

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

1984/n. 3
lire 4000



**stato
e
anarchia**

LIBRA

**tendenze autoritarie e tensioni libertarie
nelle società contemporanee**

**convegno internazionale di studi/Venezia,
26/29 settembre / Facoltà di Architettura**

Oltre a due sessioni plenarie (in programma il venerdì ed il sabato pomeriggio), il convegno prevede lo svolgimento di una tavola rotonda e di due seminari e/o gruppi di discussione, in contemporanea, per ogni mezza giornata, dal mercoledì mattina al sabato mattina.

Tavole rotonde: 1984 e dintorni / Il proletariato militante / La pratica dell'autogestione / Il comunismo di Stato / Vivere l'anarchia. **Seminari e gruppi di discussione:** America Latina / Educazione e libertà / L'eurosocialismo / Consumismo e scarsità / Guerra e Pace / Quale rivoluzione? / Imperialismo culturale e tendenze centrifughe / Psicoanalisi e società / L'ecologia sociale / Mass-media e comunicazione libertaria / Città potere liberazione

Sessioni plenarie: Lo Stato e l'anarchia. **Sessioni plenarie:** Lo Stato e l'anarchia / Femminismo e anarchismo / La pratica dell'autogestione / Il comunismo di Stato / Vivere l'anarchia. **Seminari e gruppi di discussione:** America Latina / Educazione e libertà / L'eurosocialismo / Consumismo e scarsità / Guerra e Pace / Quale rivoluzione? / Imperialismo culturale e tendenze centrifughe / Psicoanalisi e società / L'ecologia sociale / Mass-media e comunicazione libertaria / Città potere liberazione

Il convegno è organizzato dal Centro studi libertari, con la collaborazione dell'Anarchos Institute di Montreal e del C.I.R.A. di Ginevra. Per ulteriori informazioni contattare il C.S.L., viale Monza 20126 Milano, tel. 02/25.74 o 73.



Editrice A coop. a r.l.
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Milano
n. 264 del 2/7/1982
Una copia: L. 4.000
Abbonamento annuo: Italia L. 15.000
annuo: Estero L. 20.000
annuo: via aerea L. 25.000
Abbonamento sostenitore: L. 50.000
Redattore respons.: Luciano Lanza
Redazione: «Volontà» viale Monza 255
20126 Milano - tel. 02/2574073
Corrispondenza: «Volontà»
C.P. 10667 - 20100 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
intestato a Edizioni Volontà,
C.P. 10667 - 20110 Milano.
Amministrazione e diffusione:
libreria Utopia 2 - Dorsoduro 3490/b
30123 Venezia - tel. 041/85333
Stampa: Tipografia Errepi
Riese Pio X (Tv)
Distribuita nelle principali librerie
della Lombardia, del Piemonte e
dell'Italia centrale.
Taxe perçue
Tassa pagata

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

in collaborazione con il
centro studi libertari
g. pinelli

anno XXXVIII n. 3
luglio/settembre 1984
ISSN 0392-5013

5	Amedeo Bertolo	Venezia e dintorni
17	Eduardo Colombo	Lo Stato come paradigma del potere
43	Nico Berti	Per un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo
77	Murray Bookchin	L'anarchismo: 1984 ed oltre
103		Incontri / Storia e geografia dell'anarchismo
107	Roberto Ambrosoli	L'anarchismo di tutti i giorni
121		Conversazioni / Anarchismo, surrealismo e altre cose

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Eduardo Colombo, Rossella Di Leo, Marianne Enckell, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.
Grafica: Fabio Santin.

Summary

The coming gathering in Venice is one step in a crucial process of transition within anarchism, says **Amedeo Bertolo** (*The Venetian Connection*), which the international libertarian community must bear clearly in mind and which poses theoretical and practical problems whose solution will decide the survival of anarchism as a means of social transformation.

Eduardo Colombo (*The State as Paradigm of Power*), analysing the formation of the modern state, seeks to demonstrate that the institutions making up the State, gain sense and coherency from a model or paradigm: the «principle of the State». This principle provides the basis for a particular form which organizes the arena of political power on the basis of domination.

For **Nico Berti** (*Towards a Historical Weighing-Up of Anarchism*), anarchism, as the radical critique of all divine and human authority, is the ultimate stage of secularization. At the same time it is the revolutionary response to the political and social dissolution caused by this self-same secularization. This response consists in resolving the whole problem of politics in an ethical sense. From this come the inevitable defeats of the anarchist movement, which, however, highlight more than anything else the historical problem of emancipation.

Man today is facing the most complex era of his history, writes **Murray Bookchin** (*Anarchism: 1984 and Beyond*), with the threat of sweeping changes to society from new technology which man lacks the moral capacity to deal with; the increasing pervasiveness of the state and the rapidly increasing ecological disequilibrium of the planet. Anarchism, with its rejection of the historic mentality of domination, is capable of creating the changed consciousness necessary to save this situation but to do so it must relinquish its reliance on «historical anarchism» and absorb the various libertarian currents in existence today, adapting its ideas to each particular social situation.

The article by **Roberto Ambrosoli** (*Every day Anarchism*) points out that an anarchist «philosophy of living» is needed in order to adequately «justify» the libertarian option of social organisation as this is not normally possible through reference to the dominant imaginary. The article also observes that contemporary anarchism is almost completely lacking in such a philosophy as the concept of freedom has not been sufficiently explored to give it a «positive» dimension.

● ● ● ●

Quasi certi di non sorprendere nessuno, abbiamo completamente dedicato questo numero della rivista al prossimo incontro internazionale anarchico di Venezia. Dalla copertina (che riprende la drammatica figurazione di Baj dal manifesto dell'incontro) alle rubriche, tutto il numero parla di alcuni degli aspetti più salienti di questo appuntamento, con un interesse particolare al convegno di studi che sarà il cuore (anzi, il cervello) dell'incontro.

L'esuberante presenza di «Venezia» sulle pagine di «Volontà» (una presenza che, statene certi, non finisce con questo numero) non si spiega solo col fatto che l'intera redazione di «Volontà» ha partecipato e partecipa attivamente alla preparazione dell'incontro (e l'editoriale di Amedeo Bertolo, che apre il numero, esprime lo spirito con il quale abbiamo lavorato in tal senso, le aspettative che ci muovono...). Al di là di questo coinvolgimento soggettivo tuttavia, è indiscutibile l'eccezionale importanza dell'appuntamento di Venezia per la cultura libertaria. Ne dà prova (un assaggio non del tutto casuale ma neppure una scelta del «meglio») la qualità delle relazioni per il convegno pubblicate su questo numero (evviva la modestia: tre dei quattro autori sono redattori di Volontà, però l'anonimo estensore di queste righe non è nessuno dei tre).

Gli scritti di Colombo, Berti e Bookchin sono contributi alle due sessioni plenarie, dal comune titolo «Lo Stato e l'anarchia». Colombo s'occupa essenzialmente del primo termine del binomio, portando il discorso ad un superbo livello d'astrazione, Berti e Bookchin s'occupano — esclusiva-

mente il primo, prevalentemente il secondo — di anarchia o per meglio dire d'anarchismo, l'uno tracciando un appassionato e lucido "bilancio" da una prospettiva classicamente europea, l'altro proponendo una riflessione sul che fare in una prospettiva dichiaratamente nord-americana (tra parentesi, la diversità di prospettive è stata volutamente ricercata, nella convinzione che la cultura libertaria debba arricchirsi dei variegati contributi teorici e pratici che ne compongono, a mosaico, la struttura attuale). La relazione di Ambrosoli, infine, è un contributo alla tavola rotonda «Vivere l'anarchia», che rappresenta anch'essa un momento cruciale di questa riflessione collettiva sull'anarchismo: la possibilità concreta di vivere nel qui ed ora il massimo di anarchismo possibile.

Completano il numero due rubriche. La prima, «incontri», presenta una delle due mostre appositamente allestite per Venezia: storia e geografia dell'anarchismo, un lungo percorso spazio-temporale, una sorta di «album di famiglia», curato dal Centre international de recherches sur l'anarchisme di Ginevra. L'altra rubrica è una «conversazione» con Arturo Schwarz, della cui preziosa collaborazione si sono avvalsi i realizzatori dell'altra mostra programmata nel progetto Venezia 1984, quella su arte e anarchia, vale a dire sulle coincidenze deliberate o casuali tra arti visive ed anarchismo. È da quella mostra che sono tratte tutte le illustrazioni di questo numero di Volontà.



Venezia e dintorni

Amedeo Bertolo

Venezia: prima, durante, dopo. Per «Venezia» intendo, assai prevedibilmente, il convegno di studi e più in generale l'incontro internazionale anarchico che vi avrà luogo tra meno di un mese. E con «prima/durante/dopo» intendo (parafrasando non la nota formula della verginità della madonna cristiana, ma piuttosto il *chi siamo? da dove veniamo? dove andiamo?* di Gauguin) attribuire un segno particolare a quel convegno ed a quell'incontro, come di soglia tra un prima («da dove veniamo») e un dopo («dove andiamo»), come di punto privilegiato nel continuum spazio-temporale dell'anarchismo dal quale guardarsi attorno e dentro e chiedersi «chi siamo».

Beninteso l'attribuzione di un tale segno a Venezia è arbitraria (ma non del tutto), come è arbitrariamente convenzionale — poniamo — stabilire che a 18 o 21 anni si entra nella maturità. Sono convinto che nelle storie individuali e collettive i «punti», i singoli eventi segnalano solo convenzionalmente e simbolicamente i processi, le mutazioni, le transizioni. E infatti ho parlato di «segno» e non d'altro e, per smorzare ulteriormente quella che, rileggendo le righe precedenti, m'è parsa un'enfasi eccessiva, premetto subito che non intendo sopravvalutare il convegno e l'incontro di Venezia veri e propri. Da quel convegno (e da quell'incontro) non m'aspetto lì per lì grandi cose. Non intendo attribuirgli surrettiziamente il valore d'un «congresso di rifondazione» dell'anarchismo. No. Non foss'altro perchè non sarà (e non è stato mai pensato e strutturato) come congresso, ma, per l'appunto, come convegno *di stu-*

di e come incontro informale. Dal primo non verranno deliberate ma idee, al secondo non converranno delegati ma singoli membri della tribù libertaria internazionale che, come gli zingari all'appuntamento di Saintes-Maries-de-la-mer, rappresenteranno solo se stessi.

So (credo di sapere) che Venezia sarà, nella migliore delle ipotesi, una «grande abbuffata» emozionale ed intellettuale, che nessuno dei grandi problemi teorici e pratici dell'anarchismo vi saranno risolti, che nessuna delle lacerazioni più o meno serie del movimento anarchico vi verrà ricucita, che tutti-insieme-separatamente ci incontreremo, discuteremo, ci azzufferemo forse un po', gusteremo — spero — una pur effimera comunità libertaria. Molti torneranno a casa con l'impressione che non sia successo nulla d'importante (e, in un certo senso, non può succedere in effetti nulla d'importante a Venezia), di avere partecipato o assistito ad un brain-storming collettivo un po' caotico, in una cornice di festosa Torre di Babele anarchica...

Epperò insisto a dire che, emblematicamente, Venezia (l'incontro più il lavoro che l'ha preceduto e quello — di lenta digestione — che lo seguirà) può segnalare un «passaggio» di importanza fondamentale nella vita del movimento anarchico.

Non è quel passaggio, ripeto, ma lo *segnala*. Di fatto, del tutto indipendentemente da Venezia, un po' dovunque nel mondo, il movimento anarchico va da anni prendendo coscienza, in vari modi e forme ed a vari livelli di consapevolezza, della sua profonda crisi. Paradossalmente, proprio grazie alla ripresa quali-quantitativa degli anni '60 e '70 che l'ha sottratto all'estinzione, l'anarchismo ha tratto (o può trarre) gli elementi per vedere come quella che credeva crisi congiunturale fosse invece crisi storica e ha tratto (o può trarre) le energie e la volontà e la fantasia necessarie — anche se forse non sufficienti — per risolverla.

L'anarchismo oggi è dunque di fatto costretto (e di fatto sempre più si dà conto d'esserlo) ad un passaggio drammatico dal vecchio al nuovo, seppure senza sapere ancora bene cos'è il «nuovo» e che cos'è il «vecchio» dentro di sé. Superata con il '68 (non l'anno, ma il nome convenzionale d'un processo culturale iniziatosi anni prima, soprattutto in America, ed esauritosi anni dopo) la soglia quali-quantitativa della sopravvivenza l'anarchismo vuole ora su-

perare la soglia quali-quantitativa oltre la quale sta la possibilità di essere un vero soggetto di trasformazione sociale. E deve superare questa seconda soglia, altrimenti rischia d'essere di nuovo ricacciato, prima o poi, sotto la prima.

Da anni va crescendo la sensazione (più o meno consapevole) che per superare quella seconda soglia critica sia necessario innanzitutto ed al più presto un salto di qualità. Ecco che allora acquista il suo valore emblematico un incontro come quello di Venezia, simbolico crogiuolo di diverse culture anarchiche, simbolico luogo di fecondazione incrociata di lavoro intellettuale e di esperienza militante, di lucidità e di passione, di pragmatismo e di tradizione radicata, di buon senso e di utopia...

Tutto questo segnala Venezia o può segnalare o quanto meno io e molti altri compagni che hanno lavorato per quasi due anni a preparare quest'incontro vorremmo segnalasse. Dietro questo «segno» generale stanno molti significati e contenuti particolari. Ognuno vi legge o vi leggerà a modo suo. Anch'io, naturalmente, ho le mie idee in proposito e chi ha letto il mio editoriale su questa rivista d'un anno fa esatto (*Lasciamo il pessimismo per tempi migliori*, «Volontà» 3/83) può immaginare dove andrò a parare.

L'orgoglio d'essere anarchici. Nel settembre del 1972, in un convegno organizzato per celebrare il centesimo anniversario di quella che (di nuovo: convenzionalmente) si considera la nascita del movimento anarchico, concludevo il mio intervento con la rivendicazione dell'orgoglio d'essere anarchici (*Anarchici e orgogliosi di esserlo*, «A» 7/1972). Delle centinaia di persone che m'applaudirono allora (ma in realtà — e giustamente — applaudevano il proprio orgoglio d'anarchici) ne sono rimaste poche dodici anni dopo. Molti anziani sono morti, molti giovani hanno evidentemente trasferito altrove il loro orgoglio... anche se dubito che abbiano altrettanti motivi di andare orgogliosi. Ne sono rimasti pochi (seppure non pochissimi). E nondimeno continuo a sentire tanto quanto allora l'orgoglio d'essere anarchico, non (spero) per senilità precoce — «non s'insegna un nuovo trucco al vecchio cane», come dicono gli inglesi — non semplicemente (spero) perché sono, anche in questo, un po' fuori moda — la coerenza non è più una virtù, a occhio e croce —, ma perché non vedo motivo

per modificare il mio giudizio razionale sull'anarchismo e la mia adesione emotiva ad esso. Anzi, filtrato dall'esperienza e dalla riflessione di questa dozzina d'anni, quell'orgoglio è oggi più solido d'allora, meno nutrito d'entusiasmo ma, forse proprio per questo, più solido.

Beninteso il riferimento a quanto dicevo nel '72 non era un pretesto per una riaffermazione di fede un po' narcisistica. È che l'orgoglio d'essere anarchici, nello spirito con cui lo rivendicavo allora e lo rivendico adesso, cioè non un orgoglio d'autocompiacimento ma un'orgogliosa rivendicazione d'identità, mi pare debba più che mai essere *programmaticamente* affermato e coltivato. Come non è vero che il coraggio o lo si ha o non lo si ha — ce lo si può dare — così l'orgoglio, il nostro orgoglio d'anarchici, possiamo e dobbiamo anche «darcelo». Solo con un forte, diffuso, orgoglioso senso d'identità anarchica è possibile che l'anarchismo passi attraverso quella profonda trasformazione che io credo (che tanti di noi credono e sentono) necessaria e urgente, senza perdersi nel corso di questa trasformazione, senza perdere ciò che lo fa diverso, *unico*, senza assimilarsi ed essere assimilato. L'anarchismo deve mutarsi, restando però una mutazione, irriducibile alle culture dominanti (cristiana, marxista, liberale, musulmana...).

L'orgoglio di cui parlo, l'orgoglio che ci serve prima/durante/ dopo Venezia (cioè in tutto il processo di transizione dal vecchio al nuovo) non è presunzione, non è arroganza, al contrario rende possibile l'umiltà intellettuale necessaria ad essere continuamente aperti al dubbio, al dialogo, alla verifica, alla curiosità per tutto ciò che è dentro e fuori di noi. Perché quell'umiltà può permettersela, contrariamente alle apparenze, solo chi ha la certezza della propria identità. Chi non l'ha, oscilla fra i due poli della chiusura dogmatica (corazza difensiva contro l'*altro* d'una debole identità) e della zelighiana continua mimesi con l'*altro*.

