dell'obiettivo e, per farlo, possono godere della massima libertà organizzativa, purché vengano rispettati i termini e le scadenze definite dai vertici aziendali. Il non detto di tale riconoscimento risiede nella colpevolizzazione dei lavoratori che falliranno: se ogni lavoratore è corresponsabile del buon andamento di un progetto professionale che è stato assegnato a lui o alla sua équipe di lavoro, un eventuale fallimento non potrà essere ricondotto a cause estrinseche alla sua buona volontà. Si tratta di una deriva pervasiva, che dal mondo delle imprese sta colonizzando altre dimensioni della vita sociale, compresa la condizione di chi oggi è escluso dal mondo del lavoro<sup>20</sup>.

Le conseguenze teoriche di una simile impostazione sono facilmente desumibili: poiché il fallimento individuale e professionale è riconducibile solo ed esclusivamente agli individui responsabili dell'andamento delle loro sorti professionali e biografiche, la condizione di marginalità in cui si possono venire a trovare non sarà imputabile ad altri che a loro stessi. In questo modo, viene squalificata come assurda ogni potenziale protesta contro la condizione di esclusione vissuta in prima persona dai soggetti. Il senso di ingiustizia eventualmente esperito dagli individui marginalizzati viene così disgiunto dall'ingiustizia stessa e, dunque, considerato indegno di considerazione pubblica.

Il processo è dunque duplice: la vittimizzazione dei responsabili e la responsabilizzazione delle vittime individuano il doppio binario su cui corre l'ideologia neoliberale oggi egemone, che è riuscita nel miracolo di disperdere le fonti del malcontento sociale nel *mare magnum* dell'indignazione impotente. Il vittimismo consente ai responsabili diretti e indiretti della sofferenza indebita di immunizzarsi da ogni critica. Le vittime reali di ingiustizie saranno rappresentate pubblicamente come le responsabili della condizione in cui si trovano e dei disagi eventualmente procurati all'azienda, qualora scelgano di ribellarsi; viceversa, i suoi vertici potranno auto-

<sup>20</sup> Cfr. L. Boltanski, É. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.

proclamarsi e autorappresentarsi come vittime dell'operato di lavoratori 'scansafatiche'.

A fronte di uno scenario così sconcertante, non è sufficiente sottoporre a critica il vittimismo e l'annessa deriva vittimaria per restituire voce alle reali vittime dell'ingiustizia che non vogliono più essere tali; occorre anche disporre di una teoria della giustizia capace di sfidare l'indebita parificazione ideologica fra i casi di iniquità e quelli di cattiva sorte ponendosi in ascolto del vissuto soggettivo delle vittime coinvolte in relazioni asimmetriche di potere, senza per questo cedere alla deriva vittimistica e alla 'presunzione d'impotenza' proiettata sulle vittime reali dell'ingiustizia. Onde evitare tali rischi, occorre distinguere tra le presunte e le reali vittime dell'ingiustizia; in caso contrario, lo status di vittima potrebbe essere assegnato – come di fatto accade oggi – a quei lavoratori unitisi in uno sciopero per rinegoziare le loro condizioni lavorative, come a quegli amministratori delegati che lamentano di subire l'atteggiamento reazionario di dipendenti aziendali, che – lottando per i propri diritti – si rifiuterebbero di comprendere e adattarsi ai nuovi imperativi del mercato globale.

### *Teorie idealistiche vs teorie negative della giustizia*

Nella *Premessa* al corso dedicato alla teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico, Norberto Bobbio scriveva che, «se una ragione d'essere ha un corso di filosofia politica, distinto da quelli di storia delle dottrine politiche e di scienza della politica, questa è lo studio e l'analisi dei cosiddetti temi ricorrenti»<sup>21</sup>. Tra le questioni più dibattute nel corso della storia del pensiero politico occidentale, la giustizia ha attratto un'attenzione tale da condizionare lo statuto epistemico della filosofia politica stessa:

il modo più tradizionale e più ricorrente d'intendere la filosofia politica è d'intenderla come descrizione, progettazione, teorizzazione dell'ottima repubblica, o, se si vuole, come la costruzione di un modello ideale di stato, fondato su alcuni postulati etici ultimi, di cui non ci si preoccupa se, quanto, come possa essere effettivamente e totalmente realizzato<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976, p. I.

<sup>22</sup> N. Bobbio, «Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica», in Id., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, p. 5. Accanto a questo filone interpretativo di stampo normativo della filosofia politica, Bobbio citava altre tre modalità di indagine inerenti tale disciplina, concernenti la legittimazione dell'obbligo politico, la definizione dell'autonomia del politico e il discorso meta-scientifico sui presupposti stessi della materia. A.K. Sen conferma ulteriormente la tendenza propria della filosofia politica contemporanea a privilegiare la ricerca di principi che dovrebbero essere osser-

Non a caso, le opere più illustri della tradizione filosofica dedicano particolare rilievo a esempi evidenti di ingiustizia del loro tempo, come se sullo sfondo delle divergenti soluzioni teoriche prospettate in materia di giustizia emergesse un comune movente pre-teorico, stante il quale «il fine della politica è quello di eliminare l'ingiustizia»<sup>23</sup>. Gli autori che a vario titolo si sono cimentati nel tema in questione sembrano condividere una *definizione minimalistica della giustizia*: giusta è quella società in cui sono assenti le ingiustizie.

Quando si tratta di specificare il significato della nozione di ingiustizia, però, le teorie iniziano a *divergere sostanzialmente* e, nel contempo, anche e soprattutto a *convergere formalmente* su una *concezione privativa dell'ingiustizia*: quest'ultima nozione coinciderebbe con la violazione pratica delle norme o dei principi ideali di giustizia prescritti da una certa teoria. Per mera comodità espositiva, le teorie che si ispirano a tale pretesa possono essere raggruppate entro il paradigma delle cosiddette *teorie idealistiche* della giustizia. L'aggettivo in questione segnala anzitutto la priorità accordata a livello teorico alla definizione di una serie di prescrizioni, attuate le quali si sarà sradicata l'ingiustizia.

Sotteso a un simile modello si staglia una *logica escludente*, secondo cui la presenza della giustizia negherebbe alla radice la possibilità stessa dell'ingiustizia. Malgrado nessuna teoria della giustizia ostenti indifferenza nei confronti del senso d'ingiustizia esperito dagli esseri umani che con-vivono in una stessa comunità politica, l'enfasi che scandisce tali diagnosi funge solitamente da premessa per traghettare l'attenzione del lettore in direzione dell'idea positiva di giustizia che a distanza di qualche pagina verrà dipanata. All'iniziale denuncia carica di *pathos* da parte del filosofo – cui fa da corredo l'intenzione di scardinare i moventi o le cause sociali e istituzionali dell'ingiustizia presente – subentra la pacata descrizione del modello di giustizia da somministrare come un valido rimedio alla comunità politica di appartenenza. L'attenzione prestata a episodi o fenomeni diffusi di ingiustizia si configura, quindi, come una mossa concettuale propedeutica a ricondurre l'essenza di ogni ingiustizia all'insieme di quelle azioni od omissioni che contraddicono quanto, rispettivamente, proibito o prescritto dalle norme legali vigenti o dai principi avallati da una data teoria idealistica della giustizia. Come suggerisce Avishai Margalit nel suo *The Ethics of Memory*, questa tendenza del pensiero politico occidentale sembra

vati in una società perfettamente giusta: «identificare i caratteri di istituzioni perfettamente giuste è diventato il terreno di ricerca principale delle moderne teorie della giustizia», A.K. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 24.

<sup>23</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 239.

presupporre che sia «più economico concentrarsi su di un'idea positiva di giustizia, e guadagnare in questo modo unità coerente, piuttosto che fare assegnamento su aneddoti sparpagliati in merito all'ingiustizia»<sup>24</sup>.

A una simile concezione idealistica della giustizia si accompagnano implicazioni politiche di una certa rilevanza. Solo quelle azioni o relazioni sociali che palesano una certa distanza o che contraddicono la definizione positiva di giustizia possono essere propriamente classificate come 'ingiuste'. Di conseguenza, non potrà essere tenuta in debito conto la voce di quanti lamenteranno di aver subito un'ingiustizia, se gli atti o le condizioni di cui sono vittime non contraddicono apertamente il modello normale di giustizia postulato nella corrispondente teoria. Da tali premesse consegue un'indebita *sottovalutazione di quei conflitti sociali* che nel corso della storia aspirano a mettere in discussione il modello normale o istituzionale di giustizia e, quindi, la distinzione *legalmente dominante* tra istanze sociali legittime e rivendicazioni illegittime. A questo proposito, Axel Honneth ha notato come:

negli ultimi tre decenni la critica della società si è limitata essenzialmente a valutare l'ordine normativo delle società chiedendosi se esse si conformino a determinati principi di giustizia. Ma, nonostante tutti i successi della fondazione di questi standard e nonostante tutte le differenziazioni degli approcci adottati, essa ha perduto di vista il fatto che le società possono incorrere, sul piano normativo, in un fallimento diverso dalla violazione di principi di giustizia universalmente validi. Per questi deficit, ai quali si applica benissimo il concetto di "patologie sociali", la critica della società manca non soltanto di attenzione teorica, ma anche di criteri plausibili<sup>25</sup>.

