

Paul Goodman  
Individuo e comunità  
scritti politici

a cura di Pietro Adamo



elèuthera

Traduzione dall'inglese di Guido Lagomarsino

© Sally Goodman  
© 1995 èleuthera  
nuova edizione 2014

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **[www.eleuthera.it](http://www.eleuthera.it)**  
e-mail: [eleuthera@eleuthera.it](mailto:eleuthera@eleuthera.it)

# Indice

L'anarchismo gradualista di Paul Goodman <i>di Pietro Adamo</i>	7
Fonti	49
CAPITOLO PRIMO	
Tracciare il limite	53
CAPITOLO SECONDO	
I principi dell'anarchismo	65
CAPITOLO TERZO	
Pensare per utopie	77
CAPITOLO QUARTO	
Appunti di un conservatore neolitico	99
CAPITOLO QUINTO	
Omosessualità e scelta libertaria	123
CAPITOLO SESTO	
La bandiera nera dell'anarchia	137
CAPITOLO SETTIMO	
Anarchismo e rivoluzione	155

### *Nota del curatore*

L'interesse costante per Paul Goodman e le sue idee ha spinto l'editore a riprendere e ripensare un lavoro di qualche lustro fa. Da quel libro (*Individuo e comunità*, 1995) abbiamo tratto i saggi di argomento specificamente politico, cui abbiamo aggiunto altri testi che completano e articolano il pensiero di Goodman sui temi della convivenza civile e delle tradizioni antagoniste. Ho riscritto completamente la prefazione, anche se ho conservato gran parte del materiale elaborato in precedenza. Per questo motivo ricordo ancora le persone che all'epoca fornirono aiuto e consiglio: Franco Bunčuga, Cesare Mannucci, Filippo Trasatti, Loretta Valtz Mannucci e Colin Ward. Un grazie particolare va ad Amedeo Bertolo, che rilesse criticamente la prima introduzione, e a Taylor Stoehr, che, oltre a fornire indispensabili informazioni bibliografiche, mi concesse la sua competenza per alcune note «difficili». È con affettuosa gratitudine che ricordo la seconda lettrice critica del mio lavoro, Mirella Larizza, che come suo solito prese il compito con estrema serietà: suo è stato il suggerimento, che ho qui conservato, di dedicare un ampio spazio finale alla concezione della comunità di Goodman. Per questo motivo vorrei dedicare la parte di questo libro di mia responsabilità a Mirella, *in memoriam*.

# L'anarchismo gradualista di Paul Goodman

*di Pietro Adamo*

Nel 1966, all'apice della fortuna, Paul Goodman nota che alla bella età di cinquant'anni gli è capitato «di imbarcarsi nell'impresa strana, ma bella, di diventare un leader studentesco» e di raggiungere una notorietà e un'influenza insperate<sup>1</sup>. Dalla pagina trapela, insieme a un palese senso di compiacimento, una certa sorpresa. E in effetti quello di Goodman è stato un destino strano. La sua carriera, la sua influenza di pensatore e la sua fama postuma sono state infatti caratterizzate da impressionanti oscillazioni di credito e fortuna.

Giovane promessa letteraria nei primi anni Quaranta, si inimica i potenti circoli culturali della sinistra *liberal* e post-marxista newyorchese con un'articolata apologia in senso anarchico della renitenza alla leva, in un momento in cui molti ritengono obiettivo primario la sconfitta del nazifascismo. L'ostracismo di operatori, riviste e istituzioni varie lo spinge ai margini della vita culturale; e probabilmente le rivendicazioni pubbliche ed esplicite della sua omosessualità non lo aiutano a riguadagnare i loro favori. Gli restano riviste alternative a bassissima diffusione ma

grande prestigio (per esempio «politics» di Dwight Macdonald) e alcuni ardenti ammiratori tra i circoli anarchici e *bohémien*: «Fu lui che ci parlò per primo di anarchia», ha raccontato Judith Malina (l'anima del Living Theatre), «e ci convinse molto, a più livelli: personalmente, politicamente, artisticamente, psicologicamente»<sup>2</sup>. Nel dopoguerra, né i suoi libri di fiction e poesia né i suoi saggi riscuotono grandi successi. *Art and Social Nature*, pubblicato nel 1946, incorpora il *May Pamphlet*, selezione dei suoi primi scritti di carattere anarchico e pacifista, e viene quindi accolto in modo quasi glaciale. Due suoi testi successivi, entrambi frutto di collaborazione, ottengono una certa notorietà tra architetti e analisti, ma non risollevarono le sue quotazioni. *Communitas* (1947), scritto con il fratello Percival, è un progetto di rinnovamento urbano su base neo-funzionalista, in cui le soluzioni sono concepite in relazione a bisogni umani definiti in chiave libertaria e comunitaria. In *Gestalt Therapy (Teoria e pratica della terapia della Gestalt)*, 1951, scritto con Frederick Perls e Ralph Hefferline, adatta alle esigenze di un'etica libertaria i temi della psicanalisi post-reichiana, lanciandosi in seguito in una carriera di analista indipendente (e senza titoli)<sup>3</sup>! Negli anni Cinquanta si ritrova quindi costretto a «lavorare duro e tirare su i figli con un reddito pari a quello percepito dal decimo più povero della popolazione» (p. 113)<sup>4</sup>. Il decennio è un momento di *useless time*: «Ho messo giù questi appunti», dichiara nel 1966 nella prefazione al volume che raccoglie le sue annotazioni di dieci anni prima, «quando non avevo alcuno per cui scrivere, né alcuno cui parlare». L'amarezza e la disillusione provate in quegli anni sono palesi: «Evidentemente nessuno era interessato ai miei brillanti schemi di miglioramento urbano o scolastico; non c'era alcun segno di rivolta politica, e certamente non tra i giovani, che mi desse coraggio»<sup>5</sup>.

È la ribellione giovanile degli anni Sessanta a conferirgli vasta popolarità. Goodman, che potrebbe con facilità rientrare tra le *best minds of my generation starving hysterically naked* dell'apertura-

ra di *Howl* (lui e Allen Ginsberg si conoscono alla fine degli anni Quaranta, al San Remo Bar del Greenwich Village), già allo sfumare dei *Fifties* percepisce un nuovo spirito, in particolare tra gli studenti: «Vogliono i diritti della gioventù; vogliono imparare qualcosa di reale a scuola; vogliono più contatto con i loro insegnanti; vogliono che l'università abbia un senso nel mondo»<sup>6</sup>. Nota anche che i giovani cercano ispirazione negli scritti di sociologi come David Riesman, Cecil Wright Mills e lui stesso. Nel 1960, con la pubblicazione del bestseller *Growing up Absurd* (*La gioventù assurda*), trova quindi un suo pubblico (e comincia a scrivere per periodici di prestigio, a tiratura nazionale, anche se non smette di frequentare le riviste dell'*underground*, che nei *Sixties* si moltiplicano a dismisura). Negli anni successivi produce un'impressionante serie di libri e saggi in cui affronta alcuni dei dilemmi delle società tardo-industriali – dalla funzione della scuola ai modelli politici «democratici», dal degrado urbano al ruolo dei giovani, dalla crescita della burocrazia allo sviluppo di un nuovo «statalismo», dalla massificazione di bisogni, consumi e valori alla crisi della ragione – usando l'armamentario analitico e le parole d'ordine dell'anarchismo (decentramento, libertà individuale, sviluppo della personalità, potenziamento dei valori comunitari, pacifismo, sperimentazione sessuale e familiare, ecc.) e avanzando un progetto di rimodellamento sociale in chiave esplicitamente libertaria.

Il tratto più caratteristico di questo progetto è un metodo gradualista. «Non rientro certo negli schemi del rivoluzionario», dichiara nel 1967 in tono un po' provocatorio, di contro alle ipotesi filo-leniniste di mutamento epocale che vanno affermandosi in alcune frange del Movement: «Quello che si può fare è solo garantire una situazione di minima decenza nella quale qualcosa di buono possa accadere»<sup>7</sup>. Tuttavia il «migliorismo» di Goodman non ha nulla da spartire con i tradizionali programmi correttivi del sistema capitalista: si tratta sì di un progetto gradualistico e «a spizzichi», ma il suo obiettivo finale è un mu-

tamento complessivo e globale della società<sup>8</sup>. Partendo da considerazioni storico-culturali che valorizzano le esperienze positive della civiltà liberaldemocratica, Goodman propone di presidiare gli spazi di libertà esistenti (comprese le libertà «borghesi» tanto disprezzate da marxisti e studenti rivoluzionari), adottando poi modi «pragmatici» (anche in senso strettamente filosofico) per allargarli: «Piccole riforme e lievi miglioramenti» (p. 115), afferma nel suo ultimo libro. Alla base di questi, le potenzialità intellettuali dell'anarchismo: «L'inventiva, il coraggio, la spinta alla libertà della natura umana» (p. 157), la sperimentazione continua, l'immaginazione, la libera creatività, la spontaneità. Nei suoi termini, il pensiero utopico<sup>9</sup>.

E «utopiche» – nel senso sopra illustrato – appaiono sia le sue indicazioni metodologiche – «piccolo è bello», privilegiare i progetti di semplificazione, valorizzare la natura contro la convenzione – sia le sue proposte pratiche: decentrare al livello locale le attività sociali, economiche e politiche; descolarizzare la società; rimodellare le università sull'esempio comunitario medievale; bandire le automobili dai centri cittadini; ripopolare le campagne; e via dicendo. Goodman non è un pensatore sistematico. Anche i suoi libri più noti e forse più «pensati» sono *collages* di articoli, saggi e interventi, frutto a volte di semplici occasioni e contingenze. Il lettore potrà facilmente rilevare, nella raccolta di scritti specificamente politici qui presentati, la presenza di un metodo quasi più intuitivo che analitico e di una scrittura più istintiva che riflessiva. Questo impressionismo ha forse nuociuto ai suoi testi e al suo pensiero, nel senso di averli privati dell'impatto complessivo tipico del «sistema», ma nel contempo ne ha valorizzato le caratteristiche di opera aperta, viva, suggestiva. L'ironia finale del suo percorso è che il suo progetto, meglio ancora la sua visione del mondo, è andato via via precisandosi proprio *contro* i suoi più convinti sostenitori, ovvero i giovani, gli studenti e gli hippy che lo avevano elevato al rango di loro guru.



Goodman ha comunque lasciato un segno nella cultura liberataria, e non solo in essa, anticipando non pochi temi oggi dibattuti con calore e in alcuni casi fornendo il quadro concettuale in cui discuterli: ecologia sociale, decentramento, regionalizzazione, descolarizzazione, pacifismo, municipalismo, eccetera. Già nel 1972 Susan Sontag, in un ispirato ricordo personale, produce come prova della rilevanza di Goodman «l'insistenza con cui le sue idee vengono riprese (senza citarne la fonte)». E Dwight Macdonald, altro idolo della cultura radicale, descrive probabilmente un'esperienza condivisa da molti quando dichiara che è stato Goodman ad aprirgli «gli occhi sull'essenza spaventosa della società americana odierna»<sup>10</sup>. Negli anni che ci separano dalla sua morte gli omaggi si sono moltiplicati, con molti dei protagonisti dei *Sixties* a menzionarne l'influenza e la presenza. Valga per tutti il ricordo di Todd Gitlin, uno dei primi segretari degli Students for a Democratic Society e oggi stimato professore di *media studies*, che nel 1960, nel retro di un bar dove si radunano gli attivisti, scopre in *Growing up Absurd* una salutare «aspirazione a una spiegazione totale»<sup>11</sup>. O magari il recentissimo bio-documentario di Jonathan Lee, con un titolo quanto mai esplicito: *Paul Goodman Changed My Life*.

