

Malatesta, quelle affinità tra anarchici e liberisti

Si torna a parlare di anarchici. Per certe rivendicazioni di attentati, probabilmente strumentali. Ma cosa volevano gli anarchici, oggi ridotti a sparuti gruppi testimoniali? Certo tra otto e novecento, dalla Francia alla Russia, molti di essi non disdegnavano le bombe. Ma per lo più preferivano l'incessante apostolato, teso all'insurrezione. Come nel caso degli anarchici italiani, trait d'union tra mazziniano e moderno socialismo. Mazziniano e socialista anarchico era Errico Malatesta, elettricista di S. Maria Capua a Vetere, nato nel 1853 e morto a Roma nel 1932. Data News pubblica due suoi scritti: «L'anarchia. Il nostro programma» (pp. 71, L. 10.000). È l'occasione per gettare uno sguardo sulle idee di una corrente che tenne a battesimo la rivolta delle classi subalterne, e che poi fu sconfitta dal socialismo organizzato. L'autodidatta Malatesta, influenzato da Bakunin, Cafiero, Marx, difende in queste pagine con tenacia i principi della sua fede: abolizione della proprietà, del governo e dello stato, delle frontiere e delle religioni. E tuttavia ciò che in queste pagine di fine 800 colpisce... è una strana «assonanza». Parliamo dell'affinità del rivoluzionario campano con un certo liberalismo radicale. Quella di Malatesta infatti è l'apologia della autonoma capacità creativa del «legame sociale». Contro ogni inutile e opprimente «amministrazione». Gli uomini, secondo il nostro, liberati dall'ineguaglianza, potrebbero far funzionare, senza leggi, aziende, ferrovie o presidi sanitari. Scambiandosi a vicenda servizi e beni, e seguendo il principio della «mutualità». Perché, per Malatesta, la «natura» è l'uomo sono benigni. Anche quando paiono egoisti. E quindi, «liberando» entrambi, tutto tornerebbe a posto. Per i liberisti invece, è «l'egoismo proprietario» ad essere buono. E a guidare con il mercato le cose verso il meglio. Dunque la differenza c'è, ma anche l' analogia. A proposito, sapete come si chiamano in Usa i liberisti più estremi? Anarco-liberisti. Alias «libertarian».

Bruno Gravagnuolo

Il grande paese asiatico si misura con l'Occidente. Due giornalisti dell'Unità analizzano un difficile passaggio

Cina, il Drago alla prova di Hong Kong Finirà l'alleanza tra dittatura e mercato?

Tra due mesi l'ex colonia inglese, diventata una delle piazze finanziarie più importanti del mondo, tornerà sotto l'egida di Pechino. Pollio Salimbeni e Tamburrino spiegano le dimensioni e i limiti del «boom» in corso nell'«impero di mezzo».

Per molti anni si è scritto area del Pacifico e si è letto nuovo baricentro del mondo. Oppure si è scritto Singapore e si è letto modello di sviluppo vincente ma senza democrazia. Più recentemente quando si è scritto Asia si è inteso leggere globalizzazione. Ora quando trovi scritto Cina è difficile non leggere (e soprattutto non temere) la nascita di un nuovo egemonismo. L'elenco può, naturalmente, continuare all'infinito. Era già successo in passato, quando via via si era parlato del miracolo giapponese, della novità coreana (naturalmente del sud), dell'irruzione delle «tigri del sud-est». Ma ora gli interrogativi sono sempre più stringenti, davanti all'irruzione nel mercato mondiale di quello che una volta si chiamava «l'impero di mezzo». Simbolo di questa irruzione è il ritorno a casa di Hong Kong che avverrà fra due mesi. A selezionare e riproporre questi interrogativi e ad abbozzare alcune risposte è dedicato un lavoro realizzato da due firme dell'Unità: Antonio Pollio Salimbeni e Lina Tamburrino (*Il drago. Hong Kong, la Cina e l'Occidente alla vigilia del nuovo millennio*).