### *Dal senso di ingiustizia alla critica dell'ingiustizia*

Una teoria negativa della giustizia depone la pretesa idealistica di ricondurre ed esaurire il significato dell'esperienza dell'ingiustizia alla mancata applicazione di uno o più principi di giustizia costruiti a livello teorico:

la giustizia non è mai davvero esperita direttamente. Al contrario, noi facciamo esperienza dell'ingiustizia, ed è solo attraverso di essa che ci formiamo un'idea della giustizia<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> A. Margalit, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2004, p. 117.

<sup>25</sup> Cfr. A. Honneth, *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007 p. 87.

<sup>26</sup> N. Fraser, *On Justice. Lessons from Plato, Rawls and Ishiguro*, "New Left Review", 74, 2012, p. 43.

In assenza di una teoria che definisca positivamente il concetto di giustizia, l'unica bussola in grado di orientare i nostri giudizi quando si tratti di valutare l'ingiustizia di certe relazioni o condizioni sociali è fornita dal senso di ingiustizia associato alla sofferenza socialmente esperita. Come scrive Nancy Fraser:

la strategia di approcciare la giustizia negativamente, attraverso l'ingiustizia, è potente e produttiva. Con buona pace di Platone, noi non abbiamo bisogno di conoscere cosa sia la giustizia per sapere quando qualcosa è sbagliato. Abbiamo piuttosto bisogno di affinare il nostro senso di ingiustizia [...] <sup>27</sup>.

Ciò significa anzitutto concepire la nozione di ingiustizia a partire dalla *sofferenza indebita*: di un malessere, cioè, che potrebbe essere evitato, in quanto socialmente causato o tollerato da istituzioni o singoli <sup>28</sup>.

Una volta ricondotta alla sofferenza socialmente esperita, la nozione di ingiustizia rischia però di andare incontro a una duplice deriva. Onde evitare una concezione psicologica dell'ingiustizia, che finirebbe per assecondare qualunque rivendicazione basata sulla percezione soggettiva della sofferenza, è necessario integrare questa prospettiva con una diagnosi delle asimmetrie di potere situate a monte del malessere socialmente diffuso. A questo proposito, è possibile concepire la giustizia come la *negazione pratica delle asimmetrie di potere che generano sofferenza sociale*: tale è il nucleo centrale di una teoria negativa della giustizia. D'altra parte, «la risposta alla domanda di Socrate, “Cos'è la giustizia?””, può solo essere questa: la giustizia è il superamento dell'ingiustizia» <sup>29</sup>.

Questa ulteriore precisazione, tuttavia, è ancora insufficiente a prevenire il rischio di derive populiste, che rischierebbero di assecondare qualunque sentimento di ingiustizia esperito dai subalterni. Partendo da una diagnosi delle disuguaglianze realmente esistenti – non da un'idea astratta di uguaglianza come quella che ispira l'artificio rawlsiano della 'posizione originaria' – la diagnosi dei sentimenti di ingiustizia socialmente diffusi deve combinarsi con una *critica delle giustificazioni connesse alle asimmetrie di potere* presenti in una società. Una questione, quella della critica, che chiama direttamente in causa attori storici in carne e ossa, che contestano pubblicamente le giustificazioni correlate alle asimmetrie di potere cui sono sottoposti, contribuendo in questo modo a modificare le istituzioni e le annesse norme – in breve, l'ordine normativo – di una

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 50. Cfr. L. Mazzone, *Una teoria negativa della giustizia*, Mimesis, Milano 2014.

<sup>28</sup> Cfr. P. Pharo, *L'injustice et le Mal*, L'Harmattan, Paris 1996.

<sup>29</sup> N. Fraser, *On Justice*, cit., p. 43.

società: «la questione della filosofia politica è la *loro* questione, ed è dalla loro prospettiva che essa si pone»<sup>30</sup>.

Una volta focalizzata l'attenzione sulle narrazioni giustificative che tentano di legittimare pubblicamente le asimmetrie di potere esistenti, queste ultime possono essere giudicate illegittime in due casi: o perché non forniscono giustificazioni e, dunque, sono *ingiust(ificat)e in quanto tali* (I) o perché, pur essendo giustificate pubblicamente dai relativi portavoce, si basano su costruzioni ideologiche o non soddisfano appieno i criteri normativi che pretendono di tutelare (II)<sup>31</sup>.

In quest'ultimo caso, le asimmetrie di potere non sono giuste per il semplice fatto di essere pubblicamente giustificate; al contrario, la loro ingiustizia può essere diagnosticata proprio grazie all'assurdità o alla parzialità delle relative giustificazioni pubbliche. Tale approccio è interamente fondato sull'analisi dei criteri di giustizia interni alle relazioni di potere prese in esame, anziché su qualche criterio o principio di giustizia estrinseco. Occorrerà dunque analizzare criticamente le 'narrazioni giustificative' connesse alle asimmetrie di potere esistenti, focalizzando l'attenzione sulla loro coerenza interna come sulla realtà sociale cui pretendono di applicarsi. A seguito di tale esame, le relazioni asimmetriche di potere potranno essere illegittime o perché le annesse giustificazioni non tengono conto del punto di vista di coloro che traggono minori benefici dalla relazione di potere in cui sono coinvolti (II.a); o perché, di fatto, non mantengono la promessa democratica di eguale libertà in nome della quale sono formalmente giustificate (II.b)<sup>32</sup>.

Al primo caso appartengono le cosiddette forme di 'dominio semplice', che non si richiamano alla promessa democratica di eguale libertà: tale omissione le rende democraticamente *ingiust(ificat)e*<sup>33</sup>. Le attuali forme di dominio complesso possono invece essere riscontrate là dove non è mantenuta la promessa di eguale libertà formalmente associata alle

<sup>30</sup> R. Forst, *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica critica*, Trauben, Torino 2013, p. 32. In *Toleranz im Konflikt* Forst osserva come l'autonomia dei soggetti sia diventata la stella polare della modernità a seguito di lotte storiche e di concrete rivendicazioni politiche, che hanno istituzionalizzato il cosiddetto 'principio fondamentale della ragion pratica'.

<sup>31</sup> Ecco perché i criteri normativi adottati da una teoria negativa della giustizia non sono il risultato di una costruzione teorica, ma rientrano nell'ontologia sociale delle asimmetrie di potere esistenti. A tal proposito, il richiamo alla promessa democratica di eguale libertà non dipende da una malcelata adesione teorica a un qualche principio idealistico di giustizia, ma dalla sua istituzionalizzazione nelle costituzioni delle democrazie occidentali, che almeno formalmente obbligano ogni potere a rispettarla.

<sup>32</sup> Riprendo qui le tesi esposte in L. Mazzone, *Per una teoria critica del dominio*, in Id., *Una teoria negativa della giustizia*, cit., pp. 254-262 e in E. Renault, *Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia*, "Postfilosofie", Cacucci, Bari 2006, pp. 51-74.

<sup>33</sup> Cfr. L. Mazzone, *La critica di fronte alla sofferenza sociale, oggi*, "Teoria Politica", 5, 2015, pp. 287-313.

asimmetrie di potere esistenti<sup>34</sup>. A sua volta, tale tradimento può assumere due forme: potrà essere dovuto a *contraddizioni pratiche* (II.b1) o a veri e propri *paradossi* (II.b2). Nel primo caso, la promessa di eguale libertà viene tradita quando le asimmetrie di potere formalmente legittimate in suo nome *di fatto* non riducono se stesse. Benché legittima, ad esempio, la relazione fra un maestro e un allievo può incorrere in contraddizioni pratiche, qualora il primo non si dimostri all'altezza della funzione richiesta dal suo ruolo, che consiste nel ridurre l'asimmetria stessa.

Vi sono poi asimmetrie di potere che, pur richiamandosi formalmente alla promessa democratica di eguale libertà, la tradiscono perché *non possono* mantenerla. In questo caso, i portavoce delle asimmetrie di potere si richiamano indirettamente alla promessa democratica attraverso categorie normative inconciliabili con le condizioni materiali che dovrebbero renderne possibile la realizzazione, come nel caso dei principi morali ed etici dell'autonomia e dell'auto-realizzazione colonizzati dal *new management*. Se la promessa democratica venisse mantenuta, verrebbe meno l'asimmetria stessa che i valori di libertà e uguaglianza sono strumentalmente chiamati a legittimare<sup>35</sup>.

### *Da pazienti ad attori morali*

Alla luce della fenomenologia critica del dominio adottata da una teoria negativa della giustizia, è possibile scongiurare il rischio che una impostazione teorica sensibile alla prospettiva situata delle (presunte) vittime assecondi la deriva vittimaria criticata da Giglioli. Secondo l'autore di *Critica della vittima* le etiche fondate sulla vulnerabilità umana rischierebbero di prestare involontariamente il fianco a una deriva vittimistica, passibile di assecondare gli interessi dei più forti anziché dei più deboli. Nonostante Giglioli ammetta l'esistenza di un abisso fra il vittimismo opportunistico dei potenti e tali approcci teorici, riconduce le posizioni di autori come Honneth, Butler, Derrida e Lévinas a una sorta di 'ontologia della debolezza', della nudità e della mancanza.