### 1. *Gli spazi della libertà nella società di massa*

Di fatto Goodman delinea i capisaldi del suo pensiero appena trentenne, alle prese con una situazione concreta dalle sfumature quasi drammatiche. Nel 1940 il nostro, con un gesto generoso ma non meditato, si iscrive nei registri di leva, ritrovandosi però, qualche anno dopo, a rischio di esser richiamato. Ormai convinto della necessità teorica e pratica del pacifismo, tra maggio e giugno del 1945 scrive con passione giustificando la renitenza alla leva (si racconta che qualche mese dopo si rechi alla visita medica militare portandosi dietro i saggi composti nel frangente)<sup>12</sup>.

È questo il contesto in cui leggere il *May Pamphlet*. Nei lustri successivi Goodman non si discosterà molto dalle idee elaborate nella primavera del 1945; a partire da queste discuterà di urbanistica e psicanalisi, linguistica e pedagogia, arte e letteratura; vi aggiungerà una sociologia «utopica» altamente immaginativa; nel corso degli anni Sessanta, all'ombra della storiografia della New Left, la Nuova Sinistra, ne penserà anche una genealogia; le sue tesi e le sue argomentazioni continueranno comunque a girare, a volte in modi impliciti, intorno alle idee di società naturale, trasgressione dei limiti sociali, ampliamento degli spazi di libertà, politica fondata sull'individuo.

«Per natura io non sarei fatto per la politica» (p. 112): il rifiuto dell'azione politica tradizionale, nel contesto delle cosiddette democrazie occidentali, è ovviamente uno dei suoi principi ispiratori. Ma, come per molti altri anarchici, l'azione propriamente politica non si identifica *sic et simpliciter* con le operazioni di voto e delega della rappresentanza, ovvero con la sfera delle «funzioni coercitive dello Stato». A tale «politica della coercizione» Paul oppone una teoria della «politica naturale» che si configura come un'estensione nell'ambito comunitario dei poteri creativi e immaginativi dell'individuo: le iniziative del privato in campo sociale «che non sono usuali, che affrontano un'opposizione iniziale e che devono guadagnarsi l'accettazione, sono politiche». Goodman sembra postulare l'esistenza di una sfera sociale in cui ogni singolo sia libero di proporre esperimenti innovativi: in una «società libera» ciò non potrà configurarsi come una «politica coercitiva», perché, «se l'idea fosse erronea [...], allora il libero giudizio della gente resisterà con sicurezza, dal momento che in campo ci sono magari altre idee positive»<sup>13</sup>.

Nella società di massa questo genere di attivismo è reso possibile dall'esistenza di aree di libertà, intese sia come zone franche dal punto di vista sociale sia come zone in cui può esplicarsi la libera azione del pensiero. A parere di Goodman si possono produrre molti esempi di come, nel corso della storia, «siano sorte

grandi cose dall'ambito dell'economia quotidiana e dell'esistenza domestica». L'azione *politica* dei libertari consiste quindi nell'esercitare la loro creatività in spazi sociali e intellettuali in cui è possibile combattere il cosiddetto «sistema organizzato»: «Ogni proposta nuova e radicale, relativa al campo della cultura e delle istituzioni», scriverà in *Growing up Absurd*, «inventa e scopre una nuova proprietà della natura umana», contrapponendosi così alla coercizione artificiale e alla «politica innaturale» dello Stato<sup>14</sup>.

Applicando la lezione nel momento per lui critico della primavera 1945, Goodman ne identifica il lato specificamente antagonistico, indicando uno dei fondamenti della «politica» libertaria nel «patrocinio di un più largo numero di quelle precise azioni per cui le persone sono di fatto sbattute in galera», fornendo così una giustificazione teorica della renitenza di massa alla leva. Non si tratta di un semplice invito alla trasgressione generalizzata: tanto, nota rivolgendosi ai compagni anarchici e pacifisti, «non credo che il nostro piccolo numero intaserebbe le prigioni». Si tratta invece della richiesta che si prenda atto della relazione tra la coercizione giuridica e quegli atti che minano, in se stessi, la struttura del «sistema organizzato»<sup>15</sup>. Goodman si sforza qui di mettere al servizio della nozione di «società naturale» – ovvero di una società fondata sulla crescita spontanea e articolata della comunità – le sue nozioni di psicanalisi e antropologia. Appropriandosi di un termine di Auguste Comte, sostiene quindi che la Società moderna (con la maiuscola) è fondata sulla «sociolatria», ovvero sulla «preoccupazione che le masse alienate dalla loro natura più profonda sentono per il corretto funzionamento della macchina industriale che dovrebbe assicurar loro un più alto tenore di vita». Il tratto caratteristico di questo tipo di organizzazione sociale consiste nell'introiezione, da parte dei cittadini, dei meccanismi repressivi: «La separazione tra la preoccupazione naturale e la condotta istituzionale non è solo il segno della coercizione, ma è anche potentemente distruttiva per la società naturale». D'altro canto, il libertario

deve saper distinguere tra gli atti «dannosi per qualsiasi società» (per esempio l'omicidio) e quelli invece «dannosi» solo per i poteri costituiti<sup>16</sup>.

Le argomentazioni di Goodman si imperniano su una liberazione individuale, sui processi che conducono in primo luogo alla maturazione etica dei singoli. Lo scopo della riflessione è di produrre «un allentamento della propria disciplina [sociale]»: «Una volta libero dal pregiudizio sugli atti criminosi, il libertario deve sempre agire di conseguenza. Se qualcosa suona vero per la sua natura, se sembra importante e necessario per se stesso e i suoi compagni nel momento presente, lo faccia con gioia e buona volontà morale»<sup>17</sup>. In pratica, «azione autonoma vuol dire vivere nella società attuale come se fosse una società naturale» (p. 54). Alla base dell'agire politico troviamo quindi la consapevolezza del contrasto tra l'etica naturale fondata sui vincoli comunitari e l'autonomia del singolo e le convenzioni sociali di cui il «sistema organizzato» si serve per mantenere il suo ordine fittizio. In questo senso le giustificazioni dell'intervento nelle faccende «politiche» si colorano, nell'ottica di Goodman, di profonde motivazioni etiche sul piano individuale: il libertario sceglie l'attivismo in primo luogo per rispetto nei confronti di se stesso e delle sue nozioni di «società naturale». La sua azione diventa così «espressione delle sue potenzialità più profonde» e più vere. Nel contempo, deve essere pragmatica: per trasformarsi in *politica*, la trasgressione deve essere *applicata* e non configurarsi come pura liberazione della mente. Occorre una *personalist politics*, scrive, un'estrinsecazione *pratica* della moralità individuale che dovrà prolungarsi in ambito sociale sotto forma di un intervento «creativo» o di uno «trasgressivo». È entro questo quadro che si situa quindi l'antagonismo anarchico. Goodman legge il tema in termini sperimentalistici e individualistici. Ogni libertario, fermo restando il suo impegno verso il cambiamento in senso «creativo» e/o «trasgressivo», traccia una «linea di confine» personale, frutto dei «conflitti interiori» che plasmano la sua personalità e

la sua singolare storia privata, irriducibili a quelle di chiunque altro: «Qualcuno testimonierà nei loro tribunali, ma non pagherà le tasse; qualcun altro scriverà una lettera, ma non muoverà un passo; un altro ancora sarà nauseato dal semplice pane e digiunerà». Il ragionamento giunge al culmine con un'argomentazione che insiste sul principio dell'autonomia: «L'uomo libero» non ha alcun bisogno di «tracciare un limite» nelle «assurde condizioni che ha disdegnato fin dall'inizio», poiché per lui – liberato da pregiudizi e auto-determinato nelle elaborazioni – i limiti posti dalla «coercizione innaturale» dello Stato sono analoghi alle altre «forze distruttive della natura bruta» (p. 62). In altri termini, il «limite» viene tracciato interiormente, quasi immunizzando il libertario dai nefasti influssi del «sistema organizzato».

È probabile che una funzione importante in questa teoria «personalistica» sia stata svolta dal tema dell'omosessualità. Nei primi anni Quaranta Goodman presenta spesso l'idea che la repressione di chi «sostiene (o esemplifica) piaceri al di fuori del sistema di scambio o che minano la disciplina sociale»<sup>18</sup> sia uno degli strumenti di controllo più efficaci del «sistema organizzato». La riflessione si situa entro una rilettura delle interpretazioni reichiane del rapporto tra liberazione erotica (personale) e liberazione sociale (collettiva). Da questa e dai suoi corollari socio-politici Goodman trae la convinzione che una convivenza civile equilibrata e non neurotica debba basarsi sull'espressione più naturale possibile dei bisogni e del desiderio sessuale. In seguito, pur continuando a rileggere da un punto di vista radicale Wilhelm Reich (il quale, non intendendo essere associato né agli anarchici né agli omosessuali, non ne è per nulla lusingato<sup>19</sup>), Goodman rinuncia man mano agli stilemi e agli specialismi tipici della psicanalisi, proponendo argomenti più generali e trasformando l'istanza reichiana della «rivoluzione sessuale» nell'esigenza di trovare un equilibrio culturale «sano» tra le spinte della natura e le norme della convivenza sociale e civile. Lo sviluppo è evidente nel tema della difesa dell'omosessualità, che con gli

anni acquisisce nei suoi scritti sfumature sempre più personali e soprattutto «personalistiche». A causa dei suoi *wicked ways* (termine suo), Goodman viene licenziato tre volte da prestigiose istituzioni accademiche: la University of Chicago alla fine degli anni Trenta, la Manumit School of Progressive Education nel decennio successivo e infine il Black Mountain College. L'ultimo caso, un «piccolo college radicale», gli risulta particolarmente doloroso. Nel 1957 Goodman ne offre un resoconto sibillino in una recensione, raccontando che a un insegnante «è stato rifiutato il rinnovo del contratto non a causa del suo comportamento riprovevole [...], ma per la sua 'aperta' rivendicazione del diritto di comportarsi in tal modo». Ma nel 1962, in una nota di *The Community of Scholars* (*La comunità degli studiosi*) racconta di nuovo la storia ammettendo stavolta di esserne il protagonista<sup>20</sup>. E nei tardi anni Sessanta, dopo aver fatto più volte *coming out*, esplicita le valenze psicologiche e politiche del tema: «Le mie esigenze di omosessuale hanno fatto di me sostanzialmente un 'negro'» (p. 123). Da questo punto di vista, i suoi problemi di *queer* costituiscono l'esplicazione della repressione particolare che il «sistema organizzato» ha messo in atto nei suoi confronti, contribuendo a formare, per così dire, la sua anima di libertario. Non a caso uno degli storici del *gay movement* ha sostenuto che «l'importanza di Goodman [...] è stata senz'altro determinante nel condurre gli altri a un'accettazione dell'omosessualità e nell'influenzare intellettualmente il movimento di liberazione omosessuale»<sup>21</sup>.