Una lettura incrociata

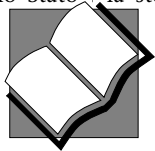
Su questo libro va subito detto che, al di là del tema, uno dei motivi di interesse consiste nella integrazione delle diverse - se si può usare questo termine un po' tecnico - competenze degli autori: l'uno segue da anni le tendenze economiche e finanziarie mondiali, l'altra ha concentrato da tempo la sua attenzione sulla Cina, che ha seguito in modo particolare proprio nel decennio in cui, attorno alla svolta del 1989, ha cambiato radicalmente il suo modo di essere. Ne è scaturita una lettura incrociata del fenomeno cinese, non visto solo analizzata dall'interno, ma collocata nel contesto mondiale. Anche per questo leggendo *Il drago*, oltre alle analisi, ai racconti e alla documentazione fornita, l'attenzione non poteva non cadere su due nomi citati. Uno, è quello di Lee Kwan Yew, definito correttamente «il leader asiatico più corteggiato dai neo-conservatori di Pechino e fondatore della moderna Singapore». Si potrà dire che citarlo è una scelta obbligata, ma è curioso che appaia proprio nella prima riga del saggio, come pro-memoria del peso che ha avuto ed ha un modello di sviluppo fondato sulla limitazione delle libertà politiche e sociali e sul recupero di un'ideologia nazionalista - il nuovo asiaticismo - che serpeggia qua e là e che, soprattutto, si incontra e si sposa con i regimi usciti dalle forme più esasperate di socialismo statalista. Si tratta di un pro-memoria che serve soprattutto a spiegare quanto sia importante per Pechino il ritorno di Hong Kong, non in quanto simbolo ma in quanto grande capitale finanziaria del mondo:



A Pechino un modello gigante di telefono cellulare reclamizza la casa produttrice

Ansa

cioè «crocevia di uno sviluppo autoritario ed efficiente, che procede a ondate, di un'alleanza inedita tra la ricchissima diaspora cinese in grado di mobilitare immense masse di capitale sulle piazze finanziarie asiatiche e non, e il braccio commerciale dello Stato».



Il drago di Antonio Pollio Salimbeni e Lina Tamburrino Donzelli Editore pp. 142, lire 18.000

«...sognò quasi subito, nel momento in cui si esaurirono gli effetti degli investimenti intensivi e di un'eccezionale mobilitazione della manodopera. Quindi si era chiesto: perché lo sviluppo cinese degli anni '90 non potrebbe fare la stessa fine di quello dell'Urss degli anni '60? Che significa in realtà chiedersi quanto sia effettivamente competitivo e concorrenziale il modello asiatico ora che sta unificando l'intera costa del Pacifico. Pollio Salimbeni e Tamburrino non sembrano affatto convinti dal dubbio di Krugman, per diverse ragioni. Intanto per 1994, contestò apertamente il mito del miracolo economico asiatico e mise in guardia dall'assumere anche per l'Occidente il valore di quel «modello». Krugman aveva ricordato il boom dell'Unione Sovietica negli anni di Krusciov, con ritmi di crescita che avevano impressionato tutti, con un'espansione che però si

però il dubbio dell'economista americano avrebbe potuto servire da spunto per proporre altri dubbi. Se non altro quelli suggeriti da alcune tendenze reali. Come, ad esempio, il limite temporale del basso costo del lavoro, che tende a lievitare con il consolidamento dello sviluppo e con la modernizzazione complessiva delle società (fenomeno particolarmente visibile nella Corea meridionale, che ha visto logorarsi il suo principale fattore di concorrenzialità con l'Europa e gli Stati Uniti).