L'orgoglio di cui parlo (un orgoglio ampiamente giustificato se non sul piano della pura razionalità per lo meno su quello della ragionevolezza: anche se in oltre cent'anni di storia non abbiamo nè vinto nè convinto, il nostro bilancio è paradossalmente più attivo di chi ha vinto e/o convinto — Berti docet), l'orgoglio di cui parlo è dunque uno stato d'animo collettivo funzionale al popolo dei «mutanti»

anarchici ed alla loro «riproduzione allargata» e, in particolare, funzionale alla loro ambivalente crisi attuale, di cui Venezia vuole essere momento emblematico. La depressione, l'autocommiserazione, i complessi d'inferiorità possono essere fatali all'anarchismo in questa fase della sua storia («lasciamo il pessimismo per tempi migliori: seconda puntata»).

L'orgoglio della propria identità, del resto, è funzionale all'esistenza ed all'azione collettiva d'ogni gruppo sociale. Il pensiero va subito all'orgoglio della «negritudine», dell'essere donna, dell'essere gay... Ma, più tradizionalmente, si può anche pensare all'orgoglio della borghesia (nella fase ascendente della sua storia). Ed all'orgoglio della classe operaia. In passato quest'orgoglio s'esprimeva nell'*orgogliosa* trasmissione del mestiere o quanto meno della condizione sociale di padre in figlio. Oggi quanti padri metalmeccanici (tanto per usare lo stereotipo sinistrese dell'operaio) sognano per i loro figli un futuro da metalmeccanico e quanti invece li vorrebbero dottori o quanto meno impiegati statali? E infatti l'orgoglio operaio è in via d'estinzione, assieme a Cipputi ed alla classe operaia tradizionale. A proposito di operai...

La bicicletta e l'operaio. Nelle passate generazioni d'anarchici gli operai erano una componente importante e, in alcuni tempi e luoghi, largamente maggioritaria, con buona pace della storiografia marxista. Oggi, quand'è più facile tra compagni imbattersi in un insegnante (magari precario) che in un metalmeccanico, un fantasma s'aggira per il movimento: l'Operaio figura retorica, l'Operaio categoria dell'immaginario nostalgico libertario, un po' ereditata dall'anarchismo tradizionale e un po' mutuata dalla cultura sinistrese marxista per malintesa contiguità ideologica. A leggere e sentire i discorsi di tanti compagni (a dire il vero anche i miei di anni fa), specialmente, — ma non solo — nell'anarchismo «latino», sembrerebbe davvero che a quell'Operaio corrisponda o possa ancora corrispondere una classe operaia (*la classe*) cui spetta il compito di cambiare corso alla storia e faccia al mondo.

A me pare che quell'Operaio, qui ed ora, sia solo d'ostacolo alla comprensione della realtà (non alla comprensione delle nostre radici e della nostra storia, di cui spiega

molto), alla riflessione, alla discussione, all'azione. Parlo di quell'Operaio-mito, non degli operai in carne e ossa, quelli veri, più o meno rivoluzionari, più o meno libertari. Un sindacalismo libertario (e fors'anche rivoluzionario in taluni contesti socio-politici) è verosimilmente possibile, pur se la recente storia — CNT compresa — non lasciano grande spazio all'ottimismo, ma solo ripulendo la teoria e la prassi da modelli e miti che, per dirne il meglio, non funzionano. Questo è ovviamente quello che penso io, non quello che pensano i compagni che verranno a Venezia. Però è certo che l'idea della Grande Rivoluzione Proletaria è una di quelle che traballano un po' ovunque, nella comunità libertaria internazionale (oltre che nel mare, ben più vasto, delle varie società contemporanee in cui s'agitano fermenti libertari).

Qualche giorno fa ho letto su un quotidiano i risultati d'una indagine sui «milanesi in bicicletta». La composizione socio-professionale di coloro che usano abitualmente la bicicletta per muoversi a Milano vede al primo posto gli impiegati (con il 30,3%), seguiti dagli studenti (con il 25,6%). Gli operai sono penultimi, con il 2,5%: eppure molti ricorderanno, come me, i tempi non lontanissimi in cui la bicicletta era a Milano veicolo quasi emblematicamente operaio. Mi si dirà che l'operaio in moto o in macchina è operaio come quello che va in bicicletta (il che non è del tutto vero), ma non è questo il punto. Quella curiosità statistica mi serve qui come simbolo della profonda trasformazione culturale della classe operaia nelle società industriali avanzate e, più ancora, come trasparente metafora. I fabbricanti di biciclette hanno, nel corso di questo trentennio cambiato prodotto o cambiato clientela. Noi non possiamo continuare a produrre biciclette (di modello vecchiotto) e pretendere di venderle alla stessa clientela. Certo, le metafore non dimostrano nulla. E non è affatto detto che ci si trovi di fronte alla drastica scelta se rinunciare a «produrre» pensiero ed azione anarchica o cambiare radicalmente «clientela». Può ben essere che si possa pensare e fare (e vivere) da anarchici rivolgendosi, senza rinunciare a nessun interlocutore, a tutte le categorie del vasto e differenziato popolo degli oppressi. Bookchin docet. Però la metafora mi è piaciuta; ho un debole per le metafore e sento che ve ne rifilerò ancora qualcuna prima della fine di

quest'articolo.

Pensare da anarchici. Pensare da anarchici, oggi, è altrettanto importante che agire da anarchici, laddove l'agire implica non solo la militanza, la propaganda e la lotta, ma tutto l'ambito del vivere, cioè dell'interazione con l'ambiente umano (Ambrosoli docet) e naturale. Anzi, quello di pensare mi sembra compito drammaticamente prioritario, dato il drammatico ritardo che abbiamo accumulato in questo ultimo mezzo secolo e che il lavoro intellettuale anche eccellente, in questi ultimi dieci-quindici anni, di alcune individualità (tra cui metto senza false modestie quanto ha fatto e promosso il Centro Studi Libertari) ha solo scalfito. Pensare in tutte le direzioni e a tutti i livelli. Pensare per agire, naturalmente, ma *pensare*, non rimasticare banalmente, non scopiazzare incongruamente. E pensare *da anarchici* cioè aprendosi non dogmaticamente ma neppure acriticamente a tutto ciò che nella cultura contemporanea si muove o sembra muoversi in senso libertario e affrontare ogni aspetto del reale con quello straordinario criterio interpretativo che è la nostra critica radicale del dominio. Pensierino: il vero realista è chi conosce il mondo e conosce il sogno (U. Le Guin).

Un compito, in particolare, mi sembra urgentissimo per il «pensare da anarchici». Fare i conti con le nostre radici, per darci un'identità priva della nostalgia del passato, un'identità ridotta all'essenziale e proprio per questo più adatta ad ogni tempo e luogo, ad ogni situazione, ad ogni contesto. La nostra identità d'anarchici è ora un pesante bagaglio in cui stanno alla rinfusa elementi essenziali ed inessenziali, elementi universalmente validi ed elementi storicamente datati e/o specifici a peculiari realtà geo-politiche. Ho già fatto l'esempio dell'Operaio e della Rivoluzione (con la maiuscola), l'una e l'altro mitizzazioni d'una realtà o comunque d'una potenzialità connessa ad un contesto sociale europeo verificatosi tra la seconda metà del secolo scorso ed i primi decenni di questo (emblematicamente: la Rivoluzione Spagnola), ma ci sono innumerevoli altri esempi.

Il bagaglio è ricchissimo ma ingombrante ed anche contraddittorio, se preso alla rinfusa: si pensi solo all'*apparente* inconciliabilità, nella tradizione anarchica, di individualismo

e comunismo, di classismo ed umanesimo, di violenza e nonviolenza... Il bagaglio è ingombrante e apparentemente contraddittorio, e così ogni tanto qualcuno cerca di alleggerirlo e renderlo unilateralmente coerente buttando via questo o quel pezzo, ma facendo in questo modo si rischia di buttare via ogni volta un po' d'anarchismo.

E tuttavia il bagaglio va alleggerito. Ci aspetta un lungo viaggio in territorio sconosciuto e dobbiamo portare con noi solo l'essenziale: arricchiremo semmai di nuovo il bagaglio strada facendo, a seconda di quello che, in tutte le direzioni per le quali siamo partiti, ci troveremo di fronte. Il problema è definire l'essenziale perché, sia se terremo troppo sia se prenderemo con noi troppo poco, non ce la faremo ad andare lontano. Ed io credo che si tratti, per noi, di andare *molto* lontano. Fuor di metafora, il delicatissimo compito che spetta oggi al «pensare da anarchici» è quello di individuare l'essenza dell'anarchismo, ciò che definisce l'identità anarchica al di là delle concrete manifestazioni storiche e geopolitiche in cui s'è concretamente determinato l'anarchismo. Non per disincarnarlo in una pura essenza filosofica da contemplare, ma per nuovamente immergerlo nelle diverse manifestazioni presenti del reale, per dargli una flessibilità, un'adattabilità che solo gli possono consentire di farsi espressione e strumento e riferimento per tutte le attuali forme di negazione teorica e resistenza pratica al dominio, in qualunque contesto sociale.

Allora, meglio del bagaglio vale un'altra metafora. Si tratta di distillare l'anarchismo in tutte le sue manifestazioni passate e presenti, perché l'essenza dell'anarchismo sta a quelle manifestazioni come l'alcool sta alle innumerevoli bevande alcoliche che — sia lode infinita alla natura umana — sono state inventate a tutte (o quasi) le latitudini e longitudini. E come l'alcool puro è imbevibile, così anche l'anarchismo «puro» è probabilmente imbevibile, e come i vari popoli hanno prodotto e producono bevande alcoliche dalla diversa concentrazione alcolica e dal gusto diverso a partire dalle diverse realtà eco-climatiche, così anche l'anarchismo ha dato luogo in passato a forme di pensiero e d'azione sociale diversificate ed in futuro (in un futuro che forse è già un po' presente) potrà dar luogo a forme di pensiero e d'azione enormemente più diversificate e quindi più funzionali e più godibili. Ma che venga dall'u-

va o dalla noce di cocco, dall'agave o dalla segale, dal mais o dalle prugne, diluito o concentrato, è l'alcool l'elemento essenziale delle bevande alcoliche. Lo hanno sempre saputo intuitivamente tutti i produttori ed i consumatori di vino, birra, vodka, cachaça, toddy, sidro, whisky... ed oggi lo si sa a livello di consapevolezza scientifica e tecnologica.

Ora, insistendo ancora un po' con la metafora, qualunque siano i gusti di chi intraprende un lungo viaggio verso lidi ignoti, meglio sarà portare con sé dell'alcool concentrato (ad esempio un barilotto di rum su un veliero pirata) che non alcool diluito, in cui è meno funzionale anche se forse più gradevole il rapporto volume complessivo/alcool. Meglio ancora sarà portare con sé il *sapere* necessario a produrre l'alcool in qualunque nuovo contesto. E l'anarchismo sta per partire (deve partire e forse partirà comunque, che lo vogliano o no gli eredi più o meno legittimi della tradizione, cioè noi) per lunghi viaggi di pensiero e d'azione, in varie direzioni. Ed è bene che nelle loro borracce gli anarchici mettano anarchismo ad alta gradazione e nelle loro teste o nei loro taccuini il sapere essenziale sulla fermentazione e sulla distillazione dell'anarchismo, a partire da ogni situazione di dominio e di rivolta.

Stato e anarchia. Distillare l'anarchismo non significa beninteso ridurlo ad una formula. L'anarchismo è una filosofia dell'uomo e della società (ed è o dovrebbe esserlo, come ci segnala giustamente Bookchin, anche della natura), è una concezione del mondo che sarebbe ridicolo pretendere di ridurre a una o poche definizioni formali. È però possibile e necessario identificare le strutture essenziali, togliere all'ambiguità ed alla genericità i valori fondanti ed i concetti chiave.

Ad esempio: è, credo, a tutti evidente che non basta parlare di uguaglianza libertà diversità per definire il nostro fondamento assiologico. Bisogna chiarire che cosa significano i tre abusati termini nello *specifico* contesto dell'anarchismo (è quello che cerca di fare Berti nella prima parte del suo scritto pubblicato su questo numero di «Volontà»). Non basta parlare di azione diretta e di democrazia diretta (di democrazia diretta parla anche Gheddafi); non basta dire che l'anarchismo è «contro» il potere e lo Stato se non si chiarisce che cosa intendiamo per potere e per Stato.

A proposito di potere, il Centro Studi Libertari ha promosso (e «Volontà» ha pubblicato) studi originali e meditati che esemplificano il tipo di lavoro che dev'essere fatto. A proposito di Stato lo scritto di Colombo su questo numero di «Volontà» è a mio avviso d'una importanza eccezionale. E la sua idea, lucidamente sviluppata a partire da un'intuizione di Bakunin e Landauer, per cui lo Stato è innanzi tutto e soprattutto — essenzialmente — un *principio* organizzatore della realtà sociale (anzi oggi, ovunque nel mondo, *il* principio che spiega e organizza «razionalmente» la società del dominio in tutte le sue concrete diversità) restituisce una formidabile valenza scientifica alla radicale negazione anarchica dello Stato, apparentemente ingenua e demodé.

Quello stesso articolo suggerisce l'idea, che potrebbe essere feconda sul piano epistemologico, che anche l'Anarchia vada soprattutto e innanzi tutto considerata come un *principio* organizzatore, come l'elemento centrale d'un immaginario sociale — quello anarchico, appunto — del tutto alieno all'immaginazione statale dominante, anche nelle sue forme liberal-democratiche. Lo Stato e l'Anarchia, titolo di copertina di questo numero di Volontà e titolo delle due sessioni plenarie del convegno di studi di Venezia, esprimono allora non una anacronistica contrapposizione ideologico-manichea, ma due modi diversi e incompatibili di pensare e organizzare la realtà.

Di questo e di tanti altri aspetti, forse meno generali ma non meno importanti, del «pensare da anarchici» si parlerà al convegno di studi di Venezia, ma non posso qui farne repertorio: se facessi un elenco tematico ripeterei il programma, se dicessi la mia su ogni argomento abuserei dello spazio d'un editoriale. Mi limito, in chiusura, a esplicitare due elementi metodologici impliciti nelle pagine precedenti, giacché l'implicito può non essere colto od essere frainteso.

Primo. La chiave di lettura di «Venezia» che ho dato esprime non solo un approccio personale ma anche e soprattutto l'ipotesi di lavoro (discutibile certamente ma altrettanto certamente degna di seria considerazione) che si è dato il Centro Studi Libertari a partire dal 1976 (e che in buona misura «Volontà» ha riflesso a partire dal 1980). Tutti i convegni e gli incontri di studio e i seminari ed i pro-

grammi di ricerca organizzati dal C.S.L. (e gran parte di quanto ha pubblicato «Volontà») hanno cercato di promuovere «l'orgoglio anarchico» (l'orgoglio delle nostre radici culturali e della nostra storia) e, *insieme*, la ricerca spregiudicata del nuovo, una ricerca aperta alla cultura libertaria (non solo anarchica in senso stretto) internazionale.

Secondo. Il compito di «rifondare» l'anarchismo non è compito d'una manciata di intellettuali, ma compito collettivo della comunità anarchica tutta, compito non d'un convegno (o due o tre) ma d'una generazione: la nostra. Storica incombenza, affascinante e terrorizzante. Sul piano teorico (non anagrafico) siamo la «quarta generazione»: la prima ha gettato le basi, la seconda le ha consolidate, la terza è vissuta di rendita. A noi sta dilapidare quanto resta o ricostruire il patrimonio teorico dell'anarchismo.

A Venezia, a Venezia!

Milano, agosto 1984





Questo manifesto in quadricromia, su cartoncino, dell'incontro di Venezia è in vendita a 10.000 lire, presso le librerie Utopia di Milano (via Moscova 52) e Venezia (calle dei Ragusei 3490). Saranno in vendita anche durante l'incontro anarchico internazionale e, *solo dopo* l'incontro potranno essere richiesti al Centro Studi libertari, viale Monza 255, 20126 Milano (spedizione contrassegno, con aggravio di spese postali). *Il ricavato andrà tutto come contributo alle spese dell'incontro.*

Lo Stato come paradigma del potere

Eduardo Colombo

*«Il più grande, anzi l'unico
delitto contro lo Stato è l'anarchia...»*

Hegel

«... uguagliare gli uomini, sogno sedizioso..., chimera empia e sacrilega...» [5, p. 96]. Quale altro pericolo può minacciare il dominio ed il privilegio più dell'uguaglianza, condizione indispensabile alla libertà umana?

L'uguaglianza ci predispone «a guardare con occhio scontento ogni autorità»; essa ispira l'indocilità e — diceva Tocqueville — «l'ammiro, vedendola deporre al fondo dello Spirito e del cuore d'ogni uomo quella nozione oscura, quell'inclinazione istintiva che è l'indipendenza politica» [31, II, (p. 393)]. Però il credo liberale, partendo dall'individuo autonomo e completo del Diritto naturale, si imbatte ben presto nei limiti statali, anche se s'avvolge in vesti «neo-anarchiche». Perchè la libertà di ogni essere umano non è anteriore al fatto sociale, non è un'astrazione che trova la sua espansione coartata da un'altra libertà uguale. Gli uomini non cedono una parte della loro libertà per costruire lo spazio politico della «città», non contrattano nulla e nulla alienano per la loro volontà.

«La tirannia che si pretendeva di diritto divino, era odiosa; egli [Rousseau] la riorganizza e la rende rispettabile facendola derivare dal popolo [26, p. 56]. Proudhon non tollerò la soperchieria del Contratto Sociale e della Volontà Generale.