Con la sua concezione dell'azione personalistica del libertario e la concomitante teoria di un sistema aperto alla creatività e perforabile dalla trasgressione, Paul fornisce una delle più potenti giustificazioni per una (micro)politica militante che si espliciti attraverso gli atti della vita quotidiana, attraverso la proposta di uno stile di vita piuttosto che per il tramite di un progetto di riorganizzazione sociale. Tale tipo di attivismo presuppone una concezione gradualistica e continuistica dello sviluppo sociale, lontana da ogni progetto di rivoluzione violenta, di traumatica

rottura della storia. In questo Goodman esemplifica perfettamente – e forse più di qualunque altro pensatore della seconda metà del Novecento – la logica impolitica ed esistenziale dell’anarchismo post-classico. E lo fa con un linguaggio e una strumentazione concettuale che rimandano a tradizioni tipicamente americane. Innanzitutto alle correnti di pensiero che nella cultura del protestantesimo più radicale trovano i principi dell’autonomia della coscienza individuale, dell’obbligo morale del giudizio privato, della valorizzazione del pluralismo, spingendo verso conclusioni anti-stataliste e decentraliste (dal pastore dei padri pellegrini John Robinson, citato esplicitamente nel finale del suo romanzo *Making Do*, ai jeffersoniani dell’epoca della rivoluzione, ai trascendentalisti come l’amatissimo Henry David Thoreau). Alla Riforma protestante l’ebreo Goodman riserva infatti una funzione storica imprescindibile: si tratterebbe di una delle «premesse dei tempi moderni», il cui ruolo è stato quello di «liberare i singoli dalla dominazione dei preti» e di condurre alla «tolleranza della coscienza privata»<sup>22</sup> (non a caso il suo ultimo libro si intitolerà proprio *New Reformation*, la nuova Riforma, a esemplificare l’assonanza tra i rivoluzionari del primo Cinquecento e quelli del momento). Il secondo punto di riferimento di Goodman è una tradizione liberale che interpreta in termini estremamente radicali, più come *forma mentis* che come progetto politico: spinta all’innovazione, libertà di sperimentare, incoraggiamento della libera impresa, liberazione dai vincoli. Una tradizione che negli anni Sessanta, sotto la spinta della Nuova Sinistra e della sua storiografia, Paul lega strettamente al percorso dello stesso anarchismo.

## 2. Anarchismo e liberalismo

Nel corso di quegli anni, nella marea montante della contestazione, tra lotte per i diritti civili e ribellioni studentesche, rivoluzioni hippy e movimenti di liberazione vari, parte degli storici

americani segue l'onda e si orienta in modi radicalmente nuovi. Critici verso la tradizionale sinistra socialista, verso il ruolo internazionale degli Stati Uniti, verso la cultura politica dominante nel paese, e fautori di una storiografia che stimoli l'attivismo e l'intervento politico, i vari Staughton Lynd, Jesse Lemisch, Howard Zinn, Gabriel Kolko, Gerda Lerner, Eric Foner, e via dicendo, ricostruiscono la genealogia culturale del paese valorizzando l'approccio «dal basso», il ruolo delle categorie degli esclusi, la funzione delle ideologie dissidenti. Il libro più significativo prodotto in questo ambito è probabilmente *Intellectual Origins of American Radicalism* di Staughton Lynd, pubblicato nel 1967, dove si descrive una tradizione radicale strettamente indigena, che comincia con il dissenso religioso britannico di matrice puritana, prosegue con i polemisti inglesi della seconda metà del Settecento, si articola con gli interpreti jeffersoniani e decentralisti della Costituzione americana, e trova piena attuazione con abolizionisti e trascendentalisti, primo tra tutti, ovviamente, il solito Thoreau. Goodman condivide gli interessi e gli scopi degli storici della Nuova Sinistra<sup>23</sup>, a cui sovrappone la sua peculiare visione degli spazi di libertà esistenti nella società di massa e delle tecniche di intervento dei libertari. Usando come criterio il principio della difesa/allargamento dei suddetti spazi in un'ottica che, tra il polemico e l'ironico, egli stesso definisce «conservatrice»<sup>24</sup>, finisce così con il rintracciare in alcuni momenti chiave della modernità i successi del «principio anarchico»: i Comuni medievali, le prime società per azioni, la Riforma e in particolare la Riforma «di sinistra» delle Chiese congregazionaliste, il pensiero economico di Adam Smith, i jeffersoniani, il *Bill of Rights* e l'autonomia del giudiziario, sino a giungere, ovviamente, al Movement degli anni Sessanta. Tali momenti, insieme ad altri più ovvi (gli anarchici catalani nella guerra civile spagnola, per esempio), costituiscono una «storia» *sui generis*, in cui i principi dell'anarchismo (nell'accezione goodmaniana, *of course*) hanno maturato, «grazie alle sofferenze umane», «vittorie» spesso «paga-



te con il sangue»: «I suoi frutti», afferma Paul, «sono in qualche modo rimasti e vanno difesi e valorizzati in modo vigile» (p. 156). Solo nella storia, aveva già sostenuto nel *May Pamphlet*, sono rinvenibili le caratteristiche della «società libera»: «Là le vediamo e le riconosciamo nella loro pienezza». Le potenzialità umane si esprimono in alcuni momenti e sono «bloccate dalle istituzioni» in altri<sup>25</sup>. Goodman non è un ingenuo: sa bene che «la libera impresa si è tradotta nella schiavitù dei salari e nel capitalismo monopolistico» e «l'autonomia del potere giudiziario nel monopolio dei tribunali, dei poliziotti e degli avvocati» (p. 70). Ma quel che conta è che in un peculiare momento queste hanno scardinato usi e istituzioni consolidati allargando gli spazi di libertà dell'individuo: «Alla fine», conclude, «è solo la libera azione positiva che fa la storia, rivelando la profondità dei poteri che tutti condividiamo»<sup>26</sup>.

La posizione di Goodman si illumina al meglio se si guarda ai presupposti etici e persino epistemologici di questa sua concezione dell'attivismo politico, della «libera azione positiva». Nonostante la piena comprensione del contrasto tra la vocazione riformista libertaria e l'ideologia rivoluzionaria abbia preso forma completa solo nel momento di massima frizione con le frange leniniste del Movement, sin dal *May Pamphlet* Paul si dichiara convinto che «una società libera non può essere l'imposizione di un 'ordine nuovo' al posto di quello vecchio: essa è invece l'ampliamento degli ambiti di azione autonoma fino a che questi non occupino gran parte del sociale» (p. 53). Ciò richiede un confronto continuo tra l'«innovatore» – soggetto/oggetto di una irrinunciabile *personalist politics* – e la comunità che rappresenta il suo punto di riferimento. L'innovazione stessa – ovvero il vettore di cambiamento sociale specificamente «libertario» – è contemporaneamente un atto di scoperta e un atto di conservazione: il suo punto di riferimento è una «natura umana» immutabile, per lo meno nei suoi tratti essenziali<sup>27</sup>. L'azione degli anarchici si configura quindi come una sperimentazione continua, un

tentativo costante e ininterrotto di proporre «progetti pratici e analisi utopiche» ai gruppi sociali dominati dalla sociolatria, per cercare di portarli progressivamente dallo stato di Società a quello di comunità. In questo senso il libertario non rinuncia alla sua autonomia, né contamina la sua purezza, se si impegna con tutte le sue forze in un confronto diretto con gli strumenti che il «sistema organizzato» ha forgiato a sua difesa. Nel capitolo finale di *Growing up Absurd*, intitolato «La comunità che non abbiamo», Goodman elenca in bell'ordine gli elementi costitutivi della Società – mentalità, miti, istituzioni, enti educativi – enucleandone sia le interpretazioni «sociolatriche» sia le potenzialità in senso libertario, descrivendo in pratica le sfere in cui è necessario impegnarsi per valorizzare l'approccio comunitario. L'azione deve essere sperimentale e pragmatica, non deve rinunciare ai suoi obiettivi, ma non deve parimenti rinchiudersi in una logica massimalista: «Sin dall'inizio i problemi e i fini ispirano e danno energia a un'iniziativa, creando mezzi e metodi; il problema o il fine viene trasformato e precisato, mentre l'iniziativa viene sviluppata» (p. 91). Ed è in questa operazione, in questo continuo adattamento di logiche, mezzi e metodi alla situazione concreta e ai fini, che l'etica anarchica trova un punto di equilibrio tra il rapporto con il «sistema organizzato» – reso necessario dalla volontà di agire su di esso e dalla disponibilità a usare in senso libertario gli strumenti che esso ha pervertito con la sua logica sociolatria – e la conservazione dell'identità libertaria stessa.

La concezione dell'intervento sociale di Goodman, sperimentale e «utopica», riflette da presso un'epistemologia fallibilistica fondata sull'efficacia della controversia, della disputa, del conflitto, che sembra assicurare la crescita della conoscenza e il miglioramento continuo. Si tratta di istanze legate a principi di pluralismo e positività delle differenze, a loro volta associati alla crescita di idee e pratiche di tolleranza religiosa e civile, di limitazione del potere assoluto e di critica delle gerarchie sociali nel corso dell'età moderna. Come è ovvio, si tratta di un'epistemologia sto-

ricamente associata allo sviluppo del liberalismo, in particolare tra Seicento e Settecento<sup>28</sup>. Goodman sembra sposare in pieno la prospettiva. La sua è un'antropologia negativa esplicita: è necessario «evitare la concentrazione del potere proprio perché gli uomini *sono* fallibili». La funzione delle istituzioni sarebbe quindi quella di incoraggiare la sperimentazione e l'istanza da cui esse dipendono non è affatto la necessità di ordine, quanto piuttosto la loro «utilità nello sviluppo delle potenzialità della grazia e dell'intelligenza umane»: da questo punto di vista esse sono solo «deliberati esperimenti sociali». È questa la prospettiva di alcuni padri fondatori ed è questo il principio ispiratore della Rivoluzione americana. A James Madison, per esempio, Goodman attribuisce la seguente spiegazione dei «vantaggi del decentramento»: «Ogni unità autonoma può sperimentare; se l'esperimento fallisce, solo una piccola unità subisce il danno, mentre le altre possono evitarlo; se ha successo, lo si può imitare con vantaggio di tutti». Paul insiste quindi sul principio della libertà di discussione e di pensiero, che in questa ottica sperimentale e «utopica» si rivela decisivo per la crescita della comunità:

Per Milton, Spinoza o Jefferson, la libertà di discussione era la forza della società. La loro teoria era che la verità aveva potere, all'inizio debole, ma saldo e cumulativo, e nel libero dibattito la condotta corretta sarebbe emersa e avrebbe vinto. Né si aveva altro metodo per giungere alla verità, dal momento che non c'era altra autorità che potesse decretarla se non il popolo. E quindi per avere una politica saggia era essenziale che chiunque dicesse la sua; e più erano disperate le prospettive e profonde le critiche, tanto meglio era<sup>29</sup>.