Un altro dubbio riguarda quale sia la reale rispondenza, in termini di ricchezza reale, delle alte percentuali di sviluppo cinese, considerando anche l'enorme distanza che ancora separa «l'impero di mezzo» dalle singole economie occidentali. Un altro dubbio ancora riguarda il peso della massa demografica che non può essere vista soltanto come un'inesauribile riserva di forza lavoro a buon mercato, ma che deve anche essere vista come un'idrovora di risorse. Per non parlare poi dello scenario, che sta prendendo forma in questo scorcio del seco-

una differenza storica fondamentale tra l'Urss, in cui il «disgelo» politico della destalinizzazione fu la cornice del boom, e la Cina dove la modernizzazione economica ha escluso qualunque forma di apertura politica, anzi l'ha proprio impedita. E poi soprattutto per la differenza di peso dei due apparati militari-industriali. For-

lo, grazie al quale i paesi che si affacciano sulla sponda asiatica del Pacifico si trovano per la prima volta a misurarsi con la prospettiva di una concorrenza di altri poli, in aree del pianeta che possono imboccare la strada dello sviluppo accelerato: non c'è solo l'attesa che riguarda l'Europa dell'Est, i segni che già giungono dall'Africa australe vanno in questa direzione.

Sviluppo in bilico

Altro dubbio, infine, riguarda proprio quella parte del «modello» che presuppone sviluppo senza democratizzazione. La domanda in questo caso c'è ed è posta da Pollio Salimbeni e Tamburrino a conclusione del loro utile e documentato saggio. Ci si chiede: senza un'apertura politica quanto può durare e stabilizzarsi lo sviluppo di una Cina divisa tra zone ricche e zone povere, tra centri e periferie, in bilico tra ambizioni imperiali e necessità di rispettare le regole della convivenza internazionale? Una prima risposta verrà da Hong Kong.

Renzo Foa

DALLA PRIMA PAGINA

Adriana Cavarero ricostruisce in un saggio Feltrinelli la genesi dell'identità personale nel suo nesso con la parola

Ulisse insegna, il «Sé» è solo racconto dell'altro

«Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione», un libro ispirato ad Hannah Arendt e che si rifà alla Grecia di Omero.

In uno degli episodi più suggestivi dell'Odissea, mentre Ulisse è ospite presso la corte dei Feaci, un cantore cieco intona l'episodio del cavallo di Troia, provocando il pianto dell'eroe, il quale, nel risentire narrata dalla voce altrui la propria storia, sembra rendersi conto per la prima volta del suo significato. Ulisse, infatti, si commuove non tanto per le drammatiche vicende rievocate dall'aedo, ma per il fatto che vivendole in prima persona non ne aveva potuto sceverare il senso più profondo. Acquisisce dunque consapevolezza di sé grazie al cantore Demodoco; si riconosce solo grazie al racconto che un altro ha fatto della sua storia e, catarticamente, piange.

Prendendo spunto da questo scenario, in cui un soggetto riscopre e ottiene la propria storia tramite la narrazione altrui, Adriana Cavarero («Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione», Feltrinelli, pp. 190, lire 22000) si interroga sul paradosso derivante dal fatto che, per costituirsi, l'identità personale pare

abbisogni dell'altro da sé, in grado di cogliere il «chi», impossibile da decidere da parte del soggetto in modo autoreferenziale. Ma anziché qualcuno possa rendere leggibile l'identità di un suo simile narrandone la storia, sottolinea Cavarero sulla scia di Hannah Arendt - «molti altri sono stati spettatori del costitutivo esporsi dell'identità medesima al loro sguardo».

In questa prospettiva la prima manifestazione di ogni singolo essere umano consiste appunto nell'esporre, non potendosi separare l'aspetto esibitivo da quello relazionale dell'identità, poiché l'esistere sta proprio nell'apparire ad una pluralità di altri. Dunque l'ignoranza di Ulisse non è un'eccezione. Egli non essendo in grado di conoscere chi sia, può solo esibire la propria irripetibile unicità, che in quanto esponibile risulta narrabile. Ogni uomo sa quindi di essere «un sé narrabile immerso nell'autonarrazione spontanea della sua memoria», per la quale l'io che la racconta è indistinguibile dal sé che viene raccontato. L'autobiografia stessa del