Di contro a tale interpretazione, vorrei concludere argomentando a favore di quelle prospettive teoriche che privilegiano la diagnosi delle esperienze di malessere sociale per prefigurare il loro superamento pratico da parte

<sup>34</sup> In entrambi i casi, viene messa in campo una critica interna delle forme di dominio contemporanee, in quanto i criteri del giudizio che servono a valutare la legittimità di certe asimmetrie di potere sono correlati a queste ultime.

<sup>35</sup> Cfr. A. Honneth, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 55-76.



delle vittime coinvolte<sup>36</sup>. Giglioli ha ragione a cogliere il mutamento di paradigma sotteso alla centralità acquisita dai temi della crudeltà, dell'umiliazione e del disprezzo, che costituiscono il vocabolario dinamico delle esperienze di ingiustizia su cui possono innestarsi delle lotte contro forme di dominio economico, culturale e politico<sup>37</sup>. D'altra parte, un simile approccio è espressamente finalizzato a fornire una cornice teorica che consenta alle vittime di tali esperienze di non interpretare solipsisticamente il loro malessere, come se fosse il prodotto di un'incapacità personale di adattarsi al mondo delle relazioni sociali in cui sono coinvolte; una cornice che permetta di interpretare la loro sofferenza come l'esito di ingiustizie e asimmetrie di potere, passibili di accendere la miccia di lotte contro le ingiustizie.

Tematizzare la nozione di giustizia a partire da esperienze negative di malessere sociale non significa postulare o difendere una visione antropologica fondata sulla mancanza o sulla debolezza costitutiva dell'uomo, sulla scorta di una concezione antropologica troppo ossequiosa a Gehlen; significa piuttosto focalizzare l'attenzione su ciò che dovrebbe essere attivamente superato dai soggetti coinvolti in relazioni asimmetriche di potere. Riaprire la possibilità di una reazione critica delle vittime in direzione di un'emancipazione dalle condizioni di dominio in cui sono coinvolte non significa postulare un nesso necessario fra ingiustizia subita e conflitto; al contrario, significa invalidare quegli automatismi teorici che associano lo status di vittima a un'escatologia intramondana dell'emancipazione o a una condizione di inevitabile impotenza.

Più che risalire a proposte teoriche che tentano di disinnescare la 'prigionia del negativo' interpretando le esperienze di dominio come la potenziale fonte di lotte contro l'ingiustizia, il vittimismo contemporaneo è figlio del processo di ipocrisia politica che coinvolge tutti gli attori coinvolti nel cosiddetto 'dramma del potere': responsabili travestiti da vittime; spettatori che fingono di non vedere ingiustizie che non possono ignorare; infine, vittime che, dopo essersi identificate in questo ruolo, rinunciano volontariamente a interpretare la parte di attori passibili di mutare il copione che gli è stato assegnato dalle asimmetrie di potere in cui sono coinvolte.

<sup>36</sup> Dopo esser stato frequentato in *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* e in *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta* da sociologi del calibro di E.P. Thompson e Barrington Moore, questo tema è recentemente tornato in auge grazie ai lavori di Axel Honneth, Emmanuel Renault, Christophe Dejours e Alain Ehrenberg.

<sup>37</sup> A scanso di equivoci, insisto sul fatto che si tratta di una possibilità: proprio la riapertura di possibilità emancipative, del resto, è l'obiettivo del presente contributo, non certo la dimostrazione di una necessaria correlazione fra esperienza dell'ingiustizia e lotte contro di essa.



Attilio Tonetti

Al delirio di onnipotenza del soggetto moderno sembra oggi essere subentrata la ‘presunzione d’impotenza’ dei contemporanei<sup>38</sup>: la diffusa opinione, cioè, che non si possa agire, pur essendo nelle condizioni di farlo. Figlia del «desiderio di sentirsi innocenti, cioè vittime», questa sorta di ‘impotenza volontaria’ genera un diniego implicito del soggetto, consistente nella «mancata assunzione di responsabilità per la propria inazione»<sup>39</sup>.

Non esistono ricette teoriche capaci di disinnescare tale deriva con la sola forza dei loro ragionevoli auspici. Possono però essere elaborate prospettive capaci di scrutare tale deriva da un diverso angolo prospettico; le loro lenti possono rendere visibili le inferriate trasparenti della gabbia che rinchioda i soggetti nella loro presunzione d’impotenza, consentendo di guardare oltre di essa e constatare che non esiste chiave in grado di aprirla, al di fuori della determinazione dei prigionieri uniti in un tentativo di fuga verso la libertà.

A fronte di tale precisazione, una prospettiva critica che guardi ai fenomeni di *violenza diretta o indiretta* (forme di *dominio semplice*) come ai casi di *dominio complesso* può uscire ulteriormente rafforzata dal confronto con le tesi di Giglioli. L’obiettivo condiviso di valorizzare la prospettiva delle vittime ‘che non vogliono più essere tali’ viene perseguito focalizzando l’attenzione su quelle esperienze degradanti che, oltre a minare la dignità di esseri umani, possono fornire alle vittime dell’ingiustizia valide ragioni e motivazioni necessarie (anche se non sempre sufficienti) per mobilitarsi contro le condizioni sociali che le opprimono. Non a caso, le lotte contro l’ingiustizia maturano a seguito di un malessere diffuso e finalmente socializzato, di cui i soggetti possono scoprirsi vittime. Riconoscersi vittima di una condizione sociale che genera malessere e che poteva essere evitata può diventare il motore motivazionale delle lotte contro l’ingiustizia.

Prima ancora che da una qualche forma di ottimismo della volontà, tale lettura è confortata dalle mobilitazioni e dalle rivendicazioni reali delle vittime dell’ingiustizia. Le lotte contro l’ingiustizia iniziano nel momento stesso in cui le relative vittime si disinteressano del loro status per volgere l’attenzione al suo referente, al *che cosa* le rende tali.

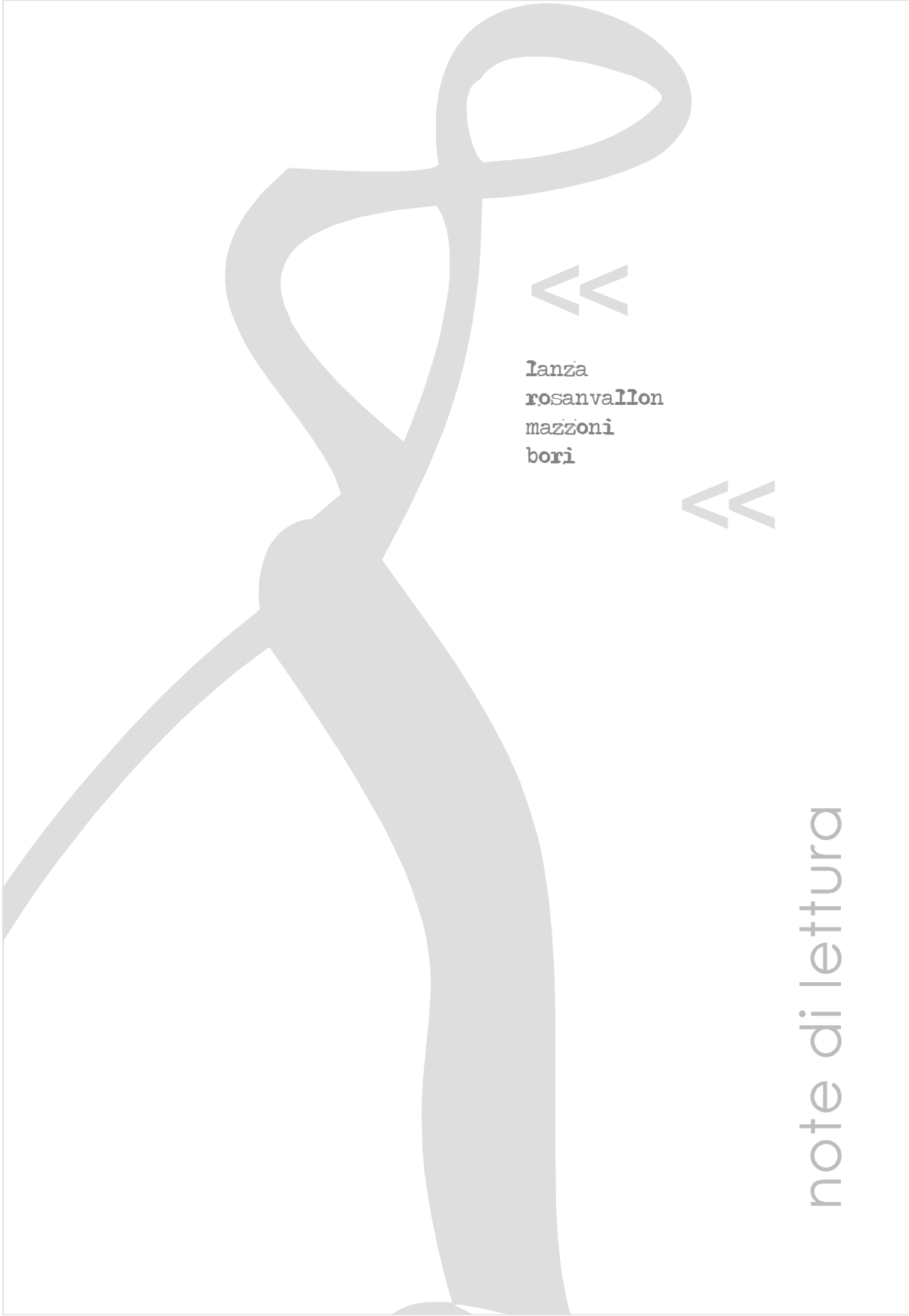
Che si tratti di violenze subite (in prima persona o dai propri familiari) o di perduranti forme di oppressione, chiedono verità e giustizia.