Goodman usa quindi la sua strumentazione sperimentalistica e personalistica per valorizzare alcuni aspetti e temi dell'esperienza americana, ancora una volta accostandosi alla storiografia della Nuova Sinistra. Con un occhio anche al Kropotkin del *Mutuo appoggio* e alla sua ricerca di sopravvivenze contempo-

ranee dell'ideale comunitario, con i suoi corollari di libera iniziativa dal basso e spontaneità organizzativa, Paul identifica le pratiche, le abitudini, i costumi e i tratti culturali ampiamente diffusi nella società americana in cui sono a suo parere ancora presenti – nonostante le minacce della massificazione – il senso di indipendenza individuale, la spinta comunitaria, l'idea della legittimità dell'iniziativa popolare. E infatti, ancora una volta in piena sintonia con gli storici della Nuova Sinistra, Goodman identifica un preciso momento storico – una vera e propria «età dell'oro storica dell'anarchia» – in cui le esperienze della fondazione si sono plausibilmente coagulate nel modellamento di uno dei caratteri decisivi dell'identità nazionale, ovvero della tendenza alla *community anarchy*<sup>30</sup>: «Dopo la Rivoluzione americana, l'atteggiamento conservatore dei principali leader ci ha regalato quei venticinque anni di semi-anarchia nelle faccende interne, nel corso dei quali abbiamo appreso tutto ciò che di notevole c'è stato nell'esperimento americano (p. 104). Si è trattato di un «bellissimo esperimento libertario, pluralista e populista». Le elezioni e la Costituzione formale interessavano poca gente. Il *savoir-faire* politico degli americani si esplicava in «raduni cittadini, parrocchie congregazionali, [...] assemblee provinciali», in una «congerie di famiglie, di comunità che si confrontavano a viso aperto, di relazioni sociali pluralistiche». Lo spirito della nazione esprimeva una sovranità che si condensava in una «serie di atti costituzionali esistenziali», spiega Goodman, come per esempio «l'invenzione della Dichiarazione, degli Articoli di Confederazione e della Costituzione», documento, quest'ultimo, che «gli americani si aspettavano di poter riscrivere continuamente»<sup>31</sup>.

Goodman, tuttavia, non teme le posizioni forti, e, al contrario di molti esponenti della Nuova Sinistra, in un momento in cui il pensiero politico liberale è aspramente condannato sottolinea esplicitamente l'assonanza tra il *suo* anarchismo e il *suo* liberalismo, in particolare in uno scritto che ha il curioso scopo di difendere e illustrare appunto la sua fedeltà alla tradizione libe-

rale. Paul pubblica nel marzo 1961 un articolo in «Commentary» sui rapporti tra arte e pornografia<sup>32</sup>, un argomento messo all'ordine del giorno dalla discussione pubblica e dagli interventi in materia della Corte Suprema<sup>33</sup>. Poiché nel saggio a un certo punto il nostro, adottando una prospettiva abbastanza usuale tra i sostenitori della rivoluzione sessuale (in particolare tra quelli di matrice reichiana), assume una posizione critica nei confronti di certa pornografia «dannosa», il filosofo Richard Lichtman (poi anch'egli icona degli studenti) gli replica nel numero di agosto, accusandolo di essere favorevole alla censura e di voler sacrificare le libertà individuali alla riforma sessuale. Goodman non solo si difende ma illustra anche la continuità, anzi la quasi identità, tra la tradizione cui egli appartiene – «anarchico comunitario» (p. 65) – e il liberalismo, motivo per cui è impossibile che egli difenda la censura o la repressione. Che Paul situi il *Bill of Rights* entro una storia che definisce *nostra* (degli anarchici) non è certo sorprendente, dati i presupposti sopra illustrati. La spiegazione storica è però più esplicita:

Io sostengo che nell'età eroica della filosofia liberale, quando quest'ultima si estese gradualmente alla religione, alla scienza, all'economia e alla politica, fra il Cinquecento e il Settecento, i liberali dicevano più o meno la stessa cosa che dico io oggi. Libertà significava libertà di intrapresa, di testimonianza, di iniziativa e di governo. Non era semplicemente per auto-proteggersi che i diritti liberali furono strappati alla Chiesa e alla Corona, ma per ottenere qualcosa (pp. 67-68).

Goodman pensa cioè il liberalismo nei suoi principi primi, come una filosofia dell'emancipazione umana dalle catene della società d'*ancien régime*: rivendicazione dell'iniziativa individuale, parificazione sociale e giuridica, libertà di sperimentare. È appunto quando il liberalismo perde la sua carica innovatrice e si fa apologia dello *status quo*, cioè nel corso dell'Ottocento, che l'anarchismo gli subentra: «Questo è il motivo per cui, sin

dall'Ottocento, alcuni di noi liberali hanno scelto di definirsi anarchici» (p. 69), conclude icastico.

La relazione privilegiata liberalismo/anarchismo negli scritti e nei discorsi pubblici di Goodman è stata colta anche sul momento, e da più fonti. La più significativa rimanda agli ambienti anarco-capitalisti, che in quel momento vanno formandosi in stretta connessione con le idee e le pratiche elaborate negli ambienti della Nuova Sinistra<sup>34</sup>. Murray Rothbard, che trae dagli storici della Nuova Sinistra una ricostruzione della modernità non lontana né da quella di Lynd né da quella di Goodman (due autori quasi osannati nelle sue pubblicazioni di metà anni Sessanta), nota con un po' di esagerazione, e scontando le prudenze di Paul sulle trasformazioni odierne di istituzioni una volta sovversive (vedi il suo parere sopra citato su libera impresa ed enti giudiziari autonomi), che nel suo *People or Personnel*, «con il suo totale impegno per il decentramento e la sua acuta comprensione per la storia, Paul Goodman [...] ha quasi trovato la risposta [al dilemma della Nuova Sinistra]: il libero mercato. Goodman infatti saluta lo sviluppo quasi anarchico del libero mercato durante l'Illuminismo e gli Articoli di Confederazione e, in un brano che ricorda Friedrich A. von Hayek, saluta il libero mercato come l'epitome del *decision making* decentrato». E qualche anno dopo, registrando un intervento di Goodman sull'anarchismo presso la American Historical Association alla fine del 1969, il principale sodale di Rothbard, Leonard Liggio, scrive (stavolta ricordando anche l'usuale *caveat* goodmaniano) che «l'economia di libero mercato di Adam Smith è stata caratterizzata da Goodman come l'epitome dell'anarchismo. Il tentativo di stabilire la proprietà privata contro la sua negazione da parte dello Stato ha fatto del *laissez-faire* un'ideologia rivoluzionaria, prima che i suoi aderenti venissero a compromesso con il feudalesimo, invece di distruggerlo, e accettassero le economie fondate sul monopolio statale»<sup>35</sup>.

Ma quando Liggio registra i commenti di Goodman, l'obiettivo polemico del nostro non sono più i liberali tradizionalisti.

Alla fine del 1969 Paul sta contestando presupposti e metodi dei suoi più noti sostenitori e ammiratori: gli studenti, i giovani, gli hippy, che sembrano volersi convertire o alle parole d'ordine dei marxisti-leninisti o a quelle di un nuovo irrazionalismo.

### 3. *Tra Movement e controcultura*

Il percorso di Goodman si configura, usando i suoi stessi termini, in primo luogo come uno sforzo «utopico»: uno sforzo che ha acquisito forme di progettualità pratica solo grazie ai rivolgimenti degli anni Sessanta, alla presenza sulla scena pubblica degli SDS, del movimento per i diritti civili, della ribellione studentesca, della controcultura e della liberazione gay. È quindi ancora ironico che le idee di Paul si siano man mano chiarite e anche radicalizzate proprio in relazione ai contrasti con i suoi più entusiasti seguaci.

I primi stadi della formazione del dissenso giovanile, con la fondazione dello Students Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) e poi degli Students for a Democratic Society (SDS), il *Port Huron Statement*, il movimento per i diritti civili, il Free Speech Movement, la rivolta di Berkeley, sono probabilmente eventi molto soddisfacenti per Goodman<sup>36</sup>. Nel 1960 scrive convinto che il «nuovo spirito» dei giovani è «profondamente morale» e che, sorvolando sulla sua apparente apoliticità e «debolezza nei grandi valori universali», riflette la più importante lezione che si possa imparare in America: «L'azione umana è possibile, è possibile cambiare i nostri scopi e le nostre procedure, non dobbiamo essere individui frammentati in un sistema che eccede la scala umana»<sup>37</sup>. D'altro canto, non è difficile rintracciare una certa ritrosia nei confronti di alcuni di questi fenomeni, in particolare per gli SDS, troppo dirigisti e «strategici»<sup>38</sup>. Solo il Free Speech Movement e la rivolta di Berkeley – durante la quale gli studenti gli telefonano alle tre di notte, ora di New York, per

chiedergli consigli – suscitano il suo entusiasmo, che viene spezzato solo da un tristissimo evento personale, la morte del figlio Matthew nell'estate del 1967.

In *The Community of Scholars* Goodman descrive il suo ideale di università, uno *studium generale* sul modello medievale, in cui l'interazione tra studenti e professori sia del tutto spontanea e l'intera comunità sia autogestita e indipendente da autorità esterne: meglio ancora, ricorda ai suoi lettori, «in queste comunità vi è anche una persistente tradizione di mancanza assoluta di governo! Sono come piccole anarchie, che volentieri decidono tutto *ad hoc* e all'unanimità»<sup>39</sup>. A Berkeley, che visita nel febbraio 1965, immediatamente dopo la fine dell'occupazione, Goodman trova «una specie di anarchia iperorganizzata» spontaneamente e dal basso (più o meno il principio su cui si basa il progetto di decentramento sociale complessivo descritto in *People or Personnel*, che va stendendo nel medesimo periodo). Viene favorevolmente colpito soprattutto da tre elementi: la maturazione dell'abitudine all'impegno, il senso comunitario, l'auto-organizzazione studentesca. Intorno al nucleo dell'università va sviluppandosi una cultura, una comunità, che comprende gruppi di studio volontari (cui partecipano anche membri del personale insegnante), eventi musicali e teatrali, esterni all'università stessa (gli hippy, i vari dropout, i beat), alloggi comuni. A parere di Goodman ciò documenta un fenomeno nuovo, un'«esistenzializzazione» della politica e una sua infusione nella vita comunitaria. Tutto ciò gli sembra riassumere non poche delle speranze che egli stesso ha nutrito nei decenni precedenti: «Secondo me, la matrice di una comunità in cui l'azione politica è abitudinaria è essenziale per il futuro dell'America. [...] È bene considerare queste comunità politicamente attive e incentrate sull'università nei termini di un 'ritiro' assurdo dal Sistema e dai suoi problemi e un ritorno a premesse più autentiche»<sup>40</sup>.

Negli anni successivi i suoi rapporti con gli studenti hanno alti e bassi. Il suo ruolo come «santone» del Movement è certa-



mente ufficializzato; la sua presenza sui media come «esperto» dei problemi dei giovani aumenta a dismisura; viene spesso invitato a manifestazioni studentesche o alle grandi manifestazioni per i diritti civili, dove non di rado è uno degli oratori; nel 1967 partecipa al convegno sulla «Dialettica della liberazione» a fianco di Marcuse, Ginsberg, Carmichael, Cooper e Laing; nel 1969 Theodore Roszak ne celebra la posizione in *The Making of the Counterculture (Le origini della controcultura)*, con un capitolo interamente dedicato alla sua «sociologia visionaria». E tuttavia ben presto il «visionario» si trasforma, se non in un critico, in un «compagno di strada» del Movement alquanto dubbioso. Nel complesso i suoi sospetti si concentrano su due aspetti dell'esperienza giovanile, che diventano i principali argomenti dei suoi ultimi scritti: l'incapacità di scorgere i vantaggi di un approccio anarchico all'azione da parte dei giovani «riformatori», che si lasciano invece abbagliare dalla tentazione leninista della rivoluzione, e la loro altrettanto grave incapacità di valutare gli aspetti positivi della razionalità occidentale, depurati dai vizi di forma imposti dall'accentramento, dai monopoli, dalla burocrazia e dallo statalismo. Di fronte all'ostilità del suo pubblico, la reazione di Goodman consiste nell'accentuare i caratteri «conservatori» del suo pensiero, sino a presentarsi, in *New Reformation*, addirittura come un «conservatore neolitico». Ovviamente la scelta retorica è condita da costante auto-ironia: ciò che Goodman intende realmente conservare sono gli elementi della società occidentale che fanno parte della storia dell'anarchismo.