resto è una storia che dice la relazione con gli altri e con il mondo, non trovando luogo conoscenza al di fuori di tale rapporto, e poiché la memoria autobiografica da sola non potrà mai raccontare per intero la vita, in quanto non può ricordare l'inizio. Se si vuole partire dalla nascita infatti, «l'autobiografia sarà sempre la riaffabulazione di un discorso altrui». Per questo ognuno, raggiunta la consapevolezza di come la presunzione autobiografica risulti fallace o fuorviante per le trappole narcisistiche in cui può cadere, desidera ricevere dall'altro il racconto della propria storia.

Viene qui tuttavia ribadito l'assunto arendiano secondo cui le storie di vita non hanno mai autore, essendo il risultato delle azioni dei singoli soggetti, pertanto biografo è colui che dà parole alla storia che l'attore si è lasciato alle spalle, vivendola. Così, sostiene Cavarero, ognuno cerca nella storia raccontata quell'unità della propria identità che risulta appartenere al suo desiderio. L'imperativo dell'oracolo delfico, che prescrive co-

me primo compito il «conosci te stesso», non può essere ottemperato dunque dall'autobiografia, da cui non si trae autoconoscenza, ma dalla riflessione sulla propria biografia, che può essere tracciata solo dallo sguardo prospettico dell'altro. E le parole per dire la concretezza dell'unicità di una persona, secondo Cavarero non sono certo quelle del discorso filosofico, che l'uomo occidentale ha ideato nella sua pervicace tendenza all'astrazione e all'universalità, ma quelle della narrazione. In altri termini, c'è una differenza cruciale tra l'indagine astratta sul «che cosa» dell'Uomo e il racconto concreto della singolarità del «chi». È una accusa senza attenuanti verso la metafisica, in cui si è quasi sempre risolta la filosofia declinata al maschile. Una filosofia che si è accollata la speciosa missione di redimere «il particolare dalla sua finitezza».

È quindi prudente non rivolgersi alla filosofia se si vuole davvero salvaguardare l'accidentalità - che è poi l'unico dato costitutivo della nostra

esistenza - sottolinea con «vis» polemica Cavarero. Ciò che infatti in un racconto trova compimento non è già il «senso totale» di una vita, ma l'intervallo temporale concesso all'esistenza di ogni uomo. Allora il «sé narrabile» viene ad inserirsi nel più vasto panorama di un'etica della contingenza e della relazionalità, la quale non può prescindere mai dall'altro e dalla propria finitudine.

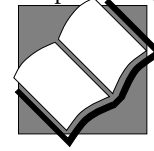
Un'etica che riconosce ad ogni individuo la sua eccezionalità, in una denuncia nei confronti sia di tutte le morali universalistiche, fondate sull'Uomo astratto, sia di quelle apparse all'aldilà dell'orizzonte dell'individualismo moderno all'insegna di un accordo per la mera convivenza. Dottrine che ancora una volta ignorano a scapito del «che cosa il chi», il cui statuto ontologico è relazionale ed altruistico, in quanto nella prospettiva di un'identità irripetibile il tu, l'altro costituisce una presenza necessaria alla comparazione dell'esistente.

Francesco Roat

Ripubblicata l'Etica

Spinoza, un «ateo» virtuoso del '600

Sconcertò i contemporanei e anche posteri, fu considerato un «eretico» e un «ateo» in tempi in cui era pericolosissimo esserlo o sembrarlo, e passò la sua vita in una abile ma sempre dignitosa elusione della censura religiosa, cercando di esercitare concretamente la sua libertà di pensatore critico e razionalista, smascheratore delle credenze religiose, negatore delle «cause finali», amante soprattutto della coerenza logica nell'analisi delle cose. In un'epoca come la nostra, dove la tolleranza stenta a divenire valore dominante, di Baruch Spinoza, il grande filosofo olandese, bisognerebbe studiare la vita prima che le opere. Esempio rarissimo allora, ma in realtà anche oggi, Spinoza respinse anche un prestigioso incarico all'università di Heidelberg, affermando che nonostante tutte le buone intenzioni del celebre ateneo non avrebbe potuto insegnarvi con la libertà che voleva; non coltivò il fuoco dell'eroismo, ma scelse una sostanziale povertà, preferendo tirare avanti nei suoi studi grazie alla più modesta attività di fabbricante e pultore di lenti. Rileggere Spinoza e il suo capolavoro (*Etica*, a cura di