Bakunin nel definire il principio positivo della libertà lo basa sull'uguaglianza e sulla solidarietà collettiva, poiché la libertà (come, per converso, l'oppressione) è un prodotto dell'attività sociale dell'uomo. «Insomma l'uomo isolato non

può avere coscienza della sua libertà. Essere libero, per l'uomo, significa essere riconosciuto e trattato come tale da un altro uomo, da tutti gli uomini che gli stanno attorno». E Bakunin aggiunge: «Non sono veramente libero se non quando tutti gli esseri umani che mi stanno attorno, uomini e donne, sono ugualmente liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo grazie alla libertà degli altri... La mia libertà personale, confermata così dalla libertà di tutti, si estende all'infinito» [2, p. 171-173].

Citare ancora una volta queste frasi ben note può sembrare banale, tra anarchici, ma esse sintetizzano magnificamente quella sovrapposizione di uguaglianza e libertà, essenziale alla teoria anarchica, creatrice dell'unico spazio politico in cui le diversità degli individui, le disuguaglianze di forze e di talenti, trovano la loro possibile complementarità. Si potrebbe esprimere la stessa cosa anche con un'altra formula: «La libertà senza il socialismo è il privilegio e l'ingiustizia; ed il socialismo senza la libertà è la schiavitù e la brutalità» [3, p. 96].

Quando il potere politico si autonomizza e si organizza in Stato nasce una barriera insormontabile tra la libertà e l'uguaglianza. Il *principio dello Stato* perpetua l'eteronomia del sociale, sanziona la gerarchia istituzionale e riproduce il dominio all'infinito. Ciò spiega le critiche costanti dell'anarchismo — sin dalle sue origini, a partire da Godwin, Proudhon e Bakunin — all'idea liberale del patto originario o contratto sociale che fonda, nel Diritto, l'idea di Stato. «Le conseguenze del *contratto* sociale sono in realtà funeste, perchè sboccano nel dominio assoluto dello Stato» [3, p. 174].

Nella prospettiva individualista liberale, tipica della fase di consolidamento ideologico dello Stato-nazione a partire dal secolo XVII, la società viene rappresentata come conseguenza dell'abbandono dello «stato di natura» e della costruzione d'un «corpo politico» autonomo che è allo stesso tempo un principio gerarchico d'ordinamento istituzionale; ne consegue logicamente la dissoluzione della società nello Stato.

L'anarchismo concepisce l'*istanza politica* come parte della società globale e postula la possibilità organizzativa d'una struttura complessa, conflittuale, incompiuta, mai trasparente o definitiva, basata sulla reciprocità generalizzata e sull'au

tonomia del soggetto dell'azione e non su una parcellizzazione e redistribuzione del Potere.

L'anarchia è una figura, un principio organizzativo, un modo di rappresentare il politico. Lo Stato è un principio differente ed opposto. Lo Stato è, fundamentalmente, un paradigma di strutturazione gerarchica della società, necessario ed irriducibile nello spazio del *potere politico* (o dominio), perchè questo spazio è costruito a partire dall'espropriazione, attuata da una parte della società, della capacità globale che ha ogni gruppo umano di definire modi di relazione, norme, costumi, codici, istituzioni: capacità che abbiamo chiamato simbolico-istituente e che è propria (lo definisce e lo costituisce) del livello umano di integrazione sociale. Questa espropriazione, che non è necessariamente nè esclusivamente un atto di forza, contiene ed esige il postulato dell'*obbligo politico* cioè del dovere d'obbedienza.

A dire il vero, vi sono due aspetti differenti dello Stato che sono tra loro strettamente intrecciati — come fusi o confusi — nella concezione che l'uomo moderno ha del «Leviatano».

Uno di questi due aspetti è costituito da ciò che sin qui abbiamo chiamato «principio dello Stato», principio che include il *dominio* — ed il suo nucleo specifico di comando/obbedienza — come forza ineluttabile del politico: organizzazione gerarchica del potere che, all'interno del discorso stesso che costituisce lo Stato come principio o paradigma; viene presentata come necessaria all'integrazione delle società complesse. Nell'attuale prospettiva della filosofia politica, con l'unica ed onorevole eccezione dell'anarchismo, l'*istanza politica* nella sua totalità viene considerata come dipendente da questo principio.

L'altro aspetto si riferisce alla composizione ed allo sviluppo delle strutture «empiriche» che danno forma allo Stato in ogni situazione storica particolare, vale a dire le istituzioni che formano gli Stati nazionali, Stati che occupano un territorio delimitato, controllano una popolazione grande o piccola e possiedono una organizzazione politica ed un sistema ideologico di legittimazione che — entro il modello generico dello Stato moderno — è loro proprio.

Utilizzando in modo conveniente i due contenuti semantici che abbiamo testè segnalati ed in funzione delle necessità dimostrative, il discorso sociale vigente costruisce lo Stato come concetto unificato e coerente della teoria politica

dominante.

La nascita dello Stato

Vediamo ora, in un rapido e sommario abbozzo, alcuni dei tratti generali della nascita dello Stato moderno, dal momento che nonostante le differenze geografiche, politiche e socio-economiche dei differenti regimi, gli stati nazionali si conformano tutti allo schema creato in Europa tra il dodicesimo ed il diciassettesimo secolo [30, p. 26].

C'è, in linea di massima, un generale consenso nel fissare le origini dello Stato in una particolare istituzionalizzazione del potere politico che si sviluppa all'ombra del conflitto che oppone il papato all'impero, in seno al mondo occidentale cristiano. Il potere politico, nel periodo centrale del medioevo (dal secolo X al secolo XIII),¹ è frammentato e disperso; il feudalesimo si presenta come una variegata molteplicità di regni, signorie, domini della Chiesa, vicariati dell'Impero, città indipendenti, principati, in lotta costante per imporre o difendere un qualche tipo di sovranità sulle terre, sui beni e sui vassalli. A partire dal secolo XII il papato riconosce la sovranità, nell'ordine temporale, a principi che si staccano dall'impero; e accorti giuristi siciliani e francesi prepararono la formula definitiva: *rex in regno suo est imperator* (il re è imperatore nel suo regno). Sono i primi segni di quel che con il passare del tempo finirà con diventare lo Stato nazionale.²

Parlare delle origini storiche dello Stato ci consente di prestare attenzione al fatto che la parola che lo designa — derivata, nelle lingue europee latine e germaniche, dal latino *status*³ — ha trovato il suo senso attuale alla fine del lungo processo di gestazione delle istituzioni e delle immagini che danno forma allo Stato moderno. È nei secoli XIV e XV che la parola *status* si carica di significati legati al governo e si trasforma in sinonimo di *potestas*, *regimen*, *gubernatio*. Machiavelli è generalmente considerato come il «costruttore del-

¹ Si veda [21].

² Si veda [13].

³ Si veda [9].

l'oggetto politico moderno» e nella sua opera il termine *Stato* viene utilizzato «con riferimento a quel che, dopo di lui, sarà riconosciuto come il tratto caratteristico essenziale dello Stato, vale a dire un'organizzazione dotata della capacità d'esercitare e controllare l'uso della forza su un popolo determinato ed in un territorio dato» [25, p. 42]. Ma tradurre con Stato termini come polis, res publica, civitas, regnum, in un qualunque testo anteriore al Millecinquecento, significa trasporre all'interpretazione del passato alcune delle «linee dure» — o idee-forza — del pensiero politico contemporaneo, vale a dire: la sovra-determinazione del sociale mediante l'autonomizzazione dell'istanza politica nella forma Stato e l'idea che ne deriva (anche se è spesso inespressa) dell'ineluttabilità del potere politico o dominio.

Le grandi entità politiche anteriori alla comparsa dello Stato, che lasciarono traccia nella storia, vengono generalmente raggruppate in tre categorie: la città greca, il regno e l'impero.

Gli imperi occupavano grandi estensioni territoriali — come l'Impero Romano, che conobbe la sua massima estensio-



E. Baj, Cacacazzo (1978)

ne nel secondo secolo, o l'Impero Qing (Ts'ing) della dinastia sino-manciù che nel secolo XVIII inglobava 12 milioni di chilometri quadrati, cioè due milioni di più della Repubblica Popolare Cinese —, erano fortemente centralizzati e dominavano le popolazioni sottomesse con la forza delle armi; le loro frontiere si ergevano di fronte al «caos» ed alla «barbarie» esterni all'«ordine del mondo» conosciuto. Ma anche se alcuni imperi, come quello romano, svilupparono un apparato amministrativo di prim'ordine ed un sistema giuridico ben integrato, la coesione del sistema fu sempre molto bassa, non riuscendo ad integrare ed a far partecipare al processo politico più che una parte assai ridotta della popolazione, dal che risultava una carenza totale di sentimenti di lealtà o d'appartenenza al centro imperiale.

La *polis* greca ci fornisce l'esempio opposto: limiti spaziali ridotti e popolazione limitata, alta coesione interna e forte partecipazione politica, dal che risultava un sentimento netto di identità comunitaria. Retta da leggi (*nomoi*), nel rispetto della sovranità dell'assemblea — probabilmente sin dal settimo secolo appaiono formule come «la Città decise» e, più tardi, «piacque al popolo» — e dell'uguaglianza dei suoi membri, la *polis* si scontra con il problema dei suoi limiti e dei suoi esclusi: le donne, gli stranieri, gli schiavi.

Anche se le si riconosce l'invenzione della *politica*, la città greca è molto lontana dal modello statale moderno; non c'è in essa autonomizzazione dell'istanza politica rispetto a quella religiosa: la definizione minima della città si concentra in un luogo attiguo all'*agorà* (dove c'era la sala del consiglio), il «Pritaneo», dov'è conservato sempre acceso «quel fuoco comune che è il cuore della città, in senso politico e religioso pro-indiviso» [12, p. 269]. Non c'è neppure una chiara separazione tra sistema politico e «sistema di parentela» e le relazioni politiche non hanno carattere universalistico, essendo limitate ad un numero ristretto di «cittadini». ⁴

Il regno, come forma di organizzazione politica, era la struttura più comune nell'Europa occidentale dell'Alto Medioevo ed era anche la perfetta antitesi dello Stato moderno, nel senso che si fondava sulla lealtà verso alcune persone e non su basi astratte ed istituzioni più o meno durature.

Un regno riuniva le popolazioni che accettavano un certo

⁴ Si veda [1].

individuo come re o che riconosceva il diritto ereditario d'una certa famiglia a regnare, ma lo spazio territoriale, fondamentale per lo Stato-nazione, era loro indifferente: il regno dei Visigoti si spostò, nell'arco di alcune generazioni, dal Baltico al Mar Nero e poi al Golfo di Guascogna [30, p. 27].

Quali sono allora le prime istituzioni, i germi dello Stato moderno? La risposta è nota: lo Stato nasce con le imposte e con la guerra. Ma la storia è stata certamente più sfumata e interessante. Secondo l'opinione di Strayer, le prime istituzioni permanenti dell'Europa occidentale riguardavano gli affari interni del regno: fondamentalmente la giustizia e le finanze.

La guerra era una faccenda troppo onerosa per le piccole entità politiche i cui sovrani non potevano costituire un esercito numeroso né mantenerlo per mesi. Non che i re non avessero pensato all'obbligo militare per tutti, alla leva o coscrizione obbligatoria. Così, in Inghilterra, in nome della fedeltà che gli era dovuta da parte d'ogni suddito, il re proclamò negli statuti di Winchester (1285) che in caso di necessità tutti gli uomini validi da 15 a 60 anni dovevano presentarsi a combattere armati secondo quanto si confaceva alla loro fortuna e qualche anno più tardi anche Filippo il Bello impose il principio della leva di massa («*arrière-ban*») [13, p. 208]. In questo modo, nei primi anni del quattordicesimo secolo, in Inghilterra ed in Francia si affermò l'idea di un esercito nazionale. Nella pratica le cose non funzionavano, perché le popolazioni non si sentivano direttamente implicate né sufficientemente legate da un vincolo di lealtà al regno e cercavano di sfuggire in massa all'obbligo militare, senza dimenticare che il privilegio tradizionale della nobiltà di far uso delle armi (in contrapposizione al lavoro che era competenza plebea) aggiungeva un'ulteriore contraddizione.

La questione delle imposte, al contrario, si sviluppò su basi più solide. Il potere di un principe nel Medioevo dipendeva in gran parte dall'importanza dei suoi domini e, dato che le sue terre erano frammentate e separate le une dalle altre, i diritti di pedaggio, così come altri diritti feudali, doveva ripartirli con i membri dell'aristocrazia ed era difficile stabilire quali fossero le sue entrate.

È così che i primi funzionari permanenti furono gli amministratori delle tenute, che centralizzavano le entrate disperse su differenti territori, le registravano e tenevano la conta-

bilità [30, p. 47]. Ma fu l'invenzione di nuovi tipi d'imposta quel che contribuì a dare forma al nascente Stato nazionale. Dapprima si trattò di imposte indirette come la «gabella del sale» ed i dazi doganali; questi ultimi, ad esempio, furono introdotti nel 1274 dalla piccola Repubblica di Genova, che fece pagare una somma di due denari a libbra per ogni prodotto importato ed esportato. Nel 1275 è Edoardo I d'Inghilterra che impone alla lana un dazio doganale e nel 1277 Filippo II proibisce l'esportazione dalla Francia delle lane e di altre mercanzie. «Queste tre deliberazioni — dice Bernard Guenée — hanno in comune il fatto d'essere concomitanti, d'essere di natura differente rispetto ai vecchi diritti sulla circolazione delle merci conosciuti dal mondo feudale e di segnare la prima comparsa dei giovani Stati alle loro frontiere» [13, p. 16].

Tuttavia, sono probabilmente le imposte dirette quelle che produssero mutamenti fondamentali poiché da un lato favorirono le istituzioni rappresentative e dall'altro fecero sorgere l'esigenza di calcolare i beni di ogni abitante.

Alla fine del secolo XV tutti gli Stati occidentali sono riusciti ad imporre le moderne imposte dirette ai popoli che controllano, risolvendo le principali difficoltà, la prima delle quali fu l'opposizione popolare dal momento che la contribuzione diretta ed universale richiede un certo consenso: que-



F. Vallotton, La manifestazione ()

sto passo decisivo nella costruzione dello Stato nazionale venne ottenuto con la traslazione delle lealtà primarie dal gruppo, dalla città, dal paese allo Stato-nazione, traslazione concomitante al riconoscimento d'una autorità suprema e astratta, capace di decidere in ultima istanza. In questo senso si deve valutare l'evoluzione degli «stati generali» e del parlamento. In epoca di crisi i principi si videro obbligati a consultare le assemblee rappresentative per ottenere l'aiuto finanziario necessario. Ancora alla metà del secolo XIV non si poteva riscuotere un'imposta diretta se non in caso di necessità e con il consenso dei rappresentanti del paese, parlamento o stati generali.

La seconda difficoltà con cui si scontrarono i governi fu quella di conoscere o stimare il capitale o le entrate delle persone oppure, più semplicemente, quella di contare il numero di «fuochi del reame». Dapprima si ebbe l'*estima* a Pisa nel 1162, che consisteva nel far pagare una imposta diretta ad ogni «fuoco» (famiglia) non uniformemente ma proporzionalmente ad una stima della ricchezza rispettiva, trascritta in un registro. Poi si ebbe il *catasto* in vari luoghi d'Italia ed in Francia; la «percentuale» in Inghilterra accettata dal Parlamento a partire dal Milletrecento, ecc.

Lo sviluppo delle imposte portò ad affinare ed a centralizzare le tecniche amministrative ed alla creazione d'un corpo specializzato di funzionari.

L'amministrazione della giustizia, chiamata anch'essa a portare il suo contributo alla costruzione dello Stato, fornì all'origine una parte delle entrate locali (la maggior parte dei delitti erano passibili di multa) ed erano gli stessi agenti del potere che raccoglievano i fondi ed amministravano la giustizia. Poco a poco i sovrani compresero che la giustizia poteva essere anche un pretesto per l'estensione del loro potere e per l'affermazione delle loro autorità. Riservando i crimini più gravi, come l'assassinio, ai tribunali reali, il sovrano otteneva la possibilità di intervenire su territori in cui non possedeva terre e dove non aveva alcun diritto di giurisdizione locale.

Per finire con questa rassegna sommaria delle istituzioni che formarono lo Stato nazionale moderno, diremo che «i due pilastri dello Stato medievale, il Tesoro e l'Alta Corte», a questo punto della storia occidentale cominciano a formare corpi di funzionari specializzati (che assicurano la regola-

rità della gestione amministrativa e della sua registrazione ed archiviazione) e che contemporaneamente compare un organismo di coordinamento centrale, la «cancelleria» [30, p. 5].

Possiamo allora dire che alla fine del Medioevo tutti gli elementi che costituiscono lo Stato moderno hanno completato la loro lenta formazione. I primi segni che l'annunciarono furono una certa persistenza dell'unità politica tanto nello spazio quanto nel tempo; le condizioni della sua emergenza s'ottennero con lo stabilimento di istituzioni impersonali e differenziate; la soglia decisiva venne superata con il riconoscimento della «necessità d'una autorità suprema», dice Strayer, il che configura una situazione totalmente differente dalla semplice esistenza d'un monopolio del potere esercitato di fatto.