Se nella «piccola anarchia» di Berkeley c'è dunque molto di positivo, altrettanto si può dire del movimento di protesta sorto in connessione con la battaglia per i diritti civili, la guerra del Vietnam e la renitenza alla leva. Goodman propone di interpretare tattiche e strategie di questo movimento in senso altamente «conservatore». Coloro che protestano tornano al senso originario del «patto sociale del popolo sovrano»: «Questo è il mito secondo il quale abbiamo fatto noi stessi», scrive il «patriota

anarchico» (altra auto-definizione ironica), «e sul quale dobbiamo continuare a regolarci». Il «patto» stesso, lungi dal legittimare la repressione governativa, situa «la libertà d'espressione e di religione e le azioni politiche» su un terreno sottratto alla sfera della coercizione: contrapponendosi a secoli di storiografia conservatrice e liberale, e ai sostenitori della linea dura contro studenti e dissidenti, Goodman afferma – richiamandosi a Jefferson – che questi diritti non devono «essere interpretati come un accordo sociale che funziona in equilibrio con altri accordi sociali, ma come l'asserzione che ci sono aree di anarchia al di là del patto sociale» stesso<sup>41</sup>.

A suo parere, il movimento per i diritti civili esprime questa prospettiva e si fonda su questa peculiare ermeneutica costituzionale. Ciò configura un tipo di «disobbedienza civile» che ha precisi riferimenti nella tradizione americana e che si articola non come uno sforzo di sovvertire l'ordine sociale (almeno teoricamente), ma come il tentativo di ristabilirne la legittimità, tornando appunto all'interpretazione «anarchica» del «patto originario». Tale tattica, basata su una strategia esegetica costituzionale un po' fantasiosa (ma all'epoca più diffusa di quanto si possa pensare)<sup>42</sup>, permette di evitare le secche dei tentativi rivoluzionari. I cittadini, dichiara un Goodman ancora fedele alle parole d'ordine del *May Pamphlet*, non hanno bisogno di un «nuovo ordine», ma di un «allargamento» delle aree di libertà. «I nostri metodi di protesta si rivelano efficaci», conclude emblematicamente, e ciò è dovuto

al fatto che sono positivi in se stessi. Essi caratterizzano il tipo d'America che desidero, con più democrazia diretta, un modo decentralizzato di prendere le decisioni, un sistema funzionante di controlli incrociati, elezioni meno semplificate. Il nostro sistema dovrebbe concedere la disobbedienza civile che vigila sull'autorità, le folle nelle strade, la rivolta se la provocazione è grave. Sono un jeffersoniano perché mi pare che solo una struttura politica libertaria, populista e pluralista

possa oggi rendere cittadini nel mondo moderno, e in particolar modo in paesi come il nostro che hanno respirato l'aria della tradizione democratica<sup>43</sup>.

Agli occhi di Goodman, la strategia anarchica dell'iniziativa dal basso, della sostituzione delle forme usuali di gestione economica e politica, della creazione di nuovi legami comunitari, del federalismo, incarna lo stadio supremo di questa «tradizione democratica»: «Diversamente da altre nazioni», afferma in *Like a Conquered Province (La società vuota)*, «qui sono i nostri gruppi estremisti a mostrare la maggiore fedeltà a questa storia e a questo spirito»<sup>44</sup>.

Goodman è tuttavia costretto più volte a constatare come sia difficile per il Movement applicare sino in fondo la strategia. In *New Reformation* fornisce un altro esempio di «impulso anarchico» tra i giovani: la Moratoria, ovvero una specie di progetto di sciopero generale – «come quello che cercarono di organizzare quelli del Living Theatre una decina d'anni fa» – in cui ognuno dovrebbe astenersi dall'attività lavorativa usuale per un certo periodo di tempo al mese. Goodman si entusiasma all'idea, che finisce però nel nulla nello spazio di poche settimane: «È stupefacente», nota sconcolato, «questi giovani sanno di poter radunare un milione di persone per un *Be-in*, [...] ma non credono di riuscire a convincere un paio di migliaia di persone nei trasporti, nelle fabbriche, negli affari, nei servizi e nelle professioni a lasciare il lavoro per un giorno o due». I miti del «sistema organizzato» riescono a storpiare l'immaginazione politica dei giovani, pronti a manifestare, a scontrarsi con la polizia, a comportarsi «con una qualche vaga idea di essere guerriglieri»; tuttavia «per loro le funzioni ordinarie della società non possono umanamente essere influenzate in alcun modo. Per loro sono leggi di natura»<sup>45</sup>.

La mancanza di spirito «utopico» nei giovani è scoraggiante, e lo è ancor più se si pensa che la soluzione anarchica sembra l'unica veramente praticabile. Goodman sottolinea più volte che

la crisi cui si assiste è «storica», non contingente. Si tratta di una crisi di «fede»: «È come se fossimo nel 1510», scrive, insistendo sull'analogia tra la Riforma e la ribellione giovanile. Non si tratta semplicemente della caduta di legittimità o di autorità morale di un particolare governo – ovvero della scomparsa di quegli elementi che costituiscono l'obbligazione morale dell'obbedienza – ma del punto limite cui è giunta la società tardo-industriale: «A causa della complessificazione dell'organizzazione sociale, tecnica e urbana, forse nessuna autorità centrale può considerarsi legittimata; strutturalmente, essa priverà di potere il cittadino e lo deumanizzerà»<sup>46</sup>. E quindi, in questo stadio dell'evoluzione sociale, la strategia leninista – sostituire un nuovo potere centrale a quello vecchio – non produce risultato alcuno, anzi, è probabile che il progetto di eliminare le «libertà borghesi» causi un ulteriore assottigliamento delle «aree di libertà» e delle tradizioni in cui è incastonata l'eredità dell'anarchismo.

Nei tardi anni Sessanta il panorama che si staglia di fronte a Goodman è davvero poco incoraggiante. Gli SDS svoltano: nel 1967 il segretario nazionale Greg Calvert afferma che il *Port Huron Statement* è superato e che oggi gli va sostituita «la visione comunista marxiana, cioè la liberazione dell'uomo dal bisogno materiale e la società di eguali»<sup>47</sup>. I suoi compagni lodano l'Unione Sovietica, Cuba, il Vietnam del Nord. Il suo sodale Carl Davidson ritira fuori l'idea delle *Bourgeois Civil Liberties* (suscitando le ire non solo di Irving Howe, ma anche di Goodman)<sup>48</sup>. Il breviario dei giovani rivoltosi diventa *Rivoluzione per la rivoluzione* di Régis Debray. Molti membri dell'intelligenza vanno a Hanoi, all'Avana, a Pechino (Mary McCarthy, Susan Sontag, Staughton Lynd, Jane Fonda, A.J. Muste, e tanti altri). Si diffonde ogni sorta di mito terzomondista. Le organizzazioni leniniste, maoiste e trozkiste si infiltrano ovunque: nei grandi gruppi (gli SDS finiscono ingloriosamente la loro storia scissi tra due fazioni del maoista Progressive Labor Party), nei *chapters* locali, nei coordinamenti di eventi, nelle associazioni di quartiere. Da qui

le critiche di Goodman, espresse in termini non aggressivi, ma comunque ficcanti (il lettore le troverà in bell'ordine negli ultimi due saggi qui presentati).

Ai «leninisti» viene quindi contrapposto un progetto di ricostruzione della comunità, da elaborare e costruire localmente, sfruttando in modo nuovo e funzionale i saperi e le conoscenze tradizionali. Il confronto con il Movement, con l'incapacità degli studenti di adottare le finalità dell'anarchismo, ma anche con l'evidente inadeguatezza di quest'ultimo a farsi ideologia delle masse in rivolta, spinge però Goodman a porsi nuove domande, che lo impegneranno negli ultimi mesi di vita. Di fatto, Paul giunge a scoprire, in un *mood* piuttosto pessimista, che il suo anarchismo non è funzionale ai bisogni di «sfruttati, oppressi e colonizzati» (le categorie che tanto attraggono i giovani attivisti). Tornando al *May Pamphlet*, e all'ipotesi là presentata che la libertà si espliciti di fatto attraverso la valorizzazione dell'autonomia (anche se nel saggio più significativo del suo ultimo periodo, quel *Libertà e autonomia* qui presentato e che sto citando, legge i due termini in contrapposizione e non in continuità, ancora in polemica con l'uso di *Freedom* invalso nel Movement), contesta esplicitamente l'intera mitologia della Rivoluzione, affidandosi, come soggetti deputati a quell'allargamento degli spazi di libertà che a suo parere costituisce l'unica rivoluzione/mutazione possibile, alle «persone sufficientemente autonome, fra la classe media, i giovani, gli artigiani e i professionisti», agli *young professionals* in grado di fare da sé, di compiere il proprio lavoro, di avere competenze, di nutrire fiducia nei propri mezzi. E poiché il principio anarchico dell'«ampliamento degli ambiti di azione autonoma fino a che questi non occupino gran parte del sociale» non offre alle grandi masse di proletari, sfruttati e oppressi motivazioni sufficienti per pensare e praticare la libertà, occorre prendere atto non solo del fatto che esso «manca di una spinta potente verso il cambiamento rivoluzionario» (p. 74), ma anche del fatto che le grandi masse in questione, in un contesto di sovvertimento

generalizzato, potrebbero inclinare pesantemente verso soluzioni autoritarie, carismatiche e gerarchiche. E con questo Goodman recita il definitivo *de profundis* del tradizionale *ethos* rivoluzionario che ha caratterizzato l'azione anarchica da Bakunin (qui citato) in poi<sup>49</sup>.

Ma la sua proposta non si scontra solo con l'ingenuo terzo-mondismo rivoluzionario del Movement. La sua è una tesi appunto «conservatrice», nel senso che valorizza il ruolo di professionisti, studiosi, artisti, operatori sociali, nonché la funzione del sapere, della scienza, della competenza. In un articolo scritto nel 1967 per «Liberation» aveva già illustrato la centralità dei *professionals* nel suo progetto di ricostruzione della comunità:

Non intendo che i professionisti si «radicalizzino», ma che si comportino come professionisti, autentici ed eticamente responsabili [...]. A mio parere, per loro è inaccettabile deviare minimamente dalle obbligazioni e dagli standard professionali anche per la migliore delle cause. Ma dal momento che lo spirito guida della nostra società consiste nella cooptazione dei professionisti al servizio del denaro e dell'autorità, per loro comportarsi autenticamente deve significare entrare in conflitto. E poiché le istituzioni – il sistema – sono interrelate e centralizzate, è impossibile entrare in conflitto senza farsi coinvolgere con i progetti generali di riforma e persino con la rivoluzione. Questo modo di diventare rivoluzionari ha un enorme vantaggio rispetto al divenire «radicalizzati»: il professionista dissidente ha un programma più concreto e informato di ciò che bisogna fare per ricostruire una società decente<sup>50</sup>.