<sup>38</sup> D. Martuccelli, *La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica*, Relazione presentata al Convegno «Bisogno di esserci. Nuove forme di aggregazione e di partecipazione sociale», Perugia 2013, pp. 1-12.

<sup>39</sup> Cfr. D. Giglioli, *Stato di minorità*, cit., p. 49.

Nel momento in cui lottano perché l'ingiustizia subita venga pubblicamente riconosciuta come tale e, quindi, superata, si battono contro l'indebita parificazione fra la sofferenza patita e un caso di oggettiva sfortuna o di disagio soggettivo; non sono più vittime, in quanto si trasformano in attori morali contro l'ingiustizia. Come scrive Michael Walzer e ben illustra il film *Pride*, «la lotta stessa è già una negazione della mancanza di potere, un'estrinsecazione delle virtù civiche»<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma 2008, p. 311.



ianza  
rosanvaLLon  
mazZoni  
bori



note di lettura





## ***Gli anarchismi alla prova della crisi***

*Timothy Tambassi*

«In tutta la mia vita non ho mai rubato, non ho mai ucciso, mai versato del sangue. E non solo non ho rubato, né ucciso, ma per tutta la mia vita, da quando ho l'uso dell'intelletto, ho lottato perché il crimine venga sradicato dalla terra. Non ho mai aspirato agli agi e alla buona posizione, perché trovo che l'uomo non deve sfruttare l'uomo. Sì, ho lottato anche contro i delitti che perfino la legge e la morale pubblica condannano, ma prima di tutto ho combattuto contro i diritti santificati dalla legge e dalla chiesa: lo sfruttamento e l'oppressione dell'uomo a opera dell'uomo. E se c'è un motivo per cui sono giudicato colpevole, questo è il motivo, e nessun altro». Le parole di Bartolomeo Vanzetti, pronunciate davanti alla corte che lo aveva condannato alla sedia elettrica, costituiscono l'incipit del libro *Anarchismo. Le idee e il movimento* di Gianfranco Ragona, e mostrano quello che forse, in assoluto, è la portata più significativa dell'anarchismo, o meglio degli anarchismi: il loro essere dei movimenti etici ancor prima che politici, evidenziando la continuità tra tali aspetti. E proprio la continuità tra etica e politica, ma anche

tra teoria e pratica e tra presente e futuro sembrano costituire i tre fili conduttori che attraversano i saggi raccolti nella curatela di Luciano Lanza *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, edita da Mimesis. La portata più significativa del volume è certamente costituita dalla molteplicità di prospettive e di baricentri teorici proposti, nei quali il pensiero anarchico spazia dalle proprie radici teoriche alle diverse modalità di messa in pratica (in primis, sociali, artistiche e pedagogiche), coniugando il contributo offerto dai pensatori classici (Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, Malatesta, Kropotkin, Landauer), con gli esponenti della contemporaneità (Chomsky, Albert, Graeber, Grubacic, Latouche, Newman).

L'anarchismo, e la sua presenza dinamica nel dibattito contemporaneo, è descritto innanzitutto come teoria e pratica della libertà, dell'eguaglianza, della diversità, dell'alterità, il cui carattere al contempo omogeneo e poliedrico, è tuttavia accomunato dalla necessità di una politica che si strutturi dal basso, dalla quotidianità, dalle donne e dagli uomini ancor prima dei cittadini. Ma non si limita a essere una dottrina politica, quanto piuttosto una teoria dello sviluppo sociale, mirata alla costruzione di una società in cui rapporti tra gli individui non siano mediati dal principio di

autorità, ma in cui trionfi l'opposto principio di libertà, la cui realizzazione, nella maggior parte delle teorie anarchiche, prevede una profonda evoluzione sociale.

In quanto pensiero non dogmatico, l'anarchismo tende a rinnovarsi col mutare dei contesti storici, mantenendo alcuni punti saldi: la centralità della dignità individuale, della libertà dei singoli da qualunque autorità, un antiautoritarismo fondato sul libero pensiero, e la convinzione della possibilità dei singoli di apportare un contributo significativo alla trasformazione del mondo.

Ma come cambiare il mondo che ci circonda attraverso tale prospettiva? L'eterogeneità e la dinamicità dell'anarchismo contemporaneo, diversamente dai pensatori classici, non sembrano fornire una prospettiva organica per un cambiamento. Se nel passato lo Stato, nelle sue diverse ramificazioni, poteva costituire un nemico privilegiato, ora le prospettive offerte dalla globalizzazione sembrano moltiplicare i nemici possibili aumentando, di fatto, le difficoltà di fornire una risposta omogenea ai problemi del mondo.

È più corretto dunque parlare di anarchismi al plurale che, analizzando e discutendo le problematichità del presente, cercano spazi di sperimentazione concreta delle teorie anarchiche, formulando proposte di cambiamento e di azione diretta praticabili e antiautoritarie per una

trasformazione dell'uomo e del mondo.

Si spazia dunque dai movimenti ambientalisti, che contrastano la deturpazione dell'ambiente, alla contestazione della tecnologia, della modernità, della gestione tecnocratica del potere, dalla critica della frattura tra lavoro manuale e intellettuale alla difesa dei diritti sociali, alle varie forme di democrazia diretta e alla riformulazione delle istituzioni educative e scolastiche, mirata a destituire il rapporto gerarchico tra docente e studente, così come la competizione e la meritocrazia.

Ed è forse proprio questo periodo di crisi economica e politica, in cui il potere dello Stato assume forme diverse nei nuovi scenari iper-capitalisti e globalizzanti, che può costituire l'anno zero dell'anarchismo, divenendo uno strumento critico dei presupposti su cui si fondano potere, politica e società.

Non solo, l'anarchismo può erigersi ad alternativa, pratica ancor prima che teorica, e costituire una spinta verso un cambiamento contro le varie forme di autorità, dando vita, al contempo, a nuove forme di socialità e di possibilità non realizzate, che non delineino una sola strada, ma una moltitudine di strade possibili.

LUCIANO LANZA, a cura di, *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 230, € 18



## ***Democrazia e grande trasformazione***

*Corrado Piroddi*

*La legittimità democratica* di Pierre Rosanvallon è un'opera dal respiro toquevilliano. Attraverso un approccio storico-sociologico attento e rigoroso, il saggio illumina il lettore su origine ed evoluzione delle costituzioni democratiche occidentali a partire dal tema della legittimità politica. L'attuale sistema di rappresentanza, nato dall'esperienza della Rivoluzione Francese, è storicamente fondato sull'idea che la legittimazione di un regime democratico riposi su due principi fondamentali. Il primo concerne la questione della legittimità politica di un governo e di un parlamento democratici. Sotto questo rispetto, Rosanvallon mostra come, fin dagli albori, le costituzioni democratiche siano state ispirate da un principio egualitario e universalista, secondo cui uno Stato di diritto può fondare la propria azione solo in quanto espressione di una volontà generale, somma di tutte le volontà individuali, incarnata nel corpo politico del «popolo» o della «nazione». Al tempo stesso, lo storico francese sottolinea la contestuale affermazione surrettizia del principio di maggioranza, che si è andato imponendo storicamente e politicamente vista l'impossibilità di dare sostanza a una sovranità popolare uniforme

nella sua composizione solo in teoria. L'autentica politica democratica, infatti, è animata da un'essenziale e inestirpabile dicotomia. Da un lato, il riconoscimento della legittimità dei conflitti politici e d'opinione all'interno del corpo sociale (che è concretamente attraversato da tensioni, divergenze e molteplicità di posizioni), dall'altro, l'aspirazione all'unanimità di consenso, legata all'immagine ideale di un popolo sovrano coerente con se stesso e granitico. Il secondo principio di legittimazione alla base dei regimi democratici è, secondo Rosanvallon, quello che consente l'esercizio di un'attività amministrativa pubblica fedele all'interesse comune del corpo politico della nazione. Sotto questo rispetto si è andata affermando non solo l'istituzionalizzazione di un'amministrazione razionale, scientifica, della cosa pubblica. Per favorire il rispetto della generalità dell'interesse pubblico, gli stati democratici hanno sviluppato procedure di selezione mirate alla creazione e cooptazione di una classe di «giacobini di eccellenza», tanto professionali e competenti, quanto animati da una mistica dello Stato superiore a qualsiasi interesse personale. Inizialmente tali criteri procedurali e sostanziali di giustificazione del potere democratico ebbero la funzione, almeno in Europa e nel Nord America, di segnare la fine di un lungo periodo della storia dell'uma-