Ci occuperemo più oltre di quest'ultima affermazione; ora limitiamoci a sottolineare che lo Stato-nazione non s'impose facilmente e che le tendenze contrarie — di tipo comunalista e federalista — gli fecero lunga guerra. Petr Kropotkin nel suo noto opuscolo *Lo Stato ed il suo ruolo storico* situa la nascita dello Stato nel secolo XVI, una datazione un po' tarda ma che, per l'appunto, tiene conto del fatto che il consolidamento della forma istituzionale statale andò di pari passo con le grandi insurrezioni contadine e millenariste.

Come dice Guenée, «le società politiche degli Stati occidentali nei secoli XIV e XV sono quasi sempre società di privilegiati in cui la massa dei cittadini e dei rurali non ha normalmente un suo posto» [13, p. 269]. Le insurrezioni delle masse rurali e dei poveri delle città sono violente e durature. La ribellione nelle Fiandre marittime si estende tra il 1323 ed il 1328 e, a loro volta, si sollevano Toulouse nel 1322 e Cahors nel 1336, la *Jacquerie* scoppia nel 1358 e «più di centomila villani lasciarono la vanga per la picca: le capanne contadine erano bruciate abbastanza, era ora la volta dei castelli» [10, p. 12]. Già l'Italia aveva visto la sollevazione di Roma (1347) e di Siena (1355) ed in Inghilterra un movimento insurrezionale scuote le fondamenta dell'ordine sociale nel 1381, influenzato dalle idee di uguaglianza e di proprietà comune di Wycliffe e dall'azione profetica di John Ball, che va predicando: «Brava gente, le cose non possono e non potranno andar bene in Inghilterra finché tutti i beni non saranno in comune e finché non ci sarà più nè villano nè gentiluomo, finché non saremo tutti uniti» [7, p. 217]. Nei secoli

XV e XVI la ribellione si radicalizza e, sotto l'influsso della secolarizzazione dell'eresia, si fa «politica», coinvolgendo nello stesso movimento la Chiesa e lo Stato. Così l'immensa rivolta hussita in Boemia s'accende nel 1419, amplificando immediatamente il potere delle ghilde artigiane che organizzano il movimento a Praga e dando loro il contenuto rivoluzionario della sua ala estrema — taborita — generalmente classificata come «anarco-comunista». I Taboriti reclutarono le loro forze tra la manodopera non qualificata, i poveri e gli esclusi della città ma fu la profonda penetrazione nella popolazione rurale a dar loro una potente capacità di mobilitazione sociale. Il movimento taborita venne praticamente distrutto nella battaglia di Lipan nel 1434 da un esercito composto da Utraquisti di Brema, cioè dall'ala moderata degli Hussiti.

Con lo stesso spirito la ribellione riprende le armi nel 1515 in Germania con la Guerra Contadina, con l'agitazione di Thomas Muntzer e successivamente con gli Anabattisti, giungendo fino al 1535.

Le insurrezioni continuarono e non sono ancora finite, ma alla fine del secolo XVI lo Stato-nazione è ormai in piedi e si sta impadronendo del mondo.

Il «principio metafisico» dello Stato

A quattro secoli di distanza, nell'anno orwelliano 1984, ci chiediamo: come può funzionare lo Stato? Che cos'è che dà coerenza a questo modello, a questa idea strutturante dello spazio sociale che nacque in pieno medioevo come prodotto involontario di una «sinistra cospirazione clericale»? Come poterono passare la «soglia decisiva» di cui parla Strayer i tre «congiurati» dell'occidente cristiano: il prete, il capo militare ed il giudice romano?

Per cercare di rispondere a queste domande è necessario capire che l'istituzionalizzazione del potere nella sua *forma Stato* articola, a livello di *immaginario sociale*, un sistema di idee di legittimazione che consentono la riproduzione di quello stesso potere politico o dominio sulla base d'una *struttura inconscia* di partecipazione.

La forma politica del potere che appare alla fine del medioevo riesce a riunire il sentimento di lealtà primaria, che

era precedentemente rivolta al gruppo immediato, con l'idea di «sovranità assoluta» d'un insieme istituzionale astratto ed impersonale.

Questo insieme, o corpo istituzionale, presenta la caratteristica di costituirsi come unità, unificando allo stesso tempo la totalità dello spazio politico della società, di identificare la sua azione con la legge e di esprimersi attraverso meccanismi di interdizione e di sanzione.

In questa prospettiva lo Stato moderno comincia ad esistere realmente quando acquista la capacità di farsi riconoscere senza dover ricorrere all'uso della forza od alla minaccia della forza. Una volta costituita, la nozione di Stato va associata all'idea d'una potenza imperativa superiore alla volontà individuale ed implica l'obbligo di sottomettersi alle decisioni del potere politico. Questo dovere d'obbedienza, od *obbligo politico*, che ispirò La Boetie e stupiva Hume⁵ è strettamente legato ad una *teoria della legittimità* del potere. Lo Stato non è un tiranno passionale e capriccioso, è un'entità astratta, «razionale» — d'una razionalità strumentale al conseguimento dei suoi fini —, inquadrata dalla legge e dal diritto. Però la legge è fatta dagli uomini per produrre effetti sociali, è un prodotto del potere politico. Assimilare la legalità e lo Stato è una tautologia propria del potere che legittima tutto ciò che tocca.

L'incipiente Stato medievale si nutre del diritto romano, ma di un diritto interpretato e corretto dai papi. Nell'Alto Medioevo si disputano l'egemonia due concezioni «legittimanti» dell'origine del potere. La prima, cronologicamente più antica, fa derivare il potere politico dalla volontà popolare, dal «basso», dalla base: era così che si governavano le tribù germaniche, quando eleggevano un capo militare od un re. Conseguenza pratica era l'ammissione del *diritto di resistenza*. La seconda concezione affermava che ogni potere deriva da Dio — o più concretamente dall'imperatore, come nella dottrina cesaro-papista dell'impero d'oriente — e comunque dall'«alto», dall'essere supremo fonte d'ogni potere terreno. A partire dal secolo IV, grazie al decreto degli imperatori Valentiniano II, Graziano e Teodosio con cui il cri-

⁵ Etienne de la Boetie: «... un tiranno solo, che non ha altro potere se non quello che gli si dà...» (1550 [20]). David Hume: «Nulla mi pare più sorprendente (...) della facilità con cui la minoranza governa i molti...» (1742) [17].

stianesimo viene proclamato religione dell'Impero, il papato e la Chiesa assumono a poco a poco il governo politico. Dal trionfo della Chiesa Romana derivano due conseguenze fondamentali: una è che quasi per un millennio non avrà più voce pubblica una teoria del potere «dal basso», e l'altra è che ogni relazione politica viene ad essere rappresentata sotto veste giuridica. «Per i creatori della cristianità latina e del suo patrimonio dogmatico le relazioni tra Dio e l'uomo si configuravano come rapporti giuridici, concepiti secondo lo schema dei diritti e dei doveri e inseriti nel quadro di una concezione giuridica di tipo romano» [32, p. 15].

Il linguaggio attuale ci porta a parlare delle «relazioni politiche» come se le varie categorie che ci sono familiari, — economiche, politiche, morali, religiose, sociali — fossero dissociabili ed autonome. Invece, il mondo cristiano era un'unità totalizzante e non immaginava che religione e politica potessero essere considerate come sfere distinte. In quel contesto dei primi secoli del cristianesimo, l'inserimento del comportamento umano nello stampo della legge fu un'insidiosa ed importante conquista della Chiesa di Roma.⁶

Determinante per questa impresa fu, secondo Ullman, la traduzione latina del testo ebraico e greco della Bibbia, fatta da S. Girolamo — la Vulgata — che accentuava gli elementi giuridici del Vecchio Testamento e che ripristinava in uno stile peculiare del diritto romano tutto quanto riguardasse concetti che potremmo chiamare politici. Così a partire dal secolo V il papato elaborò una teoria politica sull'egemonia della Chiesa di Roma che culminò «— in modo affatto coerente con la concezione teocentrica — nella elevazione del pontefice alla posizione di monarca» [32, p. 17].

Siccome ci è impossibile seguire — neppure in modo me-

⁶ Voglio far notare che quello che pone in relazione, nella loro struttura simbolica, il livello palese ed il livello inconscio della *rappresentazione del potere* oggi prevalente è, per l'appunto, il suo rapporto con la legge. Come riconosce Foucault, pur contestandone le conseguenze, è questa rappresentazione del potere in termini giuridico-discorsivi «che comanda sia la tematica della repressione sia la teoria della legge costitutiva del desiderio». E aggiunge: «Non si creda, del resto, che questa rappresentazione sia propria solo di chi pone il problema dei rapporti tra potere e sesso. In realtà essa è assai più generale; la si ritrova frequentemente nelle analisi politiche del potere ed ha radici ben lontane nella storia dell'Occidente». [11, p. 109]. Si veda, a questo proposito, [9].

diamente coerente — nella storia dell'Occidente le idee che diedero forma al «principio metafisico dello Stato moderno» in seno ad un immaginario in evoluzione permanente, ci limiteremo a segnalare alcune «pietre miliari» che ci sembrano essenziali.

Nella teoria politica del papato medievale si possono evidenziare tre antecedenti di rilievo. Prima fra tutti ricordiamo la distinzione fondamentale, stabilita dal papa Leone I (440-461) sulla base del diritto romano, tra la funzione monarchica del pontefice e la persona che la detiene, una distinzione che permette la continuità astratta ed istituzionale del potere e della legittimità dei decreti, delle leggi e degli atti di governo. Secondo, l'idea maestra dello Stato venne anch'essa espressa, ed in termini politici, da papa Leone con l'affermare la *plenitudo potestatis*, idea che, ripresa nel secolo XIII, darà forma al concetto di *sovranità*. Terzo, due postulati politici che vanno di pari passo. Uno è l'invenzione della *teoria gerarchica*, secondo la quale il potere si arti-



A. Steinlen, All'alba dell'anno buono ()

cola in modo tale che ogni grado dipende da quello immediatamente superiore e pertanto, poichè il potere «discende», l'obbligo d'obbedienza si conferma ad ogni rampa della scala. L'altro è l'idea che chi sta in basso alla scala — e cioè la maggioranza, il popolo — deve essere trattato come un minore che ha bisogno d'essere accudito e diretto.

Il diritto romano torna in primo piano nella riflessione politica alla seconda metà dell'undicesimo secolo con il riconoscimento del Codice di Giustiniano. Ma, ora, la teoria papale viene ad essere fortemente corretta dalla crescente importanza delle corporazioni, che impongono di nuovo il riconoscimento di una legittimazione del potere che viene «dal basso», vale a dire che per convalidare una legge può essere richiesto il consenso della comunità. Si inventa allora la «finzione» di una rappresentanza che incarna la volontà collettiva, nelle assemblee deliberative o parlamenti, sia ecclesiastiche sia secolari.

Alla fine del Medioevo questa evoluzione darà luogo ad un concetto capitale, quello di un potere astratto e normativo depositato nella regola giuridica e che s'impone allo stesso modo sia ai sudditi sia al governo. Così, qualunque sia la «fonte» del potere — il popolo o il principe —, comincia ad esistere una *summa potestas*, un potere supremo che in teoria non è legato ad alcuna istituzione particolare, nè alla comunità, nè all'assemblea, nè al governo. L'embrione dello Stato, l'idea di un corpo politico che possiede la *sovranità* assoluta, comincia ad esistere. Il secolo XIII non è ancora capace di formularlo, ma comincia a legare il potere supremo ai confini d'un regno e d'un territorio. Con lo smembramento della *respublica christiana*, ogni regno rivendica la totalità della *potestas* dell'Impero. Ed ogni re la maestà dell'Imperatore. Allo stesso tempo, in un processo lento e turbolento, vanno creandosi le strutture politico-sociali ed istituzionali che rendono possibile il nuovo potere che culmina nell'impronta giacobina della Rivoluzione Francese.

La virata fondamentale verso il mondo moderno e verso lo Stato che lo rappresenta si effettua nel secolo XVI. Nel 1567 Jean Bodin formula, nei *Six Livres de la Republique* la teoria della sovranità che deve essere assoluta, unica e perpetua. La sovranità della repubblica è depositata nel Principe, ma se il principe agisce secondo capriccio è la repubblica sovrana che cessa d'esistere. La sovranità assoluta non è

arbitraria.

In Bodin c'è ancora l'impronta del vecchio tempo. In realtà Machiavelli, alcuni anni prima, aveva aperto la strada alla costruzione dell'«oggetto politico» moderno. Machiavelli descrive la lotta per la conquista e per il mantenimento del potere come dipendente dall'azione umana tramite l'impiego della forza e della astuzia. Il luogo sociale in cui si esercita il potere non è più protetto dalla simbologia religiosa, che fino al secolo XV copre la coerenza del dominio, nè è protetto dalla razionalità astratta dello Stato che non s'è ancora consolidato. In Machiavelli è la *logica dell'azione politica* che determina e legittima l'istituzionalizzazione del potere e che impone il comando e l'obbedienza.

Con l'opera del Segretario Fiorentino, il terreno viene sgombrato ed il Leviatano può dispiegare tutte le sue possibilità. È passato meno di un secolo e mezzo dal *Principe* (1513) e lo Stato-nazione ha definitivamente assunto la sua forma moderna: Hobbes scrisse il *De Cive* nel 1642 ed il *Leviatano* nel 1651. Se Machiavelli guardava al potere dal punto di vista del soggetto dell'azione, il Principe o il ribelle, Hobbes inverte la prospettiva: «Io non parlo degli uomini ma, in astratto, della sede del potere (al pari di quelle creature semplici ed imparziali che nel Campidoglio romano difendevano, con il loro baccano, quelli che vi si trovavano, non per ciò che erano ma per il fatto d'esserci)». ⁷ E la logica del potere non è più la logica della situazione in cui si trovano gli uomini ma la *logica dell'istituzione politica* cui gli uomini si sottomettono.

Il Leviatano fonda nel diritto la società civile abolendo lo «stato di natura», ma il Leviatano è un «dio mortale», un essere artificiale creato dagli uomini per sfuggire la paura della morte violenta per mano di altri uomini. Il corpo politico che nasce con il *contratto* è «qualcosa di più del consenso e della concordia; è un'unità reale (...) istituita per patto d'ogni uomo con gli altri», ed il potere che ne risulta deve essere sufficiente a proteggerli. E questo potere è sufficiente solo nella misura in cui riceve tanta forza da informare, con il terrore che ispira, la volontà di tutti e per assicurare la pace all'interno e creare un mutuo appoggio contro i nemici esterni [16, p. 141]. Ogni tentativo di porre limiti al potere assoluto del

⁷ Citato in [25].

Leviatano significherebbe distruggere la legittimità del patto che secondo i principi di Hobbes lo istituisce, «il corpo politico non può avere esistenza separata dal sovrano che, dandogli l'unità, gli dà anche per così dire l'essere» [24, p. 66]. Dal modo hobbesiano di concepire un unico contratto che fonda allo stesso tempo il potere sovrano e la società civile — al posto della più antica teoria dei due contratti: *pactum societatis/pactum subjectionis* consegue che la legge fondamentale di ogni Stato è l'*obbligo politico* cioè il dovere d'obbedienza.

Hobbes è il filosofo del potere politico, con lui lo Stato moderno, astratto, razionale ed «ateo» — cioè senza una legittimazione trascendente — acquisisce la dimensione immaginaria che gli è propria. «Il mito che Hobbes ha creato è così potente e così provocante che ossessiona ancora i nostri spiriti ed i nostri cuori. Se qualcosa ha segnato, una volta per tutte, la nascita dello Stato moderno è questo mito», afferma giustamente un autore contemporaneo [25, p. 131].

Sarebbe tuttavia ingiusto lasciare Hobbes solo in mezzo al secolo XVII ed ancor più ingiusto non vedere che il pensiero che istituzionalizza il potere sovrano sul terreno della Ragione è già sottoposto alla critica corrosiva della libertà umana e della ribellione sociale. Hobbes scrisse in tempi di guerra civile e di rivoluzione. L'aristocrazia, interessata difenditrice della regalità, riteneva che Thomas Hobbes non valesse più d'un *Leveller*, per la fede che professava nell'uguaglianza degli uomini [15, p. 301] e tutto un mondo di «volgari e profani» s'era messo a sognare «d'utopia e di libertà illimitata», così che un radicale come Winstanley poteva scrivere nel 1650: «La legge... non è altro che la volontà dichiarata dei conquistatori sul modo con cui vogliono che i loro sudditi siano governati» [15, p. 210].

Non risulta che Locke si sia minimamente ispirato al *Digger* Winstanley tuttavia, perseguitato ed esiliato ad Amsterdam, riflette sul diritto di resistenza e s'impegna a correggere il Leviatano. Nel 1690 uscirono i *Due Trattati del governo civile* e, benché il diritto di resistenza vi sia esplicitamente riconosciuto, giacché è il *consenso* quel che impegna gli individui nel corpo politico, questo consenso implica allo stesso tempo un atto di fiducia — *trust* — nell'istituzione politica. E come soggetti del corpo politico costituito sono tutti vincolati dal *dovere d'obbedienza* civica, che non conosce scu-

se. John Locke scrisse, nel capitolo VII («Della società politica o civile»): «Si trova una società politica solo laddove ognuno dei membri s'è spogliato del suo potere naturale e l'ha posto nelle mani della società... Con questo mezzo, essendo escluso ogni giudizio dei singoli, la *società* acquista il diritto di sovranità...» [22, p. 241].