Agli esponenti del Movement e a quelli della controcultura hippy non possono piacere né l'elogio del lavoro come «vocazione» né la valutazione positiva della professionalità. E condividono ancor meno i presupposti del ragionamento, ovvero la fiducia di Goodman in quell'ordine «naturale» delle cose che è l'unica base affidabile di una sperimentazione pragmatica e «razionale». I giovani, e soprattutto gli hippy, nutrono una quasi assiomatica

sfiducia nei valori fondanti della civiltà occidentale, giudicati ormai corrotti da secoli di potere del «sistema organizzato». «Non sembrano capire», si lamenta Goodman, «che esistono cose come le famiglie stabili, le professioni autonome, gli affari onesti, i lavori utili, le responsabilità civiche»<sup>51</sup>. Non si tratta più di una semplice crisi di valori, ma di un più generale crollo di fiducia nella «razionalità» della tradizione occidentale.

Uno dei contributi più creativi della controcultura americana degli anni Sessanta è la critica alla nozione moderna di razionalità, ovvero alla mitizzazione di quella «ragione» d'Occidente che pare aver costituito la strada maestra del progresso materiale verso la modernità. Si tratta dell'esito di una valutazione estremamente negativa dei valori fondanti della società opulenta, a cui hanno dato respiro, in forme diverse, i seguaci di Reich, gli esponenti della Scuola di Francoforte, gli strutturalisti, la sociologia alternativa, e via dicendo. La matrice più influente del fenomeno sta probabilmente nella cultura beat. Sin dagli anni Cinquanta la scelta di non-collaborazione con la Società si configura, oltre che come «povertà volontaria», come la constatazione della corruzione irrecuperabile del «sistema», la cui logica di fondo – acquisitiva, competitiva, consumistica, distruttiva – sembra basarsi sulla perversione dei reali valori umani, o per lo meno degli unici che valga la pena perseguire. I beat e i movimenti analoghi (i situazionisti, per esempio) si impegnano quindi nella ricerca di *altre* logiche, *altri* linguaggi, *altre* culture: da qui la riscoperta di Zen e Tao, le suggestioni del tribalismo primitivo, l'esperienza psichedelica, in un supremo sforzo di liberarsi della struttura stessa del pensiero scientifico occidentale<sup>52</sup>.

La controcultura è quindi marcata da uno spirito gnoseologico che esprime un profondo pessimismo nei confronti degli strumenti usuali della conoscenza, in particolare di quelli forgiati in università, istituti di ricerca, ambienti scientifici, enti governativi. I principi epistemologici di fondo che modellano l'esperienza conoscitiva sono stati contaminati dai fini e dagli obiettivi più o

meno occultamente alla base della ricerca stessa. In questo senso gli hippy, gli psichedelici, gli esponenti della controcultura sono relativisti radicali: il modello del razionalismo occidentale è solo *uno* tra tanti (per di più «contaminato»). L'incontro con questo spirito è traumatico per Goodman, che nel suo ultimo libro afferma, memore della lezione del suo amato Kropotkin, di avere «una disposizione scientifica, in una vena naturalistica». Accettando la concezione positiva della scienza occidentale tipica di certo anarchismo «illuministico», Goodman conferisce alla «verità scientifica [...] valore oggettivo», riservandole una funzione primaria nell'edificazione della società libera: «I teorici anarchici hanno spesso sottolineato come il sublime progresso della scienza moderna sia il trionfo di una coordinazione quasi perfetta senza direttive dall'alto verso il basso». In questa ottica l'impresa scientifica va quasi a configurarsi come controparte della crescita etico-politica: secondo Goodman la scienza, ovvero «il dialogo con l'ignoto», fa parte «essa stessa delle discipline umanistiche, mentre la tecnologia, l'efficienza pratica, è parte della filosofia morale». Le sue critiche alla tecnocrazia e allo sviluppo dell'autoritarismo manageriale disegnano un quadro complessivo in cui la perdita di senso delle tradizionali discipline scientifiche va correlata al distacco di queste ultime dalle esigenze primarie della comunità: qualora il collegamento venisse ristabilito, la scienza riacquisterebbe il prestigio perduto<sup>53</sup>.

In *New Reformation* la scoperta della profondità dello spirito «oscurantista» dei giovani viene scandita dal resoconto di alcuni incontri/scontri con esponenti della controcultura: un giovane hippy di un college del Massachusetts, una conferenza alla Rockefeller University, una lezione alla New School of Social Research a New York. In quest'ultimo caso ha luogo il confronto più emblematico. Goodman presenta alcuni *professionals* «responsabili» agli studenti, i quali, con sua sorpresa, li rifiutano in blocco, sostenendo che si tratta di personaggi irrimediabilmente corrotti proprio dalla loro professionalità, i quali nulla possono



se non conformarsi ai diktat del potere. Goodman chiede allora agli studenti di immaginare un qualsiasi sistema sociale in cui non siano necessari ingegneri, medici, esperti di comunicazioni, senza sortire effetto alcuno. Si è imbattuto nel relativismo radicale della cultura giovanile! E tutto sommato lo descrive con una certa finezza, sebbene con toni dolenti:

Improvvisamente capii che essi non credevano che ci fosse una natura delle cose. Oppure non ne erano sicuri. Non c'era conoscenza, ma solo sociologia della conoscenza. Avevano imparato tanto bene che la ricerca fisica e sociologica è finanziata e condotta a beneficio della classe dominante che erano in dubbio sul fatto che esistesse una cosa come la semplice verità [...]. Che gli si chiedesse di conoscere qualcosa era una trappola, per mezzo della quale venivano scoraggiati e cooptati<sup>54</sup>.

Con il giovane hippy Goodman ha un'esperienza analoga. Al ragazzo che gli spiega la sua «fuga» dalla società, chiede come pensa di «giudicarla con saggezza» e «agire efficacemente» se non si prende il disturbo di studiarla a fondo. «Tu non capisci», esplosione l'interlocutore, «sono proprio idee come queste, 'giudicare con saggezza', o 'agire efficacemente', che noi non sopportiamo»<sup>55</sup>. Le conclusioni del nostro sono quanto meno amare: già nel 1967, durante la celebre conferenza sulla dialettica della liberazione, esprimendo la sua disapprovazione per i giovani che non ritengono necessari «i professionisti» e le «competenze specialistiche» per l'edificazione della «società giusta», afferma che è questo atteggiamento «il motivo principale per cui hanno un programma così poco positivo nel senso della ricostruzione sociale»<sup>56</sup>.

L'alienazione dei giovani dalla realtà contemporanea ha raggiunto un punto limite: il mondo del «sistema organizzato» è divenuto talmente privo di significato ai loro occhi che, insieme con esso, sono pronti a rifiutare in blocco l'intera tradizione occidentale, sposando fumosità mistiche, improbabili fughe psichedeliche e fantasie esoteriche, prontamente descritte in quan-

to tali in *New Reformation*. L'esotismo (lo Zen, i mandala, le collane indiane, gli Hare Krishna), la cultura dei «fiori», l'arte psichedelica, la nuova musica, i *light shows*, eccetera, costituiscono però «una base povera per la politica, inclusa la politica rivoluzionaria». L'idea che il Sistema possa esser sconfitto con tale strumentazione – ovvero «che da un momento all'altro la tecnologia scientifica, il diritto civile, le professioni, le università, le comunicazioni [...] scompaiano dalla faccia della Terra per lasciar posto a qualcosa di completamente differente» – è solo «una fantasia di menti alienate»<sup>57</sup>.

#### 4. *La comunità che non abbiamo*

L'elogio del *professional* è tutt'altro che un semplice espediente tattico. Non si tratta semplicemente di contrapporre tecnici, scienziati, artisti, letterati, eccetera, al fumoso (e pericoloso) terzomondista del Movement e all'altrettanto fumoso (ma non altrettanto pericoloso) hippy fricchettone e orientaleggiante, ma piuttosto di irrobustire una teoria della realizzazione individuale attraverso il lavoro che nel pensiero di Goodman assume una funzione fondamentale: cementare i legami tra comunità e individuo.

Nella conclusione di *New Reformation* Paul torna ai temi di *Communitas*, proponendo ai giovani di concentrarsi sui temi dello sviluppo delle libertà locali. La sua filosofia di decentramento urbanistico è per certi versi alquanto elementare: semplificare e disperdere (citato naturalmente Ernst Schumacher, il futuro autore di *Piccolo è bello*). I problemi tecnici sono superabili: «Liberi cittadini» possono risolverli, adottando criteri di riduzione dell'amministrazione, di federazione tra comunità, di controllo dal basso delle burocrazie. Tale progetto pratico di ristrutturazione politica e sociale della comunità pone l'accento sull'eliminazione delle pastoie che lo Stato centralizzato e la burocrazia

mettono al libero sviluppo della professionalità, del mercato del lavoro, della vocazione dei singoli. Questa prospettiva pragmatica, fondata sul decentramento e la regionalizzazione, è incompatibile con la concezione dell'attivismo prevalente nel Movement, in cui il fine ultimo sembra essere la conquista del potere in senso tradizionale. «I problemi del traffico, dell'ammasso di spazzatura, dell'inquinamento, della densità, del rinnovo urbano, della divisione in zone e l'uso di tecnologia urbana» sono centrali per rendere vivibili le città, afferma Goodman, ma «richiedono un tipo di pensiero professionale e di azione politica» diverso da quello dei giovani militanti<sup>58</sup>.

Anche in questo caso l'argomento si avvita al tema della comunità. Si tratta, come si è fin qui visto più volte, di un elemento centrale nelle elaborazioni di Goodman, si tratti di pedagogia o urbanistica, economia o politica, autonomia individuale o norme sociali. Eppure, e senza sorpresa, nei suoi testi e nel complesso dei suoi interventi, nonostante innumerevoli suggerimenti, prescrizioni e descrizioni, manca una trattazione articolata – sistematica sarebbe troppa grazia – della sua concezione di comunità. Occorre quindi ricostruirne le caratteristiche a partire dalle indicazioni frammentarie e a volte vaghe presenti nei suoi testi e nei suoi interventi.

Per quel che riguarda l'identificazione dell'ente «comunità», i punti di riferimento sembrano essere due, il primo di carattere intellettuale, il secondo di carattere storico. Il Kropotkin del *Mutuo appoggio* e di *Campi, fabbriche, officine* ha fornito un paradigma di comunità che ha ispirato generazioni di pensatori, da Ebenezer Howard a Patrick Geddes, da Lewis Mumford a Ralph Borsodi, sino a Ernst Schumacher e Murray Bookchin. Kropotkin aveva auspicato la formazione di «piccole unità territoriali»<sup>59</sup> autonome, unite tra loro da vincoli di associazione e federazione e fondate su una concezione del lavoro che metta l'enfasi sulla sua integrazione armonica, e senza coercizione, con le altre attività umane. Urbanisti, architetti, sociologi, filosofi e

«utopisti» vari hanno usato la visione di Kropotkin per valorizzare questo o quell'aspetto della comunità. Nel 1948 Goodman si riconosce anch'egli in questa «scuola», nella sua celebrazione del cinquantenario di *Campi, fabbriche, officine*:

Le strade suggerite da Kropotkin perché gli uomini possano subito cominciare a vivere meglio sono ancora le stesse. I mali che egli combatteva sono in massima parte ancora gli stessi: l'incomprensione, da parte dei più, dei rapporti tra macchine e pianificazione sociale. Recentemente, studiando gli eventi e gli autori moderni, ho scritto un volumetto [*Communitas*] su un argomento attinente; ebbene, non c'è nel libro una sola asserzione importante che non si trovi anche in *Campi, fabbriche, officine*, spesso con le stesse parole<sup>60</sup>.