nità in cui i processi decisionali sulle questioni di giustizia erano concentrati nelle mani da una ristretta minoranza di persone. Tuttavia, già a partire dal XIX secolo, i conflitti di classe che si svilupparono a livello sociale misero in luce i limiti dell'effettiva portata emancipativa e rappresentativa delle istituzioni democratiche e parlamentari. Forme pubbliche di protesta come scioperi e manifestazioni operaie assunsero fin da subito una connotazione tanto economico-sociale, quanto politica *stricto sensu*. Esse furono impiegate non solo per spezzare il ciclo di produzione industriale e danneggiare i profitti della borghesia imprenditoriale, ma anche al fine di esprimere dissenso nei confronti delle scelte politiche di *élite* repubblicane da cui il proletariato dell'epoca non si sentiva rappresentato. Gradualmente, secondo Rosanvallon, si è fatto spazio la consapevolezza che l'entità matematica del risultato di un ballottaggio elettorale non potesse coincidere con la manifestazione empirica di una netta volontà generale. Il soggetto politico designato dal termine «popolo» non può dunque più essere concepito alla stregua di una massa indistinta di individui quali elettori, provvista di aspettative e interessi relativamente omogenei. Esso si presenta ora, piuttosto, come un insieme molteplice, frammentato, plurale di minoranze sociali spesso portatrici di

istanze fra loro non facilmente conciliabili. Sono queste le condizioni che, progressivamente, hanno generato la richiesta di ridefinire i meccanismi di rappresentanza e partecipazione all'interno dello spazio politico democratico. A tal proposito, Rosanvallon nota come la desacralizzazione del voto popolare, e la parallela svalutazione della figura dell'amministratore pubblico in quanto difensore del bene collettivo, siano andate di pari passo alla crescente emersione di nuove forme di potere indiretto e informale, attraverso cui i cittadini hanno espresso il loro attivismo civico: la vigilanza sull'attività legislativa ed esecutiva dei rappresentanti, l'esercizio di veto da parte dei movimenti sociali, il controllo dell'operato e delle condotte dei governanti da parte della magistratura. Per Rosanvallon, ciò che gli elettori pretendono, più o meno esplicitamente, è che i rappresentati eletti operino tenendo conto non solo di quanto sancito attraverso il mandato popolare, o in funzione di un sempre più indistinto interesse generale. Essi sono chiamati a rispettare inediti criteri di regolamentazione dell'azione politica quali l'imparzialità, la riflessività, la prossimità. Perno dell'attività delle autorità indipendenti, l'imparzialità si rivela un valore fondamentale in un mondo in cui diventa sempre più difficile distinguere il confine fra pubblico e privato. Si pensi, per esem-

pio, a un iter burocratico come quello della distribuzione degli appalti pubblici. Questo principio normativo garantisce l'osservanza di un generalità negativa e procedurale, «costituita dal fatto che nessuno può beneficiare di un vantaggio o di un privilegio rispetto agli altri.» La riflessività, invece, si realizza nella tendenza a tornare riflessivamente sull'adeguatezza di quanto attuato sul piano politico, conferendo a organi come le corti costituzionali la funzione sia di rispondere alle esigenze di pluralismo dei cittadini, sia di valutare la costituzionalità delle decisioni prese dal partito di maggioranza al governo di un paese. Se la centralità politica e istituzionale di riflessività e imparzialità è dettata dalla necessità di limitare l'azione delle forze della particolarità all'interno dello spazio pubblico, l'accettazione della prossimità come principio legittimante è determinata dalla volontà politica di cogliere il mondo concreto nella sua diversità e complessità. Da questo punto di vista, la prossimità si esercita nella misura in cui il politico dà spazio e credibilità ai movimenti, alle associazioni e alle istituzioni sociali che canalizzano e rendono pubblicamente visibile la voce e l'attivismo dei cittadini. Il linguaggio del riconoscimento, spiega Rosanvallon, con il suo riferimento a valori morali come dignità e rispetto, «si è imposto oggi come il più universale nell'ordine sociale,

morale e politico.» Proprio per questo, i rappresentanti eletti tramite suffragio, di fronte alla progressiva parcellizzazione e diversificazione dell'ordito sociale, non possono esimersi dal mostrarsi vicini ai loro elettori, condividendone aspirazioni e preoccupazioni. Un testo, quello di Rosanvallon, chiaro e puntuale nel diagnosticare i mutamenti strutturali delle democrazie del nuovo millennio, le quali, in ultima istanza, sembrano aver conservato la loro forza politica grazie a una pluralizzazione di sapore liberale delle fonti di legittimazione. Se è possibile muovere una critica all'autore, si può sostenere che risultano deboli le considerazioni riguardo a possibili risvolti anti-democratici di tale metamorfosi. Principi quali la riflessività, l'imparzialità e la prossimità possono essere legittimanti anche di forme di governamentalità non necessariamente democratiche, come quella di matrice ordoliberalista che si sta affermando nel vecchio continente. A quanto è dato vedere dalle cronache, la Trojka europea sembra usare grande attenzione, con successi alterni, al rispetto dei principi elencati da Rosanvallon. Quello che forse manca a questo lavoro è, pertanto, un ragionamento articolato su almeno due temi importanti. Il primo riguarda la necessità di nuova dare linfa ai meccanismi di rappresentanza e partecipazione democratica, comunque indispensabili per rendere ef-

fettiva una democrazia che si voglia tale. La seconda questione concerne il riconoscimento della legittimità della logica agonistica del conflitto politico e sociale, dimensione sempre più presente nelle tormentate vicissitudini dell'Unione Europea, e della sua fertilità politica, sempre più misconosciuta e osteggiata da chi è deputato a tenere le leve del potere.

PIERRE ROSANVALLON, *La legittimità democratica. Imparzialità, riflessività, prossimità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2015, pp. 303, € 22,00

### ***Una sfida al sistema educativo***

*Maura Franchi*

Per riassumere il senso della forma di vita contemporanea Christoph Türcke ha coniato qualche anno fa l'espressione «società sovrecitata» (*erregte Gesellschaft*). Volendo, si potrebbe sostituire l'aggettivo impiegato dal filosofo tedesco con un altro semanticamente contiguo: sovrastimolata. L'idea, nella sostanza, non cambia ed è assai familiare. Ciascuno di noi è esposto giornalmente a una tale quantità di stimoli che, fosse solo per una banale esigenza di autodifesa, è inevitabile che la soglia d'attenzione salga continuamente in proporzione.

Trapiantata nella sfera del lavoro intellettuale, questa condizione di

iperstimolazione impone agli studiosi una forma altissima e spesso fortuita di selettività. Viene allora da chiedersi quali caratteristiche debba possedere oggi un testo per emergere dal rumore di fondo e diventare una lettura indispensabile. *I destini generali* di Guido Mazzoni rappresenta un valido banco di prova per misurare tali requisiti. È difficile, infatti, immaginare un libro di saggistica più appassionante: una opera-mondo lunga poco più di 100 pagine, in cui è distillata una quantità di intelligenza sufficiente per un tomo enciclopedico. La risposta al quesito diventa pertanto agevole. Per uscire dall'anonimato un *non-fiction book* deve essere densissimo (non una parola in più, non una parola in meno), essere scritto con uno stile e un senso del ritmo impeccabili (non a caso Mazzoni è anche poeta) ed essere urgente, deve cioè toccare uno o più nervi scoperti della forma di vita del lettore. In breve, deve essere ideato e realizzato da una persona capace di coniugare la visionarietà e il profetismo di Pasolini con la freddezza analitica e il disincanto di Calvino.

Il successo, soddisfatte queste premesse, è garantito. Nel caso in esame, il frutto di un simile connubio acrobatico è un reportage sulla nostra epoca che ha la forza ostensiva delle immagini documentarie. Così, mano a mano che ci si avvicina all'epilogo del libro, l'adesione alla prospettiva dell'autore avviene quasi inavvertitamente ed è agevolata dal tono misurato, franco e autenti-

camente esplorativo del suo ragionamento.

Di che cosa tratta *I destini generali*? Il libro è suddiviso in due parti. Nella prima (intitolata, pasolinianamente, «La mutazione») Mazzoni dipinge un ritratto della società odierna o, per usare il suo lessico, della *Western Way of Life*. Questa è descritta come una condizione di disincanto compiuto, resa possibile dalla graduale scomparsa di quella tensione essenziale tra piano mondano e piano ideale della esperienza che sta alla base (anche) delle gigantesche mobilitazioni novecentesche. Alla fine di tale processo di simultanea profanazione ed evaporazione, la società dei consumi emerge come l'esito storico prosaico del terremoto moderno, il cui tratto distintivo è la vittoria non trionfale dell'immanenza assoluta, alla quale corrisponde, dal lato della soggettività, una silente metamorfosi psichica.