David Hume appare come un'eccezione quando, alla metà del secolo XVIII, critica l'idea di *contratto* come legittimazione del potere politico, sulla base in primo luogo della sua irrealtà storica ed in secondo luogo dell'assurdità logica di far derivare da una convenzione primitiva l'obbligo di sottomissione, dal momento che sarebbe ben difficile rispondere alla domanda «perché dobbiamo rispettare la nostra parola?»

Nel pensiero di Hume il dovere politico d'obbedienza si esplica con l'esistenza del fatto sociale stesso; se vogliamo cercare la legittimità del potere nelle sue origini non troveremo altro che usurpazione e violenza e se intraprendiamo un attento esame vedremo che il possesso e la proprietà si palesano prima o poi fondate sulla frode e sull'ingiustizia (*Del contratto primitivo*, 1752). Il che non impedisce di concludere che «si deve considerare che, essendo l'obbedienza nostro dovere nel corso ordinario delle cose, non si potrà mai inculcarla abbastanza...» (*Dell'obbedienza passiva*, 1752) [19].

Nella stessa epoca, l'immaginazione di Rousseau inventa la «Volontà Generale», un'invenzione che sanziona come risultato del *patto sociale* «l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, alla comunità intera» [28, p. 360], poiché il patto originale si riduce ai seguenti termini: «Ognuno di noi mette in comune la sua persona ed ogni suo potere sotto la direzione suprema della volontà generale» (*Il contratto sociale*, 1760). La conseguenza era prevista nella struttura mitica del potere: il destino è la ripetizione dell'oracolo. Allora, «il patto sociale... contiene tacitamente quest'impegno... che chiunque si rifiuti di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto...» [28, p. 364].

In un certo senso Rousseau chiude il ciclo in cui si costituisce l'idea metafisica dello Stato moderno fondando esplicitamente il dovere d'obbedienza politica non sulla sicurezza e sull'ordine sociale ma sulla libertà individuale. «L'uomo è nato libero eppure è ovunque in catene», esclama il «cit-

tadino di Ginevra». Che cosa può legittimare questa situazione? Il patto sociale che, alienando il diritto e la forza, depone nello Stato la sovranità, la ragione suprema, la *summa potestas*.

In realtà il processo che stiamo analizzando — la formazione dello Stato — culmina undici anni dopo la morte di Rousseau, con la Rivoluzione francese e con il trasferimento giacobino della sovranità popolare alla *nazione*. Ma la Grande Rivoluzione non fu, o non fu soltanto, una rivoluzione borghese; la pressione radicale dei sanculotti pose le basi di una critica insurrezionale del potere. Varlet, l'«enragé», scrive: «Quale mostruosità sociale, quale capolavoro di machiavellismo in opera è questo governo rivoluzionario. Per ogni essere che ragioni, governo e rivoluzione sono incompatibili» [14, p. 85]. E aggiunge; «Il sovrano deve costantemente presiedere il corpo sociale. Non vuole affatto essere rappresentato». «Questa — dice Harmel — è la conclusione che tirava già nel 1793 l'ultimo degli *enragés*, ed è una conclusione anarchica: la rivoluzione deve operarsi per mezzo dell'azione diretta del popolo, senza delega della volontà popolare a nessuna autorità, per popolare che appaia e per provvisoria che si voglia o si dica» [14, p. 86].



E. Cross, Gli escursionisti (1984)

Alla fine del secolo XVIII la critica anarchica dello Stato muove i suoi primi passi. William Godwin nella sua *Indagine sulla giustizia politica* (1793) denuncia il contratto sociale, che consente di fondare l'autonomia dell'istanza politica e sottomette la ragione individuale alla ragion di Stato. Poi Proudhon e più tardi Bakunin, come abbiamo detto, attaccarono l'idea del contratto, soprattutto nella formulazione rousseauiana. Ma per ora torniamo allo Stato, che è l'argomento che qui ci interessa.

La struttura del dominio

Dalla nostra lettura della storia istituzionale e della storia della filosofia politica dello Stato risulta con estrema chiarezza, ci sembra, che lo Stato esistente — reale e istituzionale — non è riducibile all'organizzazione o all'insieme degli «apparati di stato» che lo compongono: il governo, l'amministrazione, l'esercito, la polizia, la scuola, ecc. e neppure alla continuità istituzionale nel tempo. Per esistere lo Stato esige l'organizzazione del mondo sociale e politico sul suo modello o paradigma: il paradigma dello Stato; che a sua volta presuppone come sua causa una certa idea del potere. Come dice Manent, analizzando il Leviatano: «la definizione hobbesiana è reale, o meglio genetica, creatrice: l'esistente, il reale di cui qui si tratta, è quel che è stato creato in virtù e per mezzo del processo mentale e volontario di cui la definizione non è che il resoconto» [24, pp. 63-64].

Da ciò deriva la difficoltà a trovare una definizione soddisfacente dello Stato. Nell'ammettere questa difficoltà, Strayer aggiunge: «lo Stato esiste essenzialmente nel cuore e nello spirito dei suoi cittadini; se essi non credessero alla sua esistenza, nessun esercizio logico potrebbe dargli vita» [30, p. 13]. La *credenza*, argomento di base che sacralizza la credibilità del contratto, la liturgia del consenso, la legittimità del monopolio della coercizione. «Lo Stato? Ci credo perché è assurdo. Ci credo perché non posso sapere. Ne consegue... che la posizione anarchica non deriva dall'ignoranza, ma dalla miscredenza» [29]. Così si esprime Louis Sala-Molins. E.G. Burdeau scrive nell'*Encyclopaedia Universalis*: «Lo Stato è un'idea... esiste solo perché è pensato. È nella ragion d'essere di questo pensiero che risiede la sua essenza (...). È co-

struito dall'intelligenza umana a titolo esplicativo e giustificativo di quel fatto sociale che è il potere politico.

Riflettiamo allora su quello che è il nocciolo del problema: lo Stato è una *costruzione* che spiega e giustifica quel *fatto sociale* che è il *potere politico*. Ora, il «fatto sociale» non è mai neutro o inerte, è a sua volta costruito con una attribuzione di significato, dipende dall'enunciato che lo definisce ed è tributario della struttura simbolica che lo include e supera. La società si istituisce in quanto tale istituendo un mondo di significazioni in un processo circolare con cui il «fare» ed il «discorso», l'azione ed il simbolo si producono vicendevolmente [8]. In questa prospettiva l'organizzazione del potere sociale nella *forma* Stato delimita lo spazio del sociale in funzione d'una *significazione immaginaria centrale* «che riorganizza, ridetermina, riforma una quantità di significazioni sociali già disponibili, e con ciò stesso le altera, condiziona la costituzione di altre significazioni e comporta degli effetti» [6, p. 485] sulla totalità del sistema.

Quello che è importante per la nostra analisi è che significazioni chiave di questo tipo — che organizzano l'universo simbolico come un «campo di forze» dipendente da queste stesse significazioni, che possono restare virtuali od occulte (inconscie) in numerosissime situazioni — non sono pensabili «a partire dalla loro “relazione” con degli “oggetti” come loro “referti”. Perché è in esse e con esse che gli “oggetti”, e dunque anche la relazione di “referenza” sono resi possibili. L'*oggetto* (nel nostro caso lo Stato), come referente è sempre co-costituito dalla significazione sociale corrispondente» [6, p. 487].

Nel lungo processo di formazione dello Stato, le rappresentazioni, le immagini, le idee, i valori che si organizzano a livello dell'*immaginario collettivo* come rappresentazione di un potere centrale supremo — differenziato dalla società civile e capace del «monopolio della costrizione fisica legittima» (Max Weber) su di una popolazione determinata ed entro i limiti (frontiere) di un territorio dato — acquistano o si caricano d'una forza emozionale profonda che, ad un certo momento della storia, lega ogni soggetto del corpo politico all'«idea» che lo costituisce come *commowalth*, *civitas*, *repubblica*, Stato.

Il passaggio alla forma Stato, tappa decisiva, si completa quando il sistema simbolico di legittimazione del potere po-

litico statale riesce a captare o ad attrarre verso di sé una parte fondamentale delle lealtà primitive — identificazioni inconscie — che erano precedentemente sollecitate dal gruppo primario: tribù, clan, «famiglia», villaggio. Si tratta d'un processo fondamentale perchè le «lealtà primarie» contengono, preformata, come sistema in gran parte inconscio di integrazione al mondo socio-culturale, quel che ho chiamato *struttura del Dominio* (o seconda articolazione del simbolico) [8].

La struttura del dominio emerge in funzione dell'istituzionalizzazione del potere politico ed è allo stesso tempo parte ed elemento formativo di detto potere. Intendo il potere politico nel senso che Bertolo dà al concetto di dominio [4], vale a dire come espropriazione e controllo, da parte d'una minoranza, della capacità regolativa d'una società oppure — il che è lo stesso, del «processo di produzione di socialità».

Le società umane non si regolano in modo omeostatico come le altre società animali, bensì tramite un modo specifico, più complesso e instabile, che è la creazione di significati, norme, codici e istituzioni, in breve, d'un sistema simbolico. Un sistema simbolico o significante esige, come condizione necessaria per esistere, la positività d'una *regola*. Ma, se la regola è necessaria al sistema significante, la relazione con la *rappresentazione* che la incarna, od «operatore simbolico», è contingente. Con lo scegliere come operatore simbolico la metafora paterna od il suo elemento centrale (la proibizione dell'incesto) un tipo d'ordinamento socio-culturale, il nostro, presenta la regola come una legge, e la relazione contingente si trasforma in universale e necessaria all'esistenza stessa dell'ordine significante.

Così la sessualità ed il potere vengono strettamente associati dal modo di legare la filiazione e lo scambio, le generazioni ed i sessi, a partire da una stessa interdizione: l'interdizione dell'incesto. In questo modo la legge primordiale organizza l'ordine simbolico, si riproduce in istituzioni e costituisce l'individuo come soggetto sociale. La legge dell'inconscio e la legge dello «Stato» si ricostituiscono a vicenda. Il Dominio appare allora come normativo d'una organizzazione gerarchica che sanziona e istituzionalizza l'espropriazione delle capacità simbolico-istituente del sociale in uno dei poli della relazione così creata.

Lo Stato moderno o, per meglio dire, l'idea o «principio metafisico» che lo costituisce completa il processo di auto-

nomizzazione dell'istanza politica ed introduce nella totalità del tessuto sociale la determinazione semantica che la struttura del dominio impone: ogni relazione sociale, in ogni società a forma Stato, è in ultima istanza una relazione di comando/obbedienza, di dominante/dominato.

Per questa ragione Landauer poté dire che «lo Stato è una condizione, un certo rapporto tra gli uomini...» («Der Socialist», giugno 1910). Di questa dimensione totalizzante del Dominio, sulla quale si riproduce il potere politico e che configura tanto il «mondo interno» del soggetto quanto la struttura mitica ed istituzionale del «mondo esterno», derivano due conseguenze importanti — che non possiamo sviluppare in questa sede —: una è quello che è stato chiamato «principio di equivalenza allargato» [23], per cui ogni istituzionalizzazione dell'azione sociale riproduce la forma Stato, e la seconda, intimamente legata alla prima, è il fatto generalizzato e sorprendente della «servitù volontaria», dell'accettazione e del funzionamento del dovere d'obbedienza od obbligo.

Possiamo essere d'accordo con la proposizione che dice che il potere «è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data», che il potere «s'esercita a partire da innumerevoli punti ed in un gioco di relazioni inegualitarie e mobili» [11, p. 123]; ma i molteplici giochi d'assimetrie ed influenze non s'organizzano dalla base al vertice per produrre lo Stato, essi sono organizzati dallo Stato perchè lo riproducano. La gerarchia istituzionalizza la disuguaglianza e senza gerarchia non c'è Stato.

A guisa di conclusione precisiamo alcuni concetti che abbiamo utilizzato. Si può definire il *campo del politico* come tutto ciò che concerne i processi regolativi dell'azione collettiva in una società globale. Questa *regolazione* è un prodotto della *capacità* simbolico-istituente di ogni formazione sociale. È il livello che Amedeo Bertolo definisce come potere [4] e che preferisco chiamare *capacità* o «livello del politico senza potere costituito od autonomizzato».

D'accordo col compagno Bertolo (o all'inverso, se preferite) Proudhon diceva: «Nell'ordine naturale, il potere nasce dalla società, è la risultante di tutte le forze particolari riunite per il lavoro, la difesa e la giustizia». E aggiungeva: «Secondo la concezione empirica suggerita dall'alienazione del potere, è al contrario la società che nasce da esso...» [27,

I, p. 421]. Con l'alienazione del potere nasce il *potere politico* o *dominio*, che è in realtà il risultato dell'espropriazione della capacità simbolico-istituente da parte d'una minoranza, d'un gruppo specializzato. L'istanza politica si autonomizza.

Lo Stato è una forma storica particolare del potere politico, come lo furono a suo tempo, i «capi senza potere», la città greca o l'impero romano. La società senza Stato, senza potere politico o dominio è una nuova forma che dev'essere conquistata: è nel futuro.

(Traduzione di Amedeo Bertolo)

Nota: La brevità di questo lavoro non mi ha consentito di trattare molteplici problemi necessari alla comprensione dello Stato; soprattutto non ci siamo potuti occupare di aspetti sociologici importanti come la lotta di classe, la differenziazione, la burocratizzazione e la complessità sociale, ecc. Il che non vuol dire che sottovaluti la loro importanza.



G. Seurat, Ritratto di P. Signac (1889)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] Badie B., Birnbaum P., *Sociologie de l'Etat*, Grasset et Fasquelle, Parigi, 1982.
- [2] Bakounine M., *Oeuvres Complètes*, Champ Libre, Parigi, 1982, vol. 8.
- [3] Bakounine M., *Proposition motivé au Comité Central de la Ligue de la Paix et de la Liberté (1867)*, in *Oeuvres*, Stock-Plus, Parigi, 1980, vol. 1.
- [4] Bertolo A., *Potere, autorità, dominio*, «Volontà», anno 37 (1983), n. 2.
- [5] Bossuet, *Oraisons funèbres*, Tallandier, Parigi, 1972.
- [6] Castoriadis C., *L'institution Imaginaire de la Société*, Seuil, Parigi, 1975.
- [7] Cohn N., *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Parigi, 1983.
- [8] Colombo E., *Il potere e la sua riproduzione*, «Volontà», anno 37 (1983), n. 2.
- [9] Colombo E., *Lecture: Lo Stato*, «Volontà», anno 37 (1983), n. 4.
- [10] Dommanget M., *La Jacquerie*, Maspero, Parigi, 1971.
- [11] Foucault M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Parigi, 1976.
- [12] Genet L., *Droit et Institutions en Grèce Antique*, Flammarion, Parigi, 1982.
- [13] Guenée B., *L'Occident aux XIV et XV siècles. Les Etats*, P.U.F., Parigi, 1981.
- [14] Harmel C., *Histoire de l'Anarchie*, Champ Libre, Parigi, 1984.
- [15] Hill C., *Le Monde a l'envers*, Payot, Parigi, 1977.
- [16] Hobbes T., *Leviatan*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1940.
- [17] Hume D., *Des premiers principes du gouvernement*, «Cahiers pour l'analyse», n. 6, Parigi, s.d.
- [18] Hume D., *Du Contrat Primitif*, «Cahiers pour l'analyse», Parigi, s.d.
- [19] Hume D., *De l'obeissance passive*, «Cahiers pour l'analyse», n. 6, Parigi, s.d.
- [20] La Boetie E. de, *Le Discourse de la Servitude Volontaire*, Payot, Parigi, 1976.
- [21] Le Goff J., *La Civilisation de l'Occident Médiéval*, Flammarion, Parigi, 1982.
- [22] Locke J., *Traité du Gouvernement Civil*, Flammarion, Parigi, 1981.
- [23] Lourau R., *L'Etat inconscient*, Ed. de Minuit, Parigi, 1978.
- [24] Manent P., *Naissances de la Politique Moderne*, Payot, Parigi, 1977.
- [25] Passerin d'Entreves A., *La notion d'Etat*, Sirey, Parigi, 1969.
- [26] Proudhon P.J., *Idée Générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Groupe Fresnes-Antony de la F.A., Parigi, 1979.

- [27] Proudhon P.J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Garnier Freres, Parigi, 1858.
- [28] Rousseau J.J., *Du Contrat Social*, in *Oeuvres Complètes*, La Pleiade, Parigi, 1964, Tomo III.
- [29] Sala-Molins L., *L'Etat*, «Le Monde», Parigi, 8 agosto 1982.
- [30] Strayer J.R., *Les Origines Médiévales de l'Etat*, Payot, Parigi, 1964.
- [31] Tocqueville A. de, *De la Democratie en Amerique*, Genin, Parigi, 1951.
- [32] Ullmann W., *Il pensiero politico del medioevo*, Laterza, Roma, 1984.