Etica di Baruch Spinoza a cura di Emilia Giancotti Editori Riuniti pp. 450 lire 35.000

Emilia Giancotti, Editori Riuniti, lire 35mila), aiuta a capire l'Europa e la storia delle idee molto più di altri pensatori. L'Etica non è soltanto il lavoro cui il filosofo ha dedicato tutta la vita, è in pratica il compendio del suo pensiero e della sua personale ma caparbia ricerca della verità, analizzata e dimostrata con il metodo geometrico, anzi come fosse essa stessa un concetto matematico. Di Spinoza, che nell'Etica risolve il dualismo cartesiano tra materia e spirito, ponendo un'unica sostanza, Dio, che consta di infiniti attributi e modi e che rappresenta il principio dell'ordine razionale della realtà, resta famosa la risposta inviata alle provocazioni di uno studioso del suo tempo: «Io non presumo di aver trovato la filosofia migliore; ma so di intendere la vera; se poi chiedi in qual modo io lo sappia, ti risponderò che lo so nello stesso modo in cui tu sai che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, e che questo sia sufficiente non lo negherà nessuno che sia sano di mente e che non sogni di spiriti immondi che ci suggerirebbero idee false simili alle vere; infatti il vero è indice di sé e del falso...».

fluttuanti, di astratte interconnessioni, di simulazioni virtuali di cui non si è in grado di controllare i fondamenti: qualcuno pensa addirittura ai videogiochi come supremo modello culturale. Non ci si avvia in tal modo a preparare un'umanità incapace di riconoscere la realtà irriducibile e contraddittoria? non c'è il rischio di annullare la coscienza critica, nel momento stesso in cui astrattamente si dichiara di volerla salvaguardare? di creare nella scuola una democrazia tutta vaga e illusoria, subalterna rispetto ai pochi che potranno controllare e manipolare i dati del sapere?

Tutto ciò non riguarda soltanto la storia, ma l'insieme delle discipline, sia quelle umanistiche (non solo la letteratura) che quelle scientifiche: l'insistenza astratta sui metodi, sulle «motivazioni» e gli «obiettivi» dell'insegnamento rischia di far perdere il senso istituzionale delle discipline stesse, di far annegare tutto in un generico «culturalismo», di far perdere ogni senso dei limiti e delle distinzioni, offrendo la ingannevole sensazio-

ne che il sapere possa essere sempre agevolmente disponibile, che tutto sia sempre possibile e tutto ci possa davvero venire incontro in atemporale «velocità». In realtà, come sottolinea Neil Postman nel suo bel libro *The end of education* (New York, 1995), c'è bisogno prima di tutto di ritrovare «ragioni» civili e sociali di annullare la coscienza critica; e tali ragioni non possono non risalire ad un modello di società, ad un orizzonte di democrazia aperta ed universalistica, ma convinta dei propri valori, a quella nuova progettualità culturale di cui la sinistra sembra oggi mancare. Si ha invece la sensazione che i nuovi progetti scolastici si affidino troppo strettamente a modelli culturali (a dominante pedagogico-linguistica) che hanno fatto il loro tempo, che sono stati smentiti dalle vicende degli ultimi anni e che sono in crisi in tutto il mondo, e tanto in più in certe realtà scolastiche oltreoceano che spesso vengono incongruamente e proposte come modello.

[Giulio Ferroni]