Questa metamorfosi prevede in primo luogo, l'allentamento dei vincoli intrapsichici, vale a dire, in sostanza, la sostituzione del «Super-IO tradizionale, repressivo e censorio, con una nuova forma di Super-IO fondata sulla coazione a godere» (p. 15), e la simultanea decostruzione di ogni interpretazione sostantiva dell'identità personale come un mito razionalista. Sul piano dei legami l'effetto dell'opera di dissoluzione è, se possibile, persino più macroscopico. Di fronte al primato incontrastato della ricerca del godimento personale anche i vincoli af-

fettivi, ideali e politico-sociali passano in secondo piano. Pur restando un ingrediente essenziale della vita, essi sono vissuti sempre più dagli individui come beni interscambiabili, cioè come qualcosa che non richiede l'assunzione di impegni incondizionati. La famiglia, i gruppi di appartenenza, la nazione, la lealtà verso i monumenti passati o i miraggi futuri perdono di consistenza se paragonati all'intensità e alla rilevanza dei piaceri immediati. L'edonismo finisce così per prevalere non nella teoria, ma nella pratica quotidiana, cioè sull'onda del valore sacrale che fin dall'inizio della modernità è stato attribuito alla coltivazione degli aspetti più ordinari dell'esistenza.

L'immagine del mondo che emerge da questo processo globale di dissoluzione è strutturalmente ambigua.

Da un lato, domina nell'esperienza delle persone un senso vivido della «precarietà di tutto, l'insensatezza terminale delle cose» (p. 45). E questo le spinge ad adottare una filosofia del *carpe diem*, la cui giustificazione ultima è che nulla nella vita ha maggiore consistenza delle gratificazioni personali e che non c'è niente al di là di questo giro di giostra che ci è toccato chissà come in sorte. Il succo di questa diagnosi del presente è che «il consumo rappresenta il punto estremo della secolarizzazione moderna» o, altrimenti detto, «il godimento modellato sulla forma-consumo, sul consumo come relazione col mon-

do, presuppone [...] una immanenza assoluta».

Il rifiuto di ogni forma di trascendenza, tuttavia, non viene vissuto dai soggetti come una rivolta esistenziale o la soluzione del mistero dell'esserci. Al contrario, esso si offre semplicemente come un bruto dato di fatto a partire dal quale gli individui conferiscono un contenuto specifico al loro navigare a vista. La consapevolezza che non vi è risposta agli enigmi fondamentali dell'esistenza li spinge cioè a barcamenarsi, a cercare equilibri precari che non rispondono a una unica logica, ma il cui significato cambia a seconda dell'età anagrafica, delle energie disponibili, delle vittorie ottenute e delle sconfitte patite, insomma degli scherzi della sorte (a cominciare dalla lotteria genetica e familiare).

Dal punto di vista etico, il principale effetto di questo raggomitolarsi nell'*al di qua* è la dissoluzione del confine che separa le valutazioni forti dalle valutazioni deboli. Così, anche se non lo giustifica in senso proprio, il blando naturalismo che si offre come la visione del mondo più confacente a questo basilare sentimento della caducità di tutto non oppone però neanche resistenza a un atteggiamento disincantato verso il mondo che è ben sintetizzato da frasi familiari come «se gli (o mi, ti, vi) fa piacere, perché no?», o il più brutale «chi se ne frega». In questo modo, come aveva già notato Pasolini, il capitalismo riabilita e si allea

con una corrente profonda della saggezza spicciola di ogni tempo e «sotto la logica del consumo e dello spettacolo emerge, come uno strato fossile coperto da un terreno recente, il fondo del vitalismo popolare, col suo habitus cinico, disilluso, nichilistico» (p. 37). Insieme, nuovo spirito del capitalismo e l'immortale rilassato scetticismo del volgo si coalizzano per celebrare quella che nel suo ultimo romanzo Milan Kundera ha definito «la festa dell'insignificanza».

Nella seconda parte (intitolata «L'epoca delle persone medie»), Mazzoni fa leva su questo ritratto della *Western Way of Life* per attirare l'attenzione del lettore su un caso di studio esemplare. Prendendo spunto da una visita a Berlino («la vera città allegorica del xx secolo», p. 65), egli mostra al lettore, anche con l'ausilio di alcune fotografie, l'affastellarsi di simboli e il conflitto implicito tra l'«ethos riflessivo e perbene» (p. 77) del civismo democratico e il regime simbolico «ludico, irresponsabile e anarchico» (p. 78) che ha finito per prevalere nell'universo neocapitalistico, favorendo nelle persone lo sviluppo di quell'atteggiamento blandamente schizofrenico che è perfettamente funzionale alla società dei consumi.

La naturalezza, persino l'orgoglio, con cui il cittadino consumatore vive la propria scissione psichica ha conseguenze concrete sulle forme della socialità contemporanea. Incoraggia, tra l'altro, una «forma men-

*tis* politeistica, privata, anti-eroica e attimale» (p. 82); rimpiazza la ricerca dell'autodeterminazione con il gusto per «la microanarchia in spazi controllati»; innalza l'adolescenza a forma umana egemone («gli adolescenti contemporanei stanno ai non-adolescenti come i prototipi stanno alle auto di serie», p. 84); sancisce l'assoluta orizzontalità, transitorietà, fungibilità e quindi profanità di tutto ciò che è («il nichilismo è la forma in cui l'umanità è sopravvissuta alla piccola borghesia», p. 87).

La conclusione del libro è una riflessione sull'attualità della tesi hegeliana della fine della storia, riletta sullo sfondo di una visione dialettica, ancorché priva di sintesi, dello sviluppo storico umano. L'atmosfera in cui avviene la meditazione finale è influenzata dal disagio che l'autore ammette di provare verso una forma di vita «senza Dio e senza i suoi surrogati» (p. 88) che, sulla scia di Kojève, evoca in lui l'immagine di una regressione dell'uomo a una condizione astorica di animalità. Paradossalmente, l'affrancamento dalla necessità, reso possibile in Occidente dalla forma di vita capitalistica, si è capovolto in un «“accordo con la Natura o con l'Essere” (Kojève)» (p. 93), in una abdicazione alla lotta universale per il riconoscimento, che sembra negare ciò che vi è di specificamente umano nell'uomo. Tale disagio rimane però sospeso nell'aria, perché Mazzoni ammette onestamente di non avere nulla di solido su cui

farlo poggiare: non un'ideologia politica, né un'etica o una filosofia della storia da cui possa scaturire un impulso a trasformare l'insofferenza in azione o immaginazione politica.

La domanda che rimane senza risposta alla fine del libro è se esistono dei torti o delle ragioni nella storia raccontata, se vi sia cioè una posta in gioco veritativa nella diagnosi del tempo cui il testo dà voce. Alla fine, dovendo formulare un giudizio sulla condizione umana, a chi bisogna dare retta? A Fabrizio Corona che descrive la vita come un giro di giostra (p. 47)? A quegli «adulti nevrotici e disadattati» (p. 56) che, come Philip Larkin, non riescono a capacitarsi del fatto che sia tutto qui, che l'aria azzurra e profonda «non mostri nulla»? Oppure al comunismo ascetico di Fortini, secondo il quale «l'imperativo che domina la vita dei militanti è lo stesso che attraversa la vita dei santi» (p. 95)? O, al contrario, è banalmente una questione di temperamento: un capriccio del destino che non ammette ulteriori perché?

L'unico difetto del ragionamento di Mazzoni è che non si capisce se interrogativi del genere abbiano diritto di cittadinanza nel contesto teorico allestito da *I destini generali*. Nel libro, in effetti, non si fa mai un passo oltre il gesto di *mostrare* come stanno le cose: oltre, cioè, la presa d'atto della differenza tra ciò che è vivo e ciò che è morto, l'attuale e l'obsoleto, l'autentico e il posticcio, lo stabile e l'evanescente.

Questa è la conseguenza più tangibile dello scetticismo storicistico sposato tacitamente dall'autore in quanto abito mentale dello *Zeitdiagnostiker*. L'attitudine essenzialmente ricettiva, che si fa un vanto di non passare mai dal piano della descrizione a quello della giustificazione, gli impedisce così di aggiungere un'opzione al quadro interpretativo: la possibilità, cioè, che quello che viene esibito nel testo come un nuovo stadio storico nello sviluppo dell'umanità rappresenti piuttosto l'ennesima oscillazione all'interno di una controversia teorica, politica e morale sul significato della condizione umana che ha avuto inizio con la modernità e la cui posta in gioco non può essere neutralizzata semplicemente mediante l'assunzione di una postura storicistica. Tanto più che attorno a questo asse ideale ruotano ancora oggi le lotte per il riconoscimento che animano le società capitalistiche e che non sono solo battaglie per l'autoaffermazione e l'autorealizzazione individuale, ma sono anche – e non solo residualmente – conflitti morali.

Poiché non fa i conti con questo aspetto della dialettica dell'illuminismo, il *pathos* malinconico ma non sprezzante che domina il libro e suscita l'immedesimazione del lettore, rischia alla fine di regredire a mera coloritura generazionale. Da questo punto di vista, assume allora un valore quasi allegorico il fatto che, in un libro dalla veste editoriale impeccabile, l'unico refuso

presente nel testo riguarda il titolo della canzone degli One Direction che – significativamente – non si intitola *Live while you're young*, ma *Live while we're young*.