**RIVISTA
ANARCHICA
MENSILE**

IN VENDITA IN NUMEROSE
EDICOLE E LIBRERIE
UNA COPIA L. 1.500 - ABBONA-
MENTO ANNUO L. 15.000
ABB. ESTERO L. 30.000
(VIA AEREA) L. 50.000
ABB. SOSTENITORE: DA
L. 50.000 IN SU - VERSAMENTI
SUL C.C.P. 12552204
INTESTATO A: EDITRICE A
MILANO - CORRISPONDENZA:
EDITRICE A CAS. POST. 17120
20170 MILANO

LA REDAZIONE È
APERTA TUTTI I GIORNI
FERIALI (SABATO ESCLUSO)
DALLE 16 ALLE 19
TEL. 02/2896627



Per un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo

Nico Berti

L'anarchismo è giunto ad una svolta radicale della propria storia. Quelle forze che avevano originato la sua nascita e dato impulso al suo sviluppo sono ormai venute meno e l'esaurimento di questo ciclo è da considerarsi irreversibile. L'anarchismo ha perso gran parte delle sue caratteristiche storiche e ideologiche essendo quest'ultime cresciute e conformate in un'epoca ora in fase di completo sfaldamento. Si pone quindi un problema fondamentale: l'esaurimento di questo ciclo storico mette in discussione l'identità stessa dell'anarchismo in quanto tale? E cioè, che cosa rimane dell'anarchismo? Ciò che comunque rimane resta ancora quell'anarchismo che abbiamo conosciuto e praticato? Ammessa la pertinenza di queste domande, è possibile operare come il *Gattopardo*, cambiare tutto per non cambiare niente? Modificare integralmente per conservare integralmente?

Credo che a queste domande sia necessario rispondere in modo adeguato: ne va dell'avvenire dell'anarchismo e cioè dell'avvenire nostro. Risulta dunque chiaro perché ho iniziato con questi interrogativi. Essi faranno da sfondo «speculativo» all'intento davvero presuntuoso che mi sono proposto. Quello di tracciare sia pure a grandi linee e in modo sommario un bilancio storico e ideologico dell'anarchismo al fine, appunto, di ricavare un senso e una direzione per il suo futuro.

La prima questione che bisogna affrontare riguarda innanzitutto la natura stessa dell'anarchismo, essendo evidente che non si può fare alcun bilancio se prima non si è deciso che cosa si deve intendere per anarchismo, di che anarchismo stia-

mo parlando. Questione, come dire, «ontologica», dal momento che si vuole inerire all'essere dell'anarchismo, alla sua ultima e irriducibile essenza. E qui si apre un problema storiografico assai arduo perché bisogna individuare e le sue origini — intese come elementi originari e costitutivi — e l'ambito della sua fenomenologia storica (non tutto ciò che si è autoproclamato anarchico è stato anarchico). Dunque, decidere di che anarchismo stiamo parlando vuol dire indicare con contorni abbastanza netti la sua concretezza storica e la sua natura ideologica. L'individuazione necessita di un ragionamento a circolare dimostrazione: da una parte si deve «scegliere» che cosa si vuol vedere nella storia, dall'altra si vuole ricavare da questa storia *quella* storia dell'anarchismo in grado di dare ideologicamente conferma al criterio anteriore della scelta. L'essere dell'anarchismo non vive nel cielo ma nelle viscere della storia reale, e però dire quale è la storia reale dell'anarchismo, vale a dire indicare la sua storicità, è per l'appunto dire quale è la sua veridica essenza, e cioè il suo essere. L'ontologia dell'anarchismo si dà come sintesi coerente di concretezza storica e di natura ideologica.

Ma l'ambivalenza oscillante fra storia e ideologia entro cui deve svelarsi e ricavarsi quella che abbiamo chiamato «ontologia» dell'anarchismo delinea solo l'ambito metodologico del nostro procedere, non ancora, evidentemente, i suoi contenuti propositivi. Ecco allora una prima decisiva affermazione: si fa chiarezza sull'essere dell'anarchismo solo operando una fondamentale distinzione fra anarchismo e movimento anarchico, fra una precisa ed univoca concretezza storica e il modello ideale così come può essere inteso nella sua più completa, plurima ed estensibile pensabilità. È questa una distinzione epistemologica assolutamente necessaria. Mi rendo conto della complicatezza di tutti questi passaggi, ma inisto nel guardare questa stretta oltre la quale — rassicuro il lettore — il terreno è più dissodato.

Porre la questione di una fondamentale distinzione fra anarchismo e movimento anarchico, fra la potenzialità di un modello universale e la specifica fattualità del reale significa non soltanto liberare tutta la nostra capacità di pensare relativa all'universalità di tale modello così come noi vorremmo che fosse, ma significa pure introdurre un criterio ermeneutico in grado di orientare la valutazione della storia dell'anarchismo, che è poi la storia reale del movimento anarchico.

Identendiamoci: non voglio calpestare le norme più elementari del più elementare storicismo perchè io non pongo grossolanamente un modello astratto dell'anarchismo fuori della storia. Più semplicemente universalizzo in un modello «ideale» l'insieme dei suoi reali elementi costitutivi che sono, si badi bene, gli elementi costitutivi della sua origine.

L'anarchismo

Schematizzando al massimo possiamo dire che l'anarchismo è il risultato di un plurimo incrocio fra l'onda lunga della secolarizzazione, con il suo inesorabile e progressivo «disincanto del mondo» e i due effetti storici che ne hanno avallato e scandito la progressione: la rivoluzione industriale e la rivoluzione francese. Culmine culturale ineludibile di questo formidabile intreccio tutto segnato da una dimensione continuamente rivoluzionaria, nel significato più esteso del termine, l'anarchismo è dunque — e non potrebbe essere diversamente — il punto più alto di tale processo. La negazione trasversale di ogni autorità divina ed umana, la critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date e ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili, la critica cioè dell'esistente e di ogni futuro informato dagli stessi principii, pongono l'anarchismo lungo la labile frontiera che divide i lembi estremi dell'esercizio rivoluzionario della critica in tutte le sue forme dalla più problematica ed ineffabile terra di nessuna del nichilismo.

In tutti i casi le origini dell'anarchismo sono da ravvisarsi nella particolare consequenzialità rivoluzionaria di questo processo storico così come si è manifestato nell'Europa fra il XVIII e il XIX secolo, processo che segna l'erompere dell'età contemporanea. Più precisamente si può dire che l'anarchismo è figlio dell'illuminismo nella sua versione estremistica e dunque figlio di una espressione fondamentale della storia umana. Esso quindi non può, per sua stessa definizione, ridursi a questo o quel momento costitutivo, perchè solo l'insieme contemporaneo di tutti questi elementi ne permette la scaturigine. Insomma, *soltanto quando la secolarizzazione consuma tutta la sua logica* si dà la nascita di una cultura anarchica nel senso pieno del termine. Ciò spiega perchè l'anarchismo è nato in Europa e non, ad esempio, in Afri-

ca o nel Medio Oriente, perché vede la luce tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo e non prima. Ecco dunque in che cosa consiste la sua universalità: che una volta imboccata in modo deciso la strada della secolarizzazione esso diventa un approdo del tutto logico, un appuntamento immancabile dello spirito umano. L'anarchismo originatosi su un piano culturale quale creazione universale umana, resta, nella sua ultima essenza, adeguato a questo «marchio d'origine». Nella sua formazione storica è prioritario e decisivo tale momento universale creativo il quale precede di gran lunga quella della nascita dell'anarchismo come specifico movimento politico e sociale. *L'anarchismo non ha nessuna origine di classe, diversamente dal movimento anarchico che è collocabile entro quest'ambito.* La sua nascita, e perciò i suoi caratteri primari, sono irriducibili a tutte quelle spiegazioni storiografiche che lo hanno voluto identificare con la nascita del movimento anarchico, deducendo in un certo senso la sua natura e la sua fisionomia ideologica dalle composite e contraddittorie contingenze di quest'ultimo.

Quali sono allora i contenuti propositivi dell'anarchismo inteso come momento creativo universale umano, e precisamente come punto di approdo logico della secolarizzazione? Sono gli stessi che stanno a fondamento del liberalismo e del socialismo, figli anch'essi della secolarizzazione. Per spiegare la propositività anarchica basta rendere evidente *la genesi storica di una sintesi* che nel suo sviluppo ha via via depurato quegli elementi iniziali che si sono resi incompatibili con la loro stessa logica autentica.

L'anarchismo nasce quale volontà di sintesi di due grandi principii, il principio della libertà e il principio dell'uguaglianza; precisamente esso vuole situarsi quale confluenza logica delle istanze fondamentali del liberalismo e del socialismo. Non a caso si forma a cavallo fra XVIII e il XIX secolo perché è contemporaneamente una riflessione teorica sui limiti storici e logici dell'idea liberale e dell'idea socialista e una elaborazione ideologica volta al superamento della parzialità dei loro principii. Dal punto di vista anarchico si realizza veramente la libertà individuale solo attraverso il completo dispiegamento dell'uguaglianza sociale e si realizza veramente l'uguaglianza sociale solo attraverso il completo dispiegamento della libertà individuale. Insomma, si afferma che per realizzare l'uguaglianza bisogna far leva sulla libertà, per rea-

lizzare la libertà bisogna far leva sull'uguaglianza. Per realizzare l'una *far leva sull'altra*, vuol dire portare fino in fondo i presupposti di entrambe, ma per realizzare i presupposti di entrambe bisogna accettare fino in fondo le conseguenze di questi presupposti. L'anarchismo, in altri termini, rinfaccia al liberalismo di essere una dottrina parziale della libertà e al socialismo di essere una dottrina parziale dell'uguaglianza. La parzialità consisterebbe nel fatto che tutte due queste dottrine intendono realizzare i loro principii per mezzo della legge — e dunque di un potere — laddove l'anarchismo intende dimostrare che solo nel superamento dell'ambito legistico si dà piena vigenza a ciò che loro stesse propugnano. Sostiene infatti l'anarchismo che il percorso che parte da tutti per arrivare ad ognuno (idea dell'uguaglianza sociale) non deve essere interrotto a metà quando questa uguaglianza tende a tramutarsi *di fatto* in libertà, una libertà che, via via allargata *secondo i presupposti dell'uguaglianza*, porta a stabilire i rapporti fra gli uomini non più secondo un dettato legistico di principio dell'uguaglianza, ma secondo gli *effetti, le conseguenze* dovute alla libertà di ognuno. Il percorso che parte da ognuno per arrivare a tutti (idea della libertà individuale) non deve essere interrotto a metà quando questa libertà tende a tramutarsi *di fatto* in uguaglianza, una uguaglianza che, via via allargata *secondo i presupposti della libertà*, porta a stabilire i rapporti fra gli uomini non più secondo un dettato legistico di principio della libertà, ma secondo gli *effetti, le conseguenze* dovute all'uguaglianza di tutti. Sono i rapporti di forza stabiliti dallo svolgimento completo dei presupposti (e non i dettati di legge) che rendono possibile la loro realizzazione. I principii devono diventare cose, e solo così possono vivere come principii; ma perché diventino cose bisogna realizzare fino in fondo gli stessi principi accettando fino in fondo tutte le loro conseguenze.

La riassunzione dei due principii in un unico coerente svolgimento organico è la «formula ideale» dell'anarchismo inteso compiutamente come tale. Qui si vede come esso sia dottrinariamente equidistante dal liberalismo e dal socialismo e come, ciò che lo divide e lo distingue da loro, consista nella duplice caratterizzazione epistemologica ed etica della sua dottrina. L'ambizione è enorme: l'anarchismo, infatti, ha la convinzione di aver forgiato quella chiave epistemologica senza la quale non si dà vera e completa emancipazione umana;

essa consiste nel prendere seriamente alla lettera i presupposti etici della libertà e dell'uguaglianza che motivano la sua costruzione teorica. Presupposti — e qui sta tutto il segreto — che sono, *una volta attivati contemporaneamente*, intrinsecamente rivoluzionari.

Possiamo dunque concludere affermando che ciò che bisogna intendere per anarchismo concepito compiutamente come tale, vale a dire quello che abbiamo chiamato *l'essere* dell'anarchismo, è dato dal processo di secolarizzazione giunto al suo massimo grado possibile. Tale processo genera i due grandi movimenti etico-politici dell'età contemporanea, il liberalismo e il socialismo, la cui sintesi coerentemente ed estrema sfocia nell'anarchismo. Questo però non è una semplice sintesi, perchè i due grandi principii della libertà e dell'uguaglianza, una volta attivati nel modo esposto sopra, *subiscono una radicale mutazione genetica*, trasformandosi in principii libertari ed egualitari. La dimensione rivoluzionaria dell'anarchismo è dovuta all'assunzione logica ed etica dei due principii della libertà e dell'uguaglianza presi, come dire?, *alla radice*. Essi diventano principii libertari ed egualitari dando luogo ad una ideologia rivoluzionaria, a qualcosa d'altro, che è per l'appunto l'ideologia anarchica. L'intima e irriducibile natura ideologica dell'anarchismo consiste dunque in questa mutazione genetica dovuta all'assunzione logica ed etica del principio della libertà e del principio dell'uguaglianza sotto il profilo della loro attivazione contemporanea in chiave rivoluzionaria.

Quello che abbiamo delineato si potrebbe definire la necessaria condizione *formale* per definire, da un punto di vista dottrinario, ciò che è anarchico da ciò che non lo è. Necessaria condizione formale — per usare un'analogia — nel senso kantiano del termine. Come per Kant non si dà conoscenza se non attraverso le pure forme a priori dello spazio e del tempo, così non si può parlare di ideologia anarchica se questa non soddisfa a priori le condizioni formali dell'equilibrio coerente fra le istanze della libertà e quelle dell'uguaglianza.

Attorno a questo asse centrale, a questo modello allo stesso tempo ermeneutico ed ideale, si può delineare la mappa della dottrina positiva dell'ideologia anarchica così come si è storicamente manifestata e quindi come è stata esposta ed elaborata dai suoi teorici e militanti. Senza entrare in un'a-

nalisi dettagliata e qui fuori luogo, basterà ricordare che le varie tendenze prodotte dal pensiero libertario secondo i tempi, i luoghi, le tradizioni e le circostanze, devono, per essere tali, ruotare su quest'orbita. Tutte, dalla tendenza ultra comunista a quella ultra individualista, passando per le plurime e possibili gradazioni e variabili, devono partecipare, se sono veramente anarchiche, di questa condizione formale, pena la loro esclusione dal novero dell'anarchismo. Noi oggi possiamo misurarne l'autenticità, cioè dire quanto di coerentemente anarchico e di non anarchico vi era nella dottrina di Malatesta, di Bakunin, di Kropotkin, di Proudhon, ecc. sulla base di questo modello «ermeneutico» ed «ideale», di questa discriminazione formale a priori.

Il movimento anarchico

Se dalle origini dell'anarchismo, inteso quale creazione universale umana, ho ricavato il suo *essere*, dalle origini del mo-



M. G. Toyen, Tir (1972)

vimento anarchico, inteso come specifico movimento politico e sociale, ricavo ora i suoi caratteri storici primari. Così se il modello che ci siamo fatti della sua essenza ideologica ci permette oggi di avere un criterio interpretativo per valutare e discriminare ciò che noi possiamo ritenere essere stato anarchico da ciò che non lo fu, i suoi caratteri storici primari ci permetteranno di spiegare le scansioni fondamentali della sua storia concreta che è poi, lo ripeto, la storia reale del movimento anarchico.

Intanto, anche qui, una prima questione si impone, una questione a dire il vero assolutamente decisiva. Come si spiega l'enorme discrepanza fra la «perfetta» equidistanza ideologica dell'anarchismo dal liberalismo e dal socialismo, con l'«oggettiva» storica appartenenza del movimento anarchico al più generale movimento operaio e socialista? Non è questa una contraddizione che rende molto difficile spiegare la connessione fra anarchismo e movimento anarchico? Si potrebbe rispondere con una battuta, che poi una battuta non è, affermando che la storia è di per se stessa una continua contraddizione e che in effetti non è nelle cose di questo mondo la traduzione nel reale di un modello inteso nella sua «perfezione». Nelle cose di questo mondo, per l'appunto, la traduzione si dà sempre come imperfezione e dunque, nel caso specifico, come sbilanciamento. In tutti i casi però è proprio dal rapporto fra la storia «mancata» dell'anarchismo, inteso compiutamente come tale, e la storia concreta del movimento anarchico che si svela per intero quell'«ontologia», di cui accennavamo all'inizio, quell'«ontologia» cioè giocata sulla duplicità fra natura ideologica e concretezza storica. La connessione fra queste, vale a dire fra anarchismo e movimento anarchico, è naturalmente una connessione storica che con molta semplicità si può così riassumere: il movimento anarchico non poteva non nascere nell'ambito socialista perché allora in Europa era il movimento socialista ad essere di fatto, oltre che di dottrina, nel solco storico della secolarizzazione. Ma attenzione però: nel solco storico della secolarizzazione sotto la particolare versione rivoluzionaria della trasformazione sociale.

Proprio qui finalmente che si dà la spiegazione convincente dell'intricata connessione che lega l'anarchismo al movimento anarchico e questo al movimento socialista. Vediamo come.