Se Kropotkin e coloro che ne sono stati ispirati rappresentano uno dei poli immaginativi della comunità di Goodman, l'altro è dato dalla concreta esistenza nell'America del passato di «piccole unità territoriali» che per alcuni versi avevano soddisfatto i criteri indicati nei testi del principe russo. Come abbiamo visto, Goodman ritiene che nell'America coloniale, e ancor più in quella degli Articoli di Confederazione, si sia sviluppato uno spirito libertario e anti-gerarchico che ha modellato interrelazioni sociali, stili di pensiero, modelli di convivenza e una particolare concezione della vita comunitaria, e che, a suo dire, è sempre pronto a riemergere nelle complesse vicende dell'*ethos* americano, sino alla «piccola anarchia» di Berkeley.

Non a caso, l'apologia della comunità di Goodman acquista respiro non tanto nei progetti di *costruzione*, ma in quelli di *ricostruzione*. In questo senso il suo programma si coniuga con il complesso delle critiche rivolte al «sistema organizzato» nell'intero arco della sua attività. In *Communitas* i fratelli Goodman giustificano nel seguente modo la loro proposta di sostituire un'altra economia nazionale a quella già esistente: «Noi miriamo a un diverso standard di efficienza, in cui fiorirà l'inventiva, e il

lavoro che si fa ne sarà l'incentivo; e, cosa ancor più importante, miriamo ai più alti e prossimi ideali dell'esistenza: libertà, responsabilità, stima di sé come lavoratore e iniziativa. Di fronte a simili fini il sistema attuale non ha nulla da offrirci»<sup>61</sup>. Le direttrici della proposta ricalcano quelle fornite da Kropotkin: restituire un senso al lavoro (agricolo e industriale) risituandolo nel contesto della vita comunitaria; organizzare la produzione in base alle esigenze di un doppio mercato (quello regionale e quello nazionale); selezionare le attività industriali non solo su «basi economiche e tecniche», ma anche su «basi politiche e psicologiche»; ridisegnare i centri urbani e quelli rurali in base a tali nuovi principi, valorizzando le esperienze di associazione e convivialità rispetto a quelle «economiche e tecniche»<sup>62</sup>. Alcuni dei suggerimenti di Goodman che oggi appaiono forse più eccentrici – ripopolare le campagne, per esempio – acquistano in questa prospettiva nuova pregnanza.

Il tratto più significativo della proposta di ricostruzione della comunità avanzata da Goodman è il ruolo che viene accordato al tema del decentramento. A suo parere, ciò che contraddistingue la società tardo-industriale è il peculiare rapporto che si è venuto a creare tra i suoi differenti centri di potere:

Lo spirito delle nostre burocrazie centralizzate è quello di saldarsi e di formare insieme consolidati composti da coloro che prendono le decisioni, i quali si accreditano a vicenda e hanno interessi e stili comuni che annullano le differenze del pluralismo. Il conflitto diventa coalizione, l'armonia diventa consenso [...]. Il fatto sociale rilevante è che abbiamo [...] istituzioni centralizzate saldate tra loro in cui i vari interessi sociali sono già stati coordinati e bilanciati. Il lavoro e il capitale hanno trovato un equilibrio; altrettanto hanno fatto le università e il governo; altrettanto le televisioni e la commissione federale per le telecomunicazioni<sup>63</sup>.

In questo quadro, il progetto «utopico» di ricostruzione della comunità attraverso il decentramento non punta solo a un fine

desiderabile in se stesso, ma si rivela anche, e contemporaneamente, uno strumento per *spezzare* le reti di potere del «sistema organizzato»: «Il modo migliore per creare la comunità», conclude Goodman, «è di diffondere il potere. Partecipare vuol dire iniziare, decidere, agire». Il modello prevede ovviamente una diffusione reale del potere decisionale, senza le usuali finzioni dei cosiddetti decentramenti amministrativi, in tutti i diversi ambiti dell'attività umana: le scuole, le fabbriche, i consigli comunali e rionali, persino i distretti di polizia. Nelle pagine iniziali di *People or Personnel* Goodman descrive in sintesi «il principio del decentramento»: «La gente si impegna in una funzione e l'organizzazione è il modo in cui essi cooperano. All'alto viene tolta l'autorità quanto possibile, creando molti centri di servizi che producono politica e decisioni. L'informazione viene trasmessa e discussa in contatti faccia a faccia tra gli appartenenti ai diversi enti subordinati. Ognuno diventa sempre più consapevole dell'intera operazione e vi lavora a suo modo e al meglio delle sue capacità. I gruppi decidono delle loro attività»<sup>64</sup>. Sempre sensibile ai problemi pratici, Goodman non nasconde che in alcuni ambiti sarebbe comunque necessario conservare una certa misura di accentramento che stabilisca necessari standard comuni. Analogamente, riconosce che l'estrema complessità del sistema pone problemi di gestione più generali. Una politica decentralista è applicabile anche alle grandi metropoli, con divisioni e suddivisioni che rispettino l'organicità di rioni, quartieri, zone: e tuttavia «c'è un limite alla densità e all'estensione urbana oltre il quale nessuna forma di organizzazione sociale, centralizzata o decentralizzata, può gestire le cose»<sup>65</sup>.

Se l'enfasi sul decentramento e sui suoi corollari pratici costituisce il tratto più appariscente del progetto di ricostruzione comunitaria di Goodman, la sua insistenza sui valori dell'individualità e del conflitto ne è forse l'aspetto più caratterizzante. Come abbiamo visto, la comunità goodmaniana dovrebbe configurarsi come una palestra per sperimentazioni sociali, politiche,

economiche, sessuali. In questo *locus* gli individui dovrebbero interagire esplicitando al massimo le loro potenzialità e la loro creatività, offrendo i propri peculiari contributi, si tratti di invenzioni tecniche, soluzioni sociali, nuovi stili di vita. Nel contempo i membri della comunità, consapevoli della natura «fallibile» di ogni istituzione e di ogni progettualità, esaminerebbero razionalmente e senza pregiudizio le proposte che vengono avanzate. Nonostante qualche mancanza – non mi sembra che negli scritti del nostro sia presente una riflessione specifica e articolata sugli *spazi* del dissenso nella sua comunità ideale, o, di converso, sui metodi e gli strumenti legittimi che quest'ultima potrebbe usare per liberarsi degli «esperimenti» non graditi – il modello riflette una nuova consapevolezza della natura della società complessa: la «comunità» di Goodman, pur fondata sulla condivisione di legami primari, è altresì basata sul riconoscimento che la *differenza* costituisce anch'essa un valore *fondante e positivo*. Le esperienze comunitarie tradizionali possono a volte divenire «tiranniche, anti-liberali e statiche»: l'alternativa è il rifiuto del «provincialismo» e del «conformismo» e l'adozione di una mentalità «cosmopolita e razionalista, post-centralista e post-urbana»<sup>66</sup>, capace di produrre novità e innovazione (da questo punto di vista il riferimento è il kibbutz israeliano, in cui forse, all'epoca, venivano riposte sin troppe speranze).

La comunità goodmaniana sembra così assumere le fattezze di una cornice di senso, di una controparte forse più metaforica che fattuale dell'individuo che crea e agisce, forgiando così la propria autonomia e libertà. Con questa versione cosmopolita e pluralistica dello stare insieme Goodman ci riporta non solo ai suoi riferimenti alla tradizione liberale delle origini, ma più in generale al momento post-classico dello stesso pensiero anarchico. Rinuncia alla rivoluzione/insurrezione come orizzonte dell'azione in favore di ipotesi gradualiste, abbandono delle posizioni classiste, prevalenza di un'opzione impolitica che si traduce in una versione esistenziale dell'azione stessa, caratterizzazione del

sistema come permeabile e «aperto», interpretazione culturalistica della modernità in chiave di ascesa/aumento degli spazi di libertà: i tratti del pensiero post-classico appaiono centrali non solo nella sua concezione della comunità, ma anche nel suo pensiero complessivo, che sembra così costituire una delle più complete attualizzazioni della logica non solo post-classica ma anche post-moderna dell'anarchismo.



## Note all'Introduzione

1. P. Goodman, *Five Years. Thoughts during a Useless Time*, Vintage Books, New York 1966, *Foreword*.
2. C. Valenti, *Conversazioni con Judith Malina*, elèuthera, Milano 1994, p. 93.
3. Secondo l'introduzione al volume, Goodman e Hefferline traggono da un manoscritto di Perls i materiali per scrivere, rispettivamente, la parte II e la parte I del libro (*Teoria e pratica della terapia della Gestalt*, tr. it. Astrolabio, Roma 1971). Taylor Stoehr ha ricostruito i burrascosi rapporti tra Perls e Goodman nella sua introduzione a *Nature Heals. The Psychological Essays of Paul Goodman*, Dutton, New York 1979, in particolare pp. xv-xx.
4. Le indicazioni dei numeri di pagina tra parentesi tonda rimandano a questo stesso volume.
5. P. Goodman, *Five Years*, cit., *Foreword*.
6. P. Goodman, *Crisis and the New Spirit* (1960), in *Utopian Essays and Practical Proposals*, Vintage Books, New York 1962, p. 280.
7. P. Goodman, *Valori oggettivi* (1968), tr. it. in *Dialettica della liberazione*, a cura di D. Cooper, Einaudi, Torino 1969, pp. 144-145.
8. Molti si sono soffermati sul tema del «migliorismo» goodmaniano: si confrontino T. Roszak, *The Making of a Counterculture*, Doubleday, New York 1969, pp. 178-204; B. Vincent, *Paul Goodman et la reconquête du présent*, Seuil, Paris 1976, pp. 208-240; W.O. Reichert, *Partisans of Freedom. A Study in American Anarchism*, Popular Press, Bowling Green 1976, pp. 566-577; T. Stoehr, *Introduction*, in *Drawing the Line. The Political Essays of Paul Goodman*, a cura di T. Stoehr, Dutton, New York 1979, pp. VII-XXXII; R. Creagh, *Da Rucker a Bookchin. Note sul pensiero libertario americano contemporaneo*, in R. Rucker, *Pionieri della libertà*, tr. it. Edizioni Antistato, Milano 1982, pp. 206-212; G. Woodcock, *L'anarchico conservatore* (1986), «A rivista anarchica», n. 212, 1994, pp. 25-35. Per una discussione in termini più «militanti», vedi G. Molnar, *Meliorism*, e R. Poole, *Meliorism. A Reply*, «Anarchy», n. 85, 1967, pp. 76-77, un confronto occasionato dai testi di Goodman, seguito da una breve intervista a Goodman stesso (*Utopian Means They don't Want to Do It!*, pp. 87-89).
9. Vedi successivo capitolo terzo.