GUIDO MAZZONI, *I destini generali*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 122, € 14

### ***Tra religione e storia: il Mosè di Freud***

*Thomas Casadei*

A tre anni dalla sua scomparsa viene ripubblicato in questo volume il saggio di Pier Cesare Bori (1937-2012) *È una storia vera? Le tesi storiche dell'Uomo Mosè e la religione monoteistica di Sigmund Freud*. È certamente da salutare positivamente l'iniziativa dell'editore romano poiché il volumetto che lo contiene – che inaugura anche una nuova collana di agile formato, "Eliche" – consente di conoscere e riscoprire un testo pressoché introvabile (in origine è apparso negli atti di un convegno tenutosi a Napoli, *Radici della cura laica*, a cura di Antonio Vitolo, Borla, Roma 1997, divenuti ormai pressoché introvabili, essendo disponibili in pochissime biblioteche e fuori catalogo). Formatosi in giurisprudenza e in teologia biblica, lo storico delle religioni – originario di Casale Monferrato – ha raccolto in questo scritto le sue riflessioni più mature sulla figura di Mosè, dopo una serie di saggi, studi e attività che lo avevano visto impegnato per un ven-



tennio a partire dalla metà degli anni settanta del secolo scorso: prima, su incarico di Michele Ranchetti, con la traduzione (accompagnata da una sua breve introduzione) del testo di Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi* (1977); in seguito con tre contributi, poi raccolti nel volume del Mulino *L'estasi del profeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo dalle origini fino al Mosè di Freud* (1989), che avevano l'ambizione di misurare la portata delle tesi storiche di Freud circa Mosè e l'origine del monoteismo ebraico. Si tratta, come si comprende facilmente, di una questione di grande impatto, anzitutto sotto il profilo storico-religioso, come è evidente dalle discussioni che seguono a ogni nuovo contributo di Jan Assmann (basti in questa sede citare l'ultima sua fatica: *Exodus. Die Revolution der alten Welt*, 2015), e molto dibattuta anche in ambito filosofico politico: si pensi qui – solo a titolo esemplificativo – al saggio di Bruno Karsenti *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud* (2012). Bori, a lungo docente presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Bologna dapprima di Filosofia morale, successivamente di Storia delle dottrine teologiche e, infine, di Diritti umani nell'era della globalizzazione (un corso realizzato in convenzione con Amnesty International, nel primo esperimento di questo tipo a livello nazionale), mostra in queste pagine il segno di alcune fondamentali pre-

messe ermeneutiche che sottendono ai suoi interessi teorico-pratici: lo studio dell'ebraismo e dell'interpretazione freudiana della sua storia era fra le letture che avvicinavano Bori allo studio dei profeti della Bibbia ebraica. L'interpretazione di Freud nell'*Uomo Mosè* (composto tra il 1937 e il 1939) muoveva, com'è noto, dalla necessità di comprendere i moventi inconsci della violenza antisemita, manifestatasi in quegli anni nuovamente nel volto feroce della repressione nazista. La risposta era secondo Freud da cercare in definitiva nella storia antica, dell'ebraismo come dei popoli vicini: «I motivi più profondi dell'odio per gli Ebrei sono radicati nel passato più remoto, agiscono dall'inconscio dei popoli, e non c'è da stupirsi che sulle prime appaiano incredibili. Arrischio l'affermazione che la gelosia per il popolo che si è spacciato per il figlio primogenito e preferito del Padre divino ancor oggi non è stata superata dagli altri popoli, quasi avessero prestatato fede a questa pretesa. Inoltre, uno dei costumi per cui gli Ebrei si distinguono, quello della circoncisione, ha fatto un'impressione sgradevole e inquietante, che si spiega facilmente col suo richiamo alla temuta evirazione e, pertanto, riguarda qualcosa da dimenticare, appartenente al passato primordiale» (S. Freud, *L'uomo Mosè*; il punto è toccato da Zamagni nella sua accurata introduzione al saggio qui in esame: *La questione preliminare*, p. 12). I richiami del padre della psi-

canalisi al proprio precedente saggio *Totem e tabù* (1913) sono qui chiaramente riconoscibili, e rappresentano per Freud la vera e propria origine storica (sebbene affondi le proprie radici nel passato più remoto) delle dinamiche religiose anche nel presente: il parricidio dell'orda primordiale descritta in quel testo. Bori riesce però a mostrare un interesse di Freud – oltreché il proprio, che è testimoniato anche da *Il vitello d'oro. Le radici della controversia antiggiudaica* (1983) – anche per la genealogia storica delle religioni, e per parte sua compie un passo più in là relativizzando quella spiegazione ancestrale: «Rinunciare a questo accertamento preliminare, a favore dell'applicazione immediata di un ulteriore schema ermeneutico generale (per esempio la ripetizione di un *Urbild*) significa una sicura e grave perdita di conoscenza [...] anche se, come nel caso delle tesi storico ed esegetiche enunciate da Freud, non si può andare oltre alle congetture» (P.C. Bori, *Sigmund Freud. Una vita per i nostri tempi?*, Introduzione all'edizione italiana di P. Gay, *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, 1989; cfr. G. Zamagni, *La questione preliminare*, p. 17). I profeti in questo senso, come in Freud così in Bori, sono i portatori di una sapienza-saggezza anteriore e già in buona misura 'transnazionale', e rappresentavano proprio per questa ragione una via attraverso la quale il carattere in-

transigente delle religioni monoteistiche poteva essere 'decostruito' e, in tal modo, scongiurato il loro potenziale violento: «penso che l'elemento essenziale stia nel riconoscere nel monoteismo egizio un importante precedente del monoteismo giudaico (nonostante alcune differenze fra le due concezioni), e nell'ammettere la possibilità di una dipendenza storica» (p. 30); «al centro della sua sensibilità c'è, negativamente, il superamento del pensiero magico e il rigetto del misticismo; positivamente, l'idea di una religione 'dell'aldiquà', di 'verità-giustizia', di vera spiritualità (*Geistigkeit*)» (p. 33). Il valore di questo breve ma intenso studio di teologia politica, che il saggio introduttivo di Zamagni (pp. 7-18) arricchisce del contesto da cui originò rendendolo così leggibile anche a un pubblico colto non accademico, si può rinvenire proprio in questa originalissima, quasi unica, chiave interpretativa: il tentativo di 'prendere sul serio' le tesi storiche di Freud circa Mosè e l'origine del monoteismo, rilanciando così una ricerca storico-critica sull'ebraismo e, più ampiamente, sulle religioni; una ricerca che può essere genuinamente laica e che può avere per fine la loro apertura alla pluralità, a cominciare dalla loro stessa origine.

PIER CESARE BORI, *È una storia vera? Le tesi storiche dell'Uomo Mosè e la religione monoteistica di Sigmund Freud*, a cura di Gianmaria Zamagni, Castelvecchi, Roma 2015, pp. 44, € 7



Riccardo Bernardo Niccola



Teresa Mocchetti



***Anarchist thought and Politics. Instead of an introduction***

Gianfranco Ragona

The essay begins with a definition of anarchy (the anarchist Idea, the libertarian spirit) and anarchism (the anarchist thought and movement). Then, it focuses on some problematic issues of the contemporary reflection. In fact, the anarchist thought shows signs of renewal vitality, as soon as it accepts to tackle the thorny problem of the relationship within politics and democracy, that is, when it endeavors to trace the possible development of a science of anarchist politics.

***Individual and society in the Spanish anarchism. The thought of Federica Montseny***

Claudio Venza

Rather original, within the Spanish anarchist movement, is the case of the activist and intellectual Federica Montseny (1905-1994). The economic and social conditions of the early thirties in Spain push her to have a full role in the rough debate within the movement. Shortly before the Civil War, she joins the FAI, the federation of revolutionary struggle with a considerable sympathy for individualistic views. In the summer of 1936, the outbreak of armed conflict transforms her anti-state attitude and Montseny assumes a ministerial role in the Department of Health. Here, she tries to implement reforms for the benefit of both poorer classes and women.

***Outlines for an anarchist law***

Marco Cossutta

The paper analyses briefly the possibility of establishing an anarchist law, contrary to the representation of anarchism as a political doctrine totally dedicated to the creation of a society without juridical norms. The anarchism refuses the combination between law and power, and it does not refuse the juridical norms. The highlights of an anarchist law are identified in regularity, autonomy and free agreement.

## Zusammenfassungen Sinteses Abstracts

---

### ***Debating Post-Anarchism***

Salvo Vaccaro, Franco Melandri

Since some years, in the political philosophy realm connected with the anarchist thought, some scholars are elaborating a way to innervate into its theoretical corpus some suggestions coming from not strictly anarchist horizons, like French post-structuralism, deconstructionism, critical theory, and so on. These strategies of thinking are labelled as post-anarchism or new-anarchism, and they are the task to renew the classic, anarchist narrative and criticism in order to understand in a way more crucially the present time and, furtherly, to individuate those lines of excess which are tending towards a libertarian affirmation of anti-authoritarian, non-hierarchical and differential equalitarian practices of anarchism.