Abbiamo detto che il liberalismo, il socialismo e l'anar-

chismo sono un prodotto storico della secolarizzazione e che l'anarchismo costituisce la confluenza logica delle istanze fondamentali del principio di libertà e del principio dell'uguaglianza e dunque l'ultimo ineludibile approdo logico di tutta questa fase storica. Abbiamo pure detto che l'anarchismo è ideologicamente equidistante dal liberalismo e dal socialismo e la dimostrazione la possiamo rinforzare evidenziando ora il diverso atteggiamento assunto da questi tre movimenti verso la modernizzazione sprigionata dal processo secolarizzante. Mentre il liberalismo e il socialismo assorbono senza critica tutta la logica insita nella razionalità capitalistica prodotta da tale processo (il marxismo, come è universalmente noto, non è altro che la razionalità capitalistica rovesciata), l'anarchismo non esprime un atteggiamento univoco. Se da una parte esso è la punta estrema della secolarizzazione, ne è anche dall'altra l'estrema e radicale risposta. Ed è proprio il movimento anarchico a dimostrarlo in quanto tutta la sua storia altro non è che un'univoca radicale reazione alla dissoluzione di senso portata dalla stessa secolarizzazione.

Quale è infatti il carattere fondamentale del movimento anarchico, quel carattere che è scaturito dalle sue origini e che tale è rimasto fino ai nostri giorni? Credo che non ci siano dubbi se rispondo che esso è dato da una insormontabile e contraddittoria duplicità, dal fatto cioè che il movimento anarchico è quell'unico movimento che è stato storicamente politico al solo fine però di soddisfare le sue primarie e irriducibili istanze etiche. Le origini del movimento anarchico — nato veramente a Saint-Imier nel settembre del 1872 — sono le origini di un irreversibile rifiuto intrinsecamente contraddittorio, perché se da una parte si costituisce politicamente dall'altra si nega in quanto tale. Tutta l'azione politica del movimento anarchico è diretta a negare la politica stessa, nel senso che rinuncia aprioristicamente ad una sua qualsiasi possibile gestione. Così, se l'anarchismo sotto la sua versione illuministica partecipa dello «spirito» dissacratore e dissolvente della secolarizzazione, il movimento anarchico a questa secolarizzazione dà una risposta ed è precisamente la risposta di una rottura storica e radicale della secolare tradizione machiavellica fondata sulla separazione fra l'etica e la politica. Anzi, volendo, si può dire che la secolarizzazione iniziata nel Rinascimento qui si conclude in quanto la dissoluzione di senso portata da tale separazione trova un termi-

ne nella nascita del movimento anarchico che a questa dissoluzione risponde risignificando tutta la politica in chiave etica. Si rileggano le «tavole» fondamentali del suo atto di nascita, le famose risoluzioni di Saint-Imier e si vedrà come queste siano da una parte l'espressione palese della «logica dello scavalcamiento» prodotta dal processo secolarizzante (l'avanguardia politica del proletariato viene additata giustamente come nuovo veicolo di mistificazione e di dominio, la rivoluzione autentica sta in una «logica», non in un determinato soggetto storico), mentre dall'altra riflettano completamente il limite supremo di questa stessa logica oltre la quale, evidentemente, solo una dimensione etica può ridare un senso alla politica.

Concludendo questo punto possiamo dunque dire che il movimento anarchico non poteva non nascere nell'ambito operaio e socialista perché era proprio questo movimento ad essere nel solco storico della secolarizzazione sotto la particolare versione rivoluzionaria della trasformazione sociale. Precisamente, e qui bisogna fare molta attenzione, il movi-



mento operaio e socialista era, rispetto alla oggettiva modernizzazione scatenata dal processo secolarizzante, più un fenomeno di reazione che un fenomeno di rivoluzione. Infatti la modernizzazione, dissolvendo ogni precedente codificazione di senso sociale, politico, economico, etico, ecc., provoca per l'appunto una reazione a tale dissoluzione. Il movimento anarchico nasce non a caso nell'ambito socialista e operaio perché partecipa a questa reazione, *ma partecipa in un duplice senso*. Porta alle estreme conseguenze, vanificando la separazione machiavellica, lo stesso processo secolarizzante con l'assumere in chiave etica la dimensione politica. Fa quindi un'opera di risignificazione di senso. *Ma produce questa risignificazione con la logica dello «scavalcamento» tipica della secolarizzazione e perciò quello che socialmente e storicamente è un fenomeno di reazione alla modernizzazione (il movimento operaio e socialista) diventa con il movimento anarchico un fenomeno di radicale rivoluzione.*

Ecco allora come deve delinarsi per intero la comparazione storica fra liberalismo, socialismo e anarchismo. Liberalismo e socialismo sono speculari l'uno all'altro perché sono *univocamente* entro il solco storico della secolarizzazione: il primo impersonifica la razionalità illuministica così come si è estrinsecata storicamente nella logica capitalistica; il secondo è una reazione sociale alla dissoluzione di senso portata dal processo secolarizzante e si risolve poi con il marxismo non con un nuovo senso, ma semplicemente rovesciando tale logica. Entrambi sono irrimediabilmente *solo dentro la storia*. E l'anarchismo?

L'anarchismo immette nel corpo sociale del movimento operaio e socialista la logica secolarizzante dell'illuminismo. Come movimento anarchico, risolvendo la politica nell'etica, dà significato *autonomo* (non dialetticamente necessitante) alla reazione sociale scatenata dalla modernizzazione tramutandola in radicale rivoluzione. Nella misura in cui partecipa per intero a tale vicenda storica si divarica e si divide senza rimedio ora assumendo una radicale posizione critica rispetto alla stessa secolarizzazione col risolvere appunto la politica nell'etica, ora attivando senza posa la logica dissa-cratrice della secolarizzazione stessa. L'anarchismo è veramente *nella* storia ma *contro* la storia.

La connessione fra anarchismo e movimento anarchico e la connessione fra movimento anarchico e movimento socia-

lista risulta dunque chiara dal senso completo di questa duplicità che non è un artefizio dialettico ma l'effettiva storicità dell'anarchismo quando si fa movimento anarchico. Qui si vede come la sua equidistanza dal liberalismo e dal socialismo si traduca in una drammatica e a volte conflittuale divaricazione/divisione, chiave di quell'«ontologia» posta all'inizio di queste note e il cui svolgimento si dà adesso come spiegazione della sua storia reale.

La fase socialista del movimento anarchico

Da quanto abbiamo detto finora si vede come sia difficile applicare le sole e pure categorie politiche alla complessa vicenda storica del movimento anarchico. Per afferrarne il senso, è necessario infatti l'uso di più discipline e logiche. Soprattutto, per capire perché ha perso (in quanto tutta la storia del movimento anarchico come movimento politico motivato da intenzioni etiche è la storia di un soggetto perdente privo di diverso destino), bisogna saper vedere in tutte le sue possibili conseguenze questa sua strutturale duplicità «ontologica», fonte a sua volta di una divisione paralizzante fra momento etico e momento politico.

Ebbene, una definizione forse calzante del movimento anarchico sotto questa chiave storico-interpretativa potrebbe così compendiarsi: il movimento anarchico è un soggetto etico che si muove in senso politico all'interno di un corpo sociale. Pur assumendo plurime dimensioni esso così vive senza grandi contraddizioni nella sua prima fase storica, e cioè dal 1872 al 1917. Il movimento anarchico nato quale «eresia» all'interno della Prima Internazionale (ma la rivendicazione dell'autenticità internazionalista era giustamente di segno anarchico e non marxista) mantiene fino al '17 queste fondamentali prerogative: l'internazionalismo rimane rivoluzionario solo nella misura in cui la lotta politica non si sovrappone e domina quella sociale; la rivoluzione — per una sua stessa intrinseca definizione — non può essere né «rimandata» né «diluita» perché non si può rimandare né diluire un «principio» e una «logica», vale a dire un modo d'essere e di atteggiarsi; dunque essa non può essere politica ma solo sociale (verrebbe da dire universale); fra il «mondo borghese», con il suo Dio, con il Suo stato e con il suo capitale,

e il mondo proletario non vi può essere mediazione alcuna.

Ciò che conta capire di questa fase storica sono due fondamentali caratteristiche, una soggettiva, l'altra oggettiva. Quella soggettiva riguarda naturalmente il movimento anarchico la cui azione storica può essere ridotta ad un preciso significato: l'applicazione della logica secolarizzante sotto la particolare versione della rivoluzione sociale scavalcante quella politica lo porta ad assumere sempre più il ruolo del *custode di un'immagine* (ai suoi occhi come a quelli del proletariato) — naturalmente l'immagine della rivoluzione — perché la multiformità progressiva del processo storico, pur nutrendolo e mediandolo di più versioni ideologiche e operative (mutualismo, collettivismo, comunismo, individualismo, antimilitarismo, comunitarismo, pacifismo, sindacalismo, ecc.) non sposta di un acca la sua essenza ultima che rimane, per l'appunto, rivoluzionaria *tout-court* o rivoluzionaria-senza-mediazione. Paradossalmente, mano a mano che si media esso si decanta e però mano a mano che si decanta come puro anarchismo e come pura rivoluzione (custode di un'immagine sempre più «pura» a fronte dei tradimenti e delle mediazioni riformistiche e autoritarie) esso tende ad occupare uno spazio sociale sempre più ristretto (tranne per la Spagna e in parte per la Russia) e ad emergere prepotentemente soprattutto quando l'antagonismo sociale abbandona la priorità della mediazione politica e si trasforma in aperta ribellione (vari moti insurrezionali o a forte sfondo conflittuale in Italia, Francia, Spagna, Russia, Stati Uniti, ecc.). Il risolvimento anarchico della politica nell'etica, cioè la rivoluzione sociale quale rivoluzione universale umana, internazionalista, anche politica come economica, sessuale e anti-autoritaria, pedagogica come partecipativa, sempre e comunque, come pathos etico, immensamente e illuministicamente planetaria, non brucia la possibilità storica, la riduce però ad un'«occasione» (questo il senso preciso dell'insurrezionalismo). Momento prioritario rimane dunque la rivoluzione e non le sue contingenti forme determinate che lo sviluppo storico, mediato dall'erompere delle nuove soggettività, di volta in volta impone.

L'altra caratteristica, quella oggettiva, si può riassumere in poche parole: in tutta questa fase il campo di battaglia è diviso in due: da una parte il mondo proletario, dall'altra il mondo borghese. La società come sistema sociologico è

complessivamente una sola, la società capitalistico borghese e l'antagonista uno e uno soltanto, il movimento operaio. All'interno di quest'ultimo si confrontano poi il movimento anarchico e il movimento marxista. Anche se col passare degli anni i marxisti — specie sotto la versione riformista e socialdemocratica — guadagnano molto terreno rispetto agli anarchici, l'esito finale della lotta è ancora tutto da giocare e quindi non si può ancora dire se la palma della vittoria vada di sicuro agli autoritari. Infatti la società borghese deve ancora essere abbattuta e il socialismo deve ancora realizzarsi. Insomma, il significato storico-strategico di tutta questa fase si riassume nel fatto che vi sono due soggetti principali, socialismo contro capitalismo, e due soggetti concorrenti all'interno del socialismo, anarchismo e marxismo. L'oggettività storica della situazione fa sì però che il duello fra questi ultimi due non si risolva mai in un duello all'ultimo sangue: *essi sono soggettivamente nemici ma oggettivamente alleati.*

La rivoluzione russa e i suoi effetti

È la rivoluzione d'ottobre a cambiare tutto, nel senso che assegna ad ognuno il ruolo storicamente adeguato ai propri caratteri genetici. La rivoluzione d'ottobre risolve intanto la schermaglia fra marxismo e anarchismo in un duello all'ultimo sangue (l'anarchismo, come è noto, viene semplicemente sterminato), evidenziando così la loro radicale diversità ideologica e sociale; disloca poi, in modo definitivo, il movimento anarchico in un nuovo territorio storico, perché questo esce di fatto dal campo socialista, anche se ideologicamente rimane tale; sposta, infine, tutto il quadro mondiale dei rapporti di forza: da questo momento il campo di battaglia non sarà più diviso in due ma in tre: il mondo socialista, il mondo capitalista e il movimento rivoluzionario anarchico. A pura speranza remota si riduce però da ora il movimento anarchico, dal momento che il marxismo ha vinto realizzando per primo al mondo il socialismo. Quanto abbia influito tale vittoria ai fini della lotta fra marxismo e anarchismo non occorre dire: il proletariato può vedere nella Russia la realizzazione del socialismo trasformatosi da vaga utopia a concreta realtà. Il mito durerà decenni influenzando decine di milioni di proletari, togliendo terreno sotto ai piedi al-

lo stesso movimento anarchico che perderà nel giro di pochi anni in tanti paesi molte posizioni faticosamente guadagnate con sangue e dolori. Ovunque esso creerà una rendita di posizione per tutti i marxisti operanti fuori della Russia, che ancora oggi non è completamente esaurita.

Naturalmente tutto questo da un punto di vista storico-strategico. Ma dal punto di vista del socialismo inteso come integrale emancipazione umana, cioè dal punto di vista anarchico, cosa ha significato la rivoluzione russa?

Ecco, credo che nella sua disastrosa esperienza, vera rovina storica del socialismo, si compendii in modo esemplare (l'altro esempio, forse ancora più significativo verrà dalla rivoluzione spagnola) e il senso del confronto fra marxismo e anarchismo e le aporie interne di quest'ultimo. La rivoluzione russa rende evidente intanto l'assoluta mancanza nel socialismo di una teoria politica adeguata al socialismo stesso. Nel marxismo questa mancanza viene superata con la dittatura del proletariato che, non potendosi esplicitare come tale, si risolve per l'appunto non in una teoria politica operativa adeguata allo scopo ma in una demagogia ideologica. Nell'anarchismo, invece, essa è la stessa ragione di vita del movimento anarchico, nato, ricordiamolo, proprio su questa negazione (scavalcamiento secolarizzante in chiave rivoluzionaria della rivoluzione sociale universale umana che supera quella politica, veicolo di un nuovo potere). Non può pertanto venire superata. Avviene così che la rivoluzione russa diventa preda dei marxisti perché gli anarchici non sanno opporre alla loro demagogia ideologica una azione politica anarchica. Alla machiavellica gestione e manipolazione dei soviet da parte dei bolscevichi, gli anarchici rispondono solo proponendo una semplice generalizzazione della sovietizzazione stessa, cioè praticamente nulla. Non sanno, in altre parole, difendere politicamente il principio metodologico (o uno dei principii) della rivoluzione sociale.

Qui gli anarchici possono constatare per la prima volta, di fronte ad una prova risolutiva, i deleteri effetti pratici del completo risolvimento della politica nell'etica. Tutto questo proprio nel momento in cui, paradossalmente, da un punto di vista teorico, l'anarchismo stravinca. Stravinca innanzitutto perché la rivoluzione russa conferma le analisi anarchiche circa il primato della politica sull'economia: la rivoluzione non è scoppiata nel centro del sistema capitalista ma

alla sua periferia. Più precisamente si evidenzia la decisiva importanza della volontà politica quale fattore determinante di rottura rivoluzionaria e si evidenzia quindi il rapporto fra questa volontà soggettiva e la possibilità storica di realizzazione del socialismo, possibilità che prescinde per l'appunto dal grado di sviluppo capitalistico e di modernizzazione complessiva (come tutte le rivoluzioni cosiddette socialiste, dopo quella russa, puntualmente confermeranno). Stravince poi per le sue previsioni sulla natura irrimediabilmente totalitaria del socialismo marxista veicolo di dominio di una «nuova classe» (la «burocrazia rossa») la quale fonda il suo potere non sulla proprietà privatistico-giuridica dei mezzi di produzione ma sulla proprietà intellettuale degli stessi. Infine stravince perchè questo stesso potere della burocrazia, che si fonda con il carattere totalitario dello Stato, proviene non dalle eliminazione del capitalismo (come vorrebbe la storiografia liberale), ma dalla particolare forma politica assunta da tale eliminazione. Insomma è la «politicalità» ad essere la causa decisiva del fallimento del socialismo e del successo dello Stato: i marxisti hanno costituito il regime più totalitario del XX secolo in quanto hanno con accanimento delegato alla potenza dello Stato le chances del socialismo.

Dunque, la vittoria della sua ragione teoretica è per l'anarchismo in diretta e proporzionale connessione con la sconfitta della sua ragione pratica, quasi che tutto fosse giocato su questo tragico, paradossale rapporto. Riassumendo, la situazione sta in questi termini. Il movimento anarchico non può risolvere la sua volontà rivoluzionaria, che, ripetiamolo, è morfologicamente politica ma intenzionalmente etica, in una volontà tutta politica volta a dirigere l'intero processo rivoluzionario (pena la fine della dimensione spontaneo-sociale della sovietizzazione su cui vive il suo stesso soggettivismo); è incapace quindi di passare dal momento negativo della rivoluzione/insurrezione al momento positivo della sua gestione. Incapace è pure di impedire con successo la giacobinizzante determinazione leninista perché, per farlo, dato i rapporti di forza non favorevoli, dovrebbe allearsi con altre forze politiche e sociali che in quel contesto rivoluzionario di avanzata e quasi irreversibile trasformazione socio-economica, sono sicuramente più moderate e degli anarchici e dei bolscevichi.