10. S. Sontag, *Su Paul Goodman* (1972), tr. it. in Id., *Sotto il segno di Saturno*, Einaudi, Torino 1982, p. 6; D. MacDonald, *Dr. Goodman and Mr. Paul*, in *Artist of the Actual: Essays on Paul Goodman*, The Scarecrow Press, Metuchen-London 1986, p. 117.
11. T. Gitlin, *The Sixties. Years of Hope, Days of Rage*, Bantam Books, New York-Toronto-London-Sydney-Auckland 1993, p. 103.
12. T. Stoehr, *Introduction*, in P. Goodman, *Drawing the Line*, cit., p. XVII.
13. P. Goodman, *Unanimity* (1946), in Id., *Drawing the Line*, cit., pp. 42-43.
14. *Ibidem*; P. Goodman, *La gioventù assurda* (1960), tr. it. Einaudi, Torino 1977, p. 220.
15. P. Goodman, *A Touchstone for the Libertarian Program* (1946), in Id., *Drawing the Line*, cit., pp. 18-19.
16. P. Goodman, *Revolution, Sociolatriy and War* (1945), in Id., *Drawing the Line*, cit., p. 29; P. Goodman, *On Treason against Natural Society* (1945), in Id., *Drawing the Line*, cit., p. 13; P. Goodman, *A Touchstone*, cit., p. 19.
17. *Ibidem*.
18. P. Goodman, *A Touchstone*, cit., p. 18.
19. Nel novembre 1945 Reich scrive a Goodman (senza però spedire la lettera) di «voler star fuori da tutte le organizzazioni e i gruppi politici e di non voler quindi esser presentato al pubblico con una qualche etichetta non adatta, marxista, anarchico, sindacalista, liberale, eccetera [...]». Come ho cercato di dire una volta, io non vado né a destra né a sinistra, ma *avanti*» (W. Reich a P. Goodman, 30 novembre 1945, in *Wilhelm Reich. American Odissey. Letters and Journals 1940-1947*, a cura di M.B. Higgins, Farrar, Strauss and Giroux, New York 1999, p. 314).
20. P. Goodman, *The Freedom to Be Academic* (1957), ora come «Appendix D» in Id., *Growing up Absurd*, Vintage Books, New York 1960, p. 258; P. Goodman, *Le libere università*, tr. it. in Id., *Individuo e comunità* (ed. 1995), p. 246.
21. D. Altman, *Omosessuale. Oppressione e liberazione* (1971), tr. it. Arcana, Roma 1974, p. 163 (le pp. 157-163 contengono un'analisi delle diverse sfaccettature della personalità omosessuale di Goodman).
22. P. Goodman, *La gioventù assurda*, cit., p. 212.
23. Definisce infatti «eroico» il tentativo di Lynd in *Intellectual Origins* di «richiamare alla memoria gli antecedenti americani degli slogan e delle tat-

tiche libertarie» (P. Goodman, *New Reformation*, Vintage Books, New York 1971, p. 55).

24. Vedi successivo capitolo quarto. Goodman non è l'unico, tra gli anarchici e i libertari americani, a definirsi «conservatore» in polemica sia con la sinistra semplicisticamente progressista sia con la destra che usa il termine a sproposito (vedi i riferimenti a Norman Mailer, Dwight Macdonald e Noam Chomsky in P. Adamo, *L'anarchismo americano nella prima metà del Novecento: l'eclisse* e P. Adamo, *L'anarchismo americano nella seconda metà del Novecento: la rinascita*, entrambi in *Il capitalismo americano e i suoi critici*, vol. III di *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, a cura di P.P. Poggio, Jaca Book-Fondazione Luigi Micheletti, Milano-Brescia 2013, pp. 370, nota 66, 512, nota 17, 517, nota 33).

25. P. Goodman, *Unanimity*, cit., p. 45.

26. *Ibidem*.

27. «Dal momento che per carattere sono un conservatore», dichiara riecheggiando uno dei suoi troppi preferiti, «non sono affatto disposto a mettermi a rifare la natura umana (fosse anche sul mio stesso modello)» (P. Goodman, *People or Personnel. Decentralizing and the Mixed System*, Vintage Books, New York 1968, p. 155).

28. Sulle relazioni tra fallibilismo, liberalismo e critica dell'*ancien régime* vedi K.R. Popper, *La storia del nostro tempo: visione di un ottimista*, in Id., *Congetture e confutazioni*, tr. it. il Mulino, Bologna 1972, pp. 617-636; L. Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo*, SugarCo, Milano 1992; G. Giorello, «Fallibilismo e tolleranza», in *Il mondo incerto*, a cura di M. Pera, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 141-169; P. Adamo, *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza nella Rivoluzione inglese 1640-1649*, Franco Angeli, Milano 1998.

29. P. Goodman, *People or Personnel*, cit., pp. 19, 34; P. Goodman, *Like a Conquered Province. The Moral Ambiguity of America* (1967), Vintage Books, New York 1968, p. 344 (nell'edizione Vintage del 1968 che sto citando i due libri sono rilegati insieme con numerazione di pagina continua).

30. Ivi, p. 364; P. Goodman, *People or Personnel*, cit., p. 32.

31. P. Goodman, *Like a Conquered Province*, cit., pp. 362, 364.

32. *Pornografia e rivoluzione sessuale*, in *Individuo e comunità* (ed. 1995), pp. 201-219.

33. Vedi P. Adamo, *La Corte Suprema e l'oscenità: l'avvento dell'hard core negli Stati Uniti, 1957-1973*, «Kainos», Annuario 4, 2009, pp. 199-219. Goodman è perfettamente *up to date* con il dibattito e le iniziative della Corte Suprema: vedi *What Is American?*, pubblicato in «Liberation» nel luglio 1967 e poi ristampato come «Appendix II» all'edizione sopra citata di *Like a Conquered Province*, pp. 376-385.
34. Vedi P. Adamo, *Left and Right: alle origini del libertarianism*, «Rivista di politica», n. 2, 2013, pp. 67-87.
35. M. Rothbard, *Liberty and the New Left*, «Left and Right», I, n. 2, Autumn 1965, p. 63; L. Liggio, *AHA Convention*, «Libertarian Forum», January 15, 1970, p. 1.
36. Nel 1967 sostiene, un po' *tongue in cheek*, che «il manifesto di fondazione [degli SDS], il *Port Huron Statement*, è stato tratto quasi per intero da un paio dei miei libri» (*Utopian Means They Don't Want to Do It!*, cit., p. 88). Se ne veda la traduzione integrale come *Note da Port Huron*, in *Le radici del '68*, Baldini&Castoldi, Milano 1998, pp. 3-100. Sui magmatici eventi dei *Sixties* negli Stati Uniti, vedi almeno M. Viorst, *Fire in the Streets. America in the 1960's*, Simon & Schuster, New York 1979; J. Miller, «*Democracy Is in the Streets*» (1987), Harvard UP, Cambridge 1994; D. Chalmers, *And the Crooked Places Made Straight. The Struggle for Social Change in the 1960s*, The Johns Hopkins UP, Baltimore-London 1991; T.H. Anderson, *The Movement and the Sixties. Protest in America from Greensboro to Wounded Knee*, Oxford UP, New York 1996; B. Cartosio, *I lunghi anni Sessanta. Movimenti sociali e cultura politica negli Stati Uniti*, Feltrinelli, Milano 2012.
37. P. Goodman, *Crisis and the New Spirit*, cit., p. 286.
38. Rispetto al linguaggio degli studenti di Berkeley, quello di «un bel gruppo come gli SDS, che parla di 'strategia' ecc., stride al confronto» (P. Goodman, *Berkeley in February*, 1965, ora in Id., *Drawing the Line*, cit., p. 130). Un anno più tardi il giudizio si fa più articolato (e negativo): «Quando i capi degli studenti orientati a far politica – come a volte quelli degli SDS – si impegnano in 'tattiche' e nell'arte del possibile, perdono velocemente la loro influenza» (P. Goodman, *Like a Conquered Province*, cit., p. 285).
39. P. Goodman, *The Community of Scholars* (1962), Vintage Books, New York 1966, p. 187.

40. P. Goodman, *Berkeley in February*, cit., pp. 138-139.
41. P. Goodman, *New Reformation*, cit., pp. 128, 132.
42. Goodman offre un resoconto dello scontro tra modello interpretativo e modello non interpretativo della Costituzione – da lui definiti *strict constructionist* e *broad constructionist* – prendendo ovviamente le parti dei sostenitori del secondo in *What Is American?*, cit. Cfr. sul tema S.M. Griffin, *Il costituzionalismo americano*, tr. it. il Mulino, Bologna 2003, cap. v.
43. P. Goodman, *New Reformation*, cit., p. 138.
44. P. Goodman, *Like a Conquered Province*, cit., p. 354.
45. P. Goodman, *New Reformation*, cit., p. 162.
46. Ivi, pp. 162-163.
47. G. Calvert, *Democrazia partecipatoria, leadership collettiva e responsabilità politica* (1967), tr. it. in *Gli studenti americani dopo Berkeley*, a cura di A. Cavalli, A. Martinelli, Einaudi, Torino 1969, p. 134.
48. I. Howe, *A Word about «Bourgeois Civil Liberties»*, «Dissent», January-February 1968, pp. 10-11. L'infuriato intervento di Howe, direttore socialista del prestigioso «Dissent», è probabilmente all'origine del commento quasi sprezzante di Goodman su Davidson nel successivo capitolo sesto.
49. Sul saggio si è soffermato più di vent'anni dopo Murray Bookchin, nel suo celebre attacco al *lifestyle anarchism*. Dopo aver notato che Goodman è «un anarchico essenzialmente individualistico», Bookchin cita il brano in cui Paul dichiara di preferire l'autonomia alla libertà come principio primo dell'anarchismo e conclude che «tale idea è degna di un esteta ma non di un *social revolutionary*» (M. Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: the Unbridgeable Chasm*, AK Press, Edinburgh-San Francisco 1995, p. 12).
50. P. Goodman, *The Duty of Professionals* (1967), in Id., *Drawing the Line*, cit., p. 173.
51. P. Goodman, *New Reformation*, cit., p. 184.
52. Sulla controcultura, e in particolare sulla sua critica al razionalismo occidentale, vedi T. Roszak, *The Making of a Counterculture*, cit.; M.A. Lee, B. Shlain, *Acid Dreams. The Complete Social History of LSD: the CIA, the Sixties, and Beyond* (1985), Grove Weidenfield, New York 1992; J. Stevens, *Storming the Heaven. LSD and the American Dream*, Harper & Row, New York 1987; T. Miller, *The Hippies and American Values*, The University of Tennessee

Press, Knoxville 1991; J.P. Bouyxou, P. Delannoy, *L'aventure hippie* (1995), Editions du Léopard, Paris 2000; C. Saint-Jean-Paulin, *La contre-culture*, Editions Autrement, Paris 1997; *Imagine Nation. The American Counterculture of the 1960s & 70s*, a cura di P. Braunstein, M.W. Doyle, Routledge, New York-London 2002.

53. P. Goodman, *Speaking and Language: Defence of Poetry* (1972), Vintage Books, New York 1972, p. 234; P. Goodman, *People or Personnel*, cit., p. 8; P. Goodman, *Like a Conquered Province*, cit., pp. 304, 316.

54. P. Goodman, *New Reformation*, cit., p. 48.

55. Ivi, p. 54.

56. P. Goodman, *Valori oggettivi*, cit., p. 153.

57. P. Goodman, *New Reformation*, cit., pp. 52, 60.

58. Ivi, p. 183.

59. P. Kropotkin, *Il mutuo appoggio* (1902), tr. it. Salerno Editrice, Roma 1983, p. 240.

60. P. Goodman, *Fifty Years Have Passed* (1948), citato da Colin Ward nella sua introduzione all'edizione inglese del 1974 di P. Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, tr. it. Edizioni Antistato, Milano 1982, p. 16.

61. P. e P. Goodman, *Communitas*, tr. it. il Mulino, Bologna 1970, p. 203.

62. *Ibidem*.

63. P. Goodman, *Like a Conquered Province*, cit., pp. 357-358; P. Goodman, *What is American?*, cit., p. 384.

64. P. Goodman, *People or Personnel*, cit., pp. 4, 157.

65. Ivi, p. 17.

66. Ivi, p. 12.