### ***Post-Classical Anarchism and the New Movements***

Pietro Adamo

Anarchist groups played a relevant role in the anti-globalization movement. Many people reflect on this relevance thinking above all to the assaults and the violence ascribed to the so-called Black Blocs during the rallies and marches of the movement. In the libertarian milieu many thinkers have read the new activism as a return of anarchism to the values and tactics of its «classic» period, to radical and proletarian politics, to revolution and insurrection. In this paper I suggest that in the new movements prevail instead a concept of revolution in everyday life and an unpolitical stance that reflect the post-classical moment of anarchism and its peculiar ideas about resistance to capitalism.

### ***Susan Moller Okin. A critical profile***

Ingrid Salvatore

Okin has been a distinguished political philosopher and a feminist. She is especially known for having defended a liberal conception of feminism, based on full equality between men and women. A liberal call for feminism had been politically maintained by John Stuart Mill, whose famous discourse to the House of Commons for female suffrage (1867) is sometimes indicated as the birthday of liberal feminism and explicitly theorized on his book *The Subjection of Women*, a fundamental book for Okin's feminism. For all her life, in an everlasting debate with her critics, Okin defended her position both feminist and liberal, coming to develop a personal conception of liberalism. This presentation aims to reconstruct such a line of thinking.



***One of a kind. From identification to description***

Davide Spati

Judging by the quantity and quality of recently published work, the issue of recognition seems at the forefront of many epistemological, sociological, anthropological and political debates. And yet there is not much clarity on *how* recognition operates, on the kind of effects which the operation we perform when recognizing bring about. The purpose of my article is to shed light on a specific (and overlooked) form of recognition, situated between the cognitive one (identification, as discussed in the analytical debate over identity criteria) and the normative one (respect and esteem, as defined by Charles Taylor and Axel Honneth), a form of recognition I will call 'descriptive', because its function is not so much to identify a person as to describe her features.

***Democratic Indignation: from Patients to moral Actors***

Leonard Mazzone

The paper aims to examine the risks linked with the so called victimizing paradigm, which usually attributes the features of passivity and powerlessness to victims of injustices. The victimizing paradigm is one of the main ideological trajectories of neoliberalism: beyond providing powerful people the opportunity to self-representing as presumed victims of injustice, neoliberalism tries to responsabilize real victims of injustice about their social conditions. In order to avoid such tendencies, the article presents the main aspects of a negative theory of justice, which tries to give back real victims of injustice the power to transform asymmetrical relations of power within which they are involved.



## gli Autori di questo numero

### **Gianfranco Ragona**

insegna Storia delle culture e delle ideologie politiche all'Università degli Studi di Torino. I suoi principali interessi di ricerca riguardano il socialismo e l'anarchismo. Tra le monografie più recenti: *Gustav Landauer. A Bibliography (1889-2009)* (2011); *Anarchismo. Le idee e il movimento* (2013)

### **Claudio Venza**

è titolare della cattedra di Storia della Spagna contemporanea all'Università di Trieste. Si è interessato della storia dei movimenti popolari (l'anarchismo in primis) e autonomistici, soprattutto catalani. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Anarchia e potere nella guerra civile spagnola* (2009)

### **Marco Cossutta**

è professore associato di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Trieste e autore di numerosi saggi in ambito giuridico-politico, fra i quali si segnala il più recente: *Errico Malatesta. Note per un diritto anarchico* (2015)

### **Salvo Vaccaro**

insegna Filosofia politica all'Università di Palermo. Tra i suoi ultimi lavori, *Agire altrimenti. Anarchismo e movimenti radicali nel XXI secolo* (2014). È in corso di pubblicazione *Anarchist Studies. Una critica degli assiomi culturali* (2016)

### **Franco Melandri**

ha collaborato con varie pubblicazioni libertarie ed è stato redattore delle riviste "Volontà", "Libertaria" e del mensile di interviste "Una città". Suoi contributi sono anche apparsi nelle riviste "Il pensiero mazziniano", "Arcipelago" e in volumi e quaderni collettanei dedicati a temi e autori del pensiero politico novecentesco.

### **Pietro Adamo**

insegna Storia moderna e Storia del pensiero politico moderno e contemporaneo nell'Università di Torino. Si occupa della cultura politica del protestantesimo radicale, della storia della tradizione libertaria. È autore di *Il porno di massa* (2004) e con Stefano Benzioni, *Psychofarmers* (2005)

### **Ingrid Salvatore**

insegna Etica ed economia all'università di Salerno e Studi di genere alla Luiss. Tra le pubblicazioni recenti *Filosofia politica ed epistemologia* (2013) e *Rawls's social practices* (2014)

### **Davide Sparti**

è professore associato all'Università di Siena, oltre che docente presso l'Università della Svizzera italiana (Lugano) e la Scuola Superiore Sant'Anna (Pisa). Fra le sue pubblicazioni più recenti *L'identità incompiuta. Paradossi dell'improvvisazione musicale* (2010) e *Sul tango. L'improvvisazione intima* (2015)

### **Leonard Mazzone**

è Dottore di ricerca in filosofia all'Università di Firenze con una tesi su Elias Canetti, collabora con il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione e con quello di Culture, Politiche e Società dell'Università di Torino. È autore di *Una teoria negativa della giustizia* (2014)



## NEL PROSSIMO NUMERO

**POST-UMANO** *Post-Umano vs Trans-Umano. Antropoidi umani, ibridi e artificiali in dialogo* di Barbara Henry; *Ibridazione come modello d'azione individuale e sociale* di Gabriele Scardovi; *Corpi cibernetici e identità sessuale* di Vera Tripodi; **ARCHIVIO Thoreau** di Ralph Waldo Emerson, a cura di Valentina Riva; **INDIVIDUALISMO CONTEMPORANEO** *L'individualismo olistico di Charles Taylor* di Tommaso Cavallo

**Cedola di abbonamento** da fotocopiare e restituire compilata a: Gestioni & Partecipazioni s.r.l. - Viale Monza 106, 20127 Milano - fax 02 26141958 / tel. 02 2837141. Gli abbonamenti decorrono dal primo numero di ciascun anno; chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Sottoscrivo un abbonamento per il 2016 al quadrimestrale

### LA SOCIETÀ DEGLI INDIVIDUI

al canone annuo privati di € 64,00 per l'Italia - € 98,50 per l'Estero

nome e cognome.....  
via.....n°.....  
cap.....località.....

1) Autorizzo ad addebitare l'importo sulla mia Carta di credito:

American Express;  CartaSi;  Mastercard  Visa  Poste pay

n°..... scadenza .....

indirizzo al quale viene inviato l'estratto conto della carta di credito.....

data..... firma.....

2) invio di assegno intestato a Gestioni & Partecipazioni s.r.l.

3) Bonifico bancario a favore di Gestioni & Partecipazioni srl, presso Intesa-San Paolo, Filiale 1899 Milano, IBAN: IT 94J0306909530100000001933

**Novità:** dal 2007 per *Biblioteche* ed *Enti* sono state introdotte nuove tipologie di abbonamento: solo online. Per canoni ed informazioni consultare il sito **www.francoangeli.it** alla sezione riviste, o contattare l'Ufficio abbonamenti (tel. 02 2837141; e-mail: riviste@francoangeli.it)

**Per annate o numeri arretrati** contattare l'Ufficio abbonamenti. (Al costo del fascicolo saranno da aggiungere le spese di spedizione). Dall'estero l'abbonamento può essere sottoscritto con carta di credito oppure con un bonifico bancario a favore di Gestioni & Partecipazioni srl presso Intesa-San Paolo, Filiale 1899 Milano, IBAN: IT 94J0306909530100000001933.

# FrancoAngeli

## Servizi online per gli Atenei 80 e più riviste

sottoscrivibili in opzione *pick & choose* o come *collezione*



Dal 2013 le riviste FrancoAngeli sono sottoscrivibili per gli Atenei in versione online con **diritto di accesso perpetuo** al corrente e a tutti gli arretrati disponibili.

Tramite un'unica licenza è possibile accedere:

- Alle versioni in formato digitale delle **annate in corso**;
- a tutte le annate arretrate (a partire dal 2000, se disponibili) in formato digitale;
- con diritto di **accesso perpetuo**.
- Le modalità di accesso consentono:
  - ❖ La ricerca (per autore, per titolo, full text);
  - ❖ La visualizzazione del documento (corrispondente a quello dell'edizione cartacea).

Come **facoltà opzionali** sono previsti:

- diritti di accesso da remoto tramite proxy server;
- diritti di effettuare copia e incolla (download) ad uso personale.
- Le riviste FrancoAngeli sono indicizzate in tutti i **grandi database bibliografici generalisti** (come **Ebsco**, **Ex Libris Primo**, **Google Scholar**, **Proquest**, in Italia il **Catalogo nazionale dei periodici**) e **specialistici** (come **PsycINFO**, **DoGi**, **Essper**, **Econlit**, **Jel**, **RePEc**, **Sociological Abstracts**, **Social Services Abstracts** e altri ancora).

Siamo membri delle due principali istituzioni (**Clockss**, **ePortico**) di *long term* preservation di contenuti digitali.

- La fruizione di tutti i contenuti avviene tramite la piattaforma **Torrossa-Casalini Full Text Platform**.

Per informazioni: [riviste@francoangeli.it](mailto:riviste@francoangeli.it)