Come si vede nella misura in cui la «spontanea» rivolu-

zione sociale necessita della «volontaria» rivoluzione politica (la condizione storica che dà teoricamente ragione all'anarchismo e torto al marxismo), il movimento anarchico finisce con l'essere prigioniero di se stesso. Se si spinge troppo sul piano politico (ammesso che avesse avuto in quella situazione la capacità teorico-operativa per farlo) tende a sostituirsi allo spontaneismo sociale (e dunque, con questo sostituitivismo, entra in contraddizione con i suoi fini); se, al contrario, lascia libero gioco alle forze sociali e si disimpegna sul piano della determinazione politica (come avvenne poi effettivamente, tranne che per la complessa esperienza machnovista) lavora di fatto a favore dell'espansione bolscevica che è fondata sulla determinazione tutta politica di assumere completamente la gestione dell'intero processo rivoluzionario; se, infine, tenta di arginare questa avanzata bolscevica alleandosi con altre forze, è costretto ad accettare, o comunque a mediare, una politica volta a frenare o a far retrocedere il processo rivoluzionario e ciò, naturalmente, ripugna agli anarchici in quanto rivoluzionari. Insomma, per muoversi con vantaggio, il movimento anarchico dovrebbe accantonare bene o male il suo «estremismo rivoluzionario», rinunciando ad una parte della sua identità; dovrebbe essere molto meno «ideologizzato» e molto più «spregiudicato», essere cioè meno etico e più politico.

Fra democrazia e totalitarismo

Nei vent'anni che corrono dal 1917 al 1937 si consumano tutte le possibilità storiche del movimento anarchico nato nel 1872. Si chiude, per sempre, un ciclo. Nel mondo socialista il movimento anarchico è stato fisicamente sterminato: non può costituire più, in tutti i casi, un'alternativa. In quello capitalista è costretto a fare i conti con la montante reazione totalitaria a raggio europeo (Italia, Spagna, Germania, Ungheria). L'avvento dei vari fascismi o, comunque, di regimi autoritari, sradica il movimento anarchico dalle proprie basi sociali, costringendolo alla diaspora dell'esilio e quindi alla disintegrazione organizzativa.

Concomitante al dispiegarsi implacabile della reazione fascista, agisce, prepotente, il mito nefasto della rivoluzione bolscevica. Pedagogicamente nefasto perché le masse ope-

raie e socialiste, sotto la spinta potentissima di un'evidenza concreta e indiscutibile (la realizzazione del socialismo), vogliono «fare come in Russia». Grazie anche alla propaganda comunista, nasce così nell'immaginario collettivo popolare la catastrofica idea che abbina — quale condizione indispensabile — la realizzazione del socialismo con la pratica di una volontà politica autoritaria. Lo stalinismo, invece di apparire un orrore, diventa la conferma cristallina di una virtù e lo sterminio degli avversari, invece di essere visto come una pratica liberticida, è alla fine considerato il segno indubitabile di una volontà rivoluzionaria non corrotta e intransigente.

Strategicamente risulta poi nefasto questo mito perché il proletariato, invece di agire secondo le condizioni storiche date, cioè secondo i tempi e i modi confacenti alle sue tradizioni e situazioni, modella la sua azione in senso ripetitivo. Anche qui il movimento comunista fa la sua parte esportando dalla Russia strategie e programmi secondo i dettami di un disegno egemonico. La conseguenza è che la complessiva azione rivoluzionaria delle masse popolari perde di omogeneità. Il movimento operaio e socialista infatti si spacca e si divide, a volte irrimediabilmente, proprio su queste questioni strategiche e operative, a tutto vantaggio della reazione borghese.



G. Arntz, Guerra civile (1928)

In questa situazione il movimento anarchico, o è ripiegato su se stesso sotto i colpi della reazione, o subisce di fatto un processo di isolamento. Tenendo ferma una posizione di inflessibile critica al socialismo totalitario realizzato in Russia (e come avrebbe potuto essere diversamente?), esso vede sciogliersi — o è costretto a sciogliere — molti legami organici con il movimento operaio e socialista. D'altra parte, non può certo cercare appoggi o alleanze nel campo liberal-democratico perché in questa critica al socialismo realizzato esso mantiene, naturalmente, un intento rivoluzionario. Ecco dunque che gli effetti interni ed esterni della rivoluzione russa e la montante reazione fascista europea (fenomeni storici obiettivamente confluenti) pongono il movimento anarchico in una situazione strategica pressoché disperata: per restare tale, cioè per non perdere la sua identità, non può radicarsi storicamente nel campo borghese né evitare il definitivo sradicamento da quello socialista. Paga il prezzo altissimo di questo progressivo isolamento storico proprio nella misura in cui accentua la sua anarchicità, ovvero il mantenimento della sua duplicità «ontologica» che lo vuole *nella* storia ma *contro* la storia.

Se avesse tentato un innesto storico nel campo liberale avrebbe dovuto abbandonare le sue istanze socialiste, rinunciare a partecipare a quell'opera di risignificazione di senso che solo la cultura socialista, con il comunitarismo, il mutualismo, il comunismo, ecc., aveva saputo elaborare quale risposta sociale-rivoluzionaria alla modernizzazione. Abbandonando il movimento operaio e socialista sarebbe uscito dal solco storico della secolarizzazione sotto la particolare versione della trasformazione sociale.

D'altra parte, il prezzo per evitare il definitivo sradicamento dal campo socialista era l'abbandono delle sue istanze secolarizzanti di matrice illuministica, rinunciare quindi ad applicare quella logica dello «scavalcamento rivoluzionario» che stava a fondamento diretto della sua critica all'avvento del socialismo in Russia come avvento di un nuovo potere.

In entrambi i casi avrebbe perso la sua duplicità «ontologica». Se si spostava verso il campo liberale restava prigioniero di una logica modernizzante priva di risignificazione di senso, restava sì dentro la storia, partecipando però a questo corso storico senza potersi porre rivoluzionariamente contro di esso. Se rimaneva dentro il campo socialista, doveva

rinunciare ad unire all'opera di risignificazione di senso verso il vecchio mondo borghese (critica del suo sfruttamento e della sua alienazione) quella logica rivoluzionaria illuministica che lo poneva ora, rispetto alla nuova storia del mondo socialista, contro la storia.

È questa la spiegazione per capire la progressiva «erosione storica» del movimento anarchico intorno agli anni '30, gli anni che lo vedono stretto fra il totalitarismo comunista e fascista e le democrazie liberali. La «destoricizzazione» del movimento anarchico internazionale, che coincide non a caso con il progressivo declino delle sue determinazioni anarcosindacaliste o sindacaliste rivoluzionarie — dalla Francia al Brasile, dall'Argentina agli Stati Uniti, dal Portogallo alla Germania — è dovuta a questa progressiva anarchicità del movimento anarchico che non sa scegliere perché non può scegliere. Così il suo rivoluzionarismo si trasforma lentamente ma inesorabilmente in un immobilismo ideologico e in questa scia obbligata ma sterile esso affronta i devastanti effetti della seconda guerra mondiale.

La rivoluzione spagnola

La spiegazione degli anni '30 e del rapporto anarchismo/totalitarismo/democrazia non riguarda naturalmente la Spagna. In Spagna non c'è affatto la concretezza storica di questa situazione, perché il movimento anarchico è una forza maggioritaria e la presenza comunista è pressoché insignificante. Avviene però che la rivoluzione spagnola ne esalti al massimo la logica, concludendo così il ciclo storico iniziato nel '17.

Un grande, irripetibile occasione, si potrebbe definire la rivoluzione spagnola. Ed è vero. Ma un'occasione che riassume ed evidenzia, in un tragico scenario, tutti i nodi storici e strategici della lotta per l'emancipazione senza che questa, alla fine, ne abbia sciolto alcuno. In Spagna, dal luglio del '36 al maggio del '37, si assiste al momento più alto dello sforzo secolare di liberazione umana; nello stesso tempo si ha la tragica conferma dell'irrisolto rapporto anarchico fra etica e politica. È questa irrisolvibilità a dividere l'anarchismo iberico tra i suoi *rappresentanti politici* al governo catalano e madrileno e le viventi *formazioni sociali* delle colletti-

vità autogestite: mentre una parte dell'anarchismo si fa pseudo-Stato (resa anarchica alla politica senza una teoria e strategia politica), dall'altra si fa rivoluzione sociale (senza però un'azione politica strategicamente capace di difendere le conquiste rivoluzionarie). Da qui una paradossale, tragica situazione: la politicità anarchica al governo non serve altro che a legittimare «rivoluzionariamente» lo Stato, mentre contemporaneamente, per lo stesso motivo, delegittima l'anarchismo. Al contempo, l'immensa forza sociale dell'anarchismo spagnolo, soprattutto catalano, risulta incapace e impotente ad esprimere un'azione politica in grado di difendere la rivoluzione sociale.

Si può aprire a questo punto una piccola parentesi domandandosi perchè il movimento anarchico in Spagna non fu fino in fondo rivoluzionario (in tal caso mai ci sarebbero stati suoi rappresentanti al governo) mentre in Russia lo fu fin «troppo». Nel '36 furono anteposti i «tempi storici» (considerazione «realistica» delle condizioni storiche date, con il sopravvento del principio di realtà su quello dell'utopia) ai «tempi rivoluzionari» (valutazione rivoluzionaria della realtà), mentre in Russia avvenne il contrario. Il risultato fu però esattamente lo stesso perchè in entrambi i casi venne favorita la controrivoluzione marxista. Perché dunque successe questo?

La risposta mi pare stia nel fatto che in Russia il movimento anarchico non era un movimento maggioritario; quindi esso non poteva porsi, in tutti i casi, alcun problema di gestione e direzione dell'intero processo rivoluzionario. In Spagna, al contrario, il movimento anarchico era un movimento maggioritario e perciò era di fatto nella posizione di assumere tale responsabilità. Anche in Spagna si è dunque evidenziato quello che si era già evidenziato in Russia, che cioè la mancanza di un criterio politico significa pure la mancanza di un criterio storico, che l'incapacità di usare strategicamente con «spregiudicatezza» la propria forza non porta ad una vittoria dell'etica sulla politica, ma una vittoria della politica sull'etica. Passare immediatamente da una valutazione ideologica ad una valutazione politica — automatismo che implica una valutazione «indifferente» per ogni forma di potere, sia esso liberale, comunista, democratico, fascista, nazista, ecc, è sempre e comunque perdente.

Infatti, per tornare alla Spagna, come si deve spiegare la

presenza anarchica al governo? Mi pare che non ci sia altro modo se non ritornando alle categorie della politica.

L'anarchismo iberico si fa Stato proprio perché si trova ad ereditare, in una situazione politico-militare che non offre alternative, l'irrisolto nodo della politica. Quella dell'anarchismo al governo è una presenza-compromesso che rivela tutta l'impotenza politica del movimento anarchico nato nel 1872. Più precisamente, è la paura di andare fino in fondo alla logica della rivoluzione sociale. Essa infatti implicava la rottura radicale e irreversibile con tutte le forze politiche esistenti, una rottura però che avrebbe potuto attuarsi solo risolvendo l'immensa forza sociale dell'anarchismo spagnolo in una autodeterminantesi volontà politica decisa ad assumersi, in prima persona, la direzione e responsabilità dell'intero processo rivoluzionario. Dal 20 luglio del '36 gli anarchici in Catalogna potevano farlo e non l'hanno fatto. E non l'hanno fatto perché non sapevano da che parte, politicamente, incominciare.

Il dilemma «dittatura anarchica» o «collaborazione democratica» era in tutti i casi un falso dilemma ai fini della rivoluzione sociale. Non avendo una teoria e una strategia politica nè per l'uno ne per l'altro caso, nè, cioè, per gestire interamente la rivoluzione, nè per difendere al meno peggio le sue conquiste, l'anarchismo era destinato, in questa situazione, a subire sempre e comunque una sconfitta. La «dittatura anarchica», in mancanza di una teoria e di una strategia politica della rivoluzione, si sarebbe risolta in un «totalitarismo rivoluzionario», con la conseguenza di due variabili: o il ritorno dei moderati o il sopravvento dei comunisti. La «collaborazione democratica» si è risolta dal '36 al '37 come tutti sappiamo: manipolazione dei moderati, sopravvento finale dei comunisti.

Alla domanda: poteva andare diversamente? per conto mio rispondo: no. No, non poteva andare diversamente, per gli stessi motivi per cui non andò diversamente tra anarchismo, totalitarismo, democrazia.

Abbiamo detto che in Spagna il movimento anarchico si divide fra il momento politico della sua pseudo-presenza al governo (ripeto pseudo perché vi è il fatto reale che gli anarchici al governo erano pur sempre anarchici) e il movimento sociale delle collettività. Ebbene, se fosse determinante ai fini di una produttività rivoluzionaria (ma non lo è) il momento

sociale, perché, vien da chiedersi, l'anarchismo delle collettività non ha avuto il sopravvento sull'anarchismo politico al governo? La risposta è semplice: perché a decidere, alla fine è sempre la politica (uso concentrato, per un fine stabilito, della «forza collettiva» come Proudhon insegnerebbe), mai il «sociale» (espressione spontanea, ma irrisolvente della «forza collettiva» stessa). È soprattutto nella politica che viene espressa, congenialmente, ogni forma di volontà umana, e dunque anche quella rivoluzionaria. Così si può dire che nel momento in cui — settembre 1936 — gli anarchici entrano nel governo della Catalogna, muore, nell'immaginario collettivo popolare, l'immagine rivoluzionaria dell'anarchismo, senza che questa rinasca, o che rinasca abbastanza, nell'azione di senso rivoluzionario espresso dall'anarchismo eroico delle collettività dell'Aragona, del Levante e della stessa Catalogna. Tragico ma vero.

Ma la spiegazione della divisione dell'anarchismo iberico, fra il suo momento politico e il suo momento sociale, non è esaustiva se non ritorniamo qui, almeno per un momento, al rapporto anarchismo, totalitarismo, democrazia. La progressiva anarchicità del movimento anarchico che si verifica negli anni '30 — e che condiziona, come abbiamo visto, i suoi rapporti con il totalitarismo e la democrazia — qui non avviene o comunque non avviene abbastanza. Chi vorrebbe infatti in Spagna un processo di integrale anarchicità dell'anarchismo, cioè di un'intransigenza rivoluzionaria verso il comunismo e verso la democrazia liberale? Chi giudica folle, come folle fu, la resa anarchica di fronte alla manovra controrivoluzionaria comunista nelle giornate del maggio del '37 a Barcellona? Non sono gli anarchici spagnoli (tranne eccezioni) ma gli anarchici che hanno subito la diaspora dell'esilio imposta dalla divisione di campo fra totalitarismo e democrazia. E l'anarchismo iberico non si fa fino in fondo anarchico, subendo in questo il mito nefasto del fronte popolare, perché troppo forte vi era nella sua base sociale una componente anti modernizzante a sfondo religioso. Essa impedisce l'estensione e l'assimilazione della logica secolarizzante che è indispensabile perché l'anarchismo sia *nella* storia ma *contro* la storia, che l'anarchismo cioè sia rivoluzionario a dispetto di ogni squilibrio fra le sue componenti illuministico-liberali e quelle socialiste-comunitarie.

La tragedia della rivoluzione spagnola fu veramente la tra-

gedia e la fine del movimento anarchico nato nel 1872. Gli anni che seguirono fino alla «svolta», se così si può dire, del '68, non portarono sostanziali mutamenti alla irrimediabile situazione postasi con la sconfitta della rivoluzione spagnola. Il movimento anarchico non ebbe un vero cambio generazionale perché la condizione creatasi dopo il '45 lo mise, in modo ancora maggiore, in una posizione di assoluto isolamento: era soltanto *contro* la storia, ma con una tale sterilità che lo poneva ormai di fatto *fuori* dalla storia.

L'analisi anarchica del potere

La duplicità «ontologica» dell'anarchismo, l'essere cioè *nella* storia ma *contro* la storia, spiega, come abbiamo visto, le origini del movimento anarchico che nasce proprio sull'onda di un «scavalcamento» secolarizzante in chiave rivoluzionaria rispetto al marxismo in cui addita, per l'appunto, la formazione di una nuova storia entro la veicolazione di un nuovo potere. Ultimo potere, quasi allo stato puro, perché fondato sulla proprietà intellettuale del processo rivoluzionario: il marxismo, all'interno del radicale processo di immanentizzazione aperto dalla secolarizzazione, ridivinizza nuovamente la rivoluzione immettendo in essa il principio di autorità attraverso il partito il quale diventa produttore di un nuovo potere politico (come il leninismo, quale esito ine-



M. G. Toyen, Tir (1939)

ludibile del marxismo stesso, documenta).

È bene sottolineare ora che questa duplicità «ontologica» dell'anarchismo — criterio di spiegazione storica delle origini del movimento anarchico e, specularmente, della natura autoritaria del marxismo — stia pure, nè potrebbe essere diversamente, a fondamento del suo pensiero scientifico e della sua elaborazione ideologica. Essere *nella* storia ma *contro* la storia vuol dire, da un punto di vista teorico, la possibilità di analizzare scientificamente la realtà storica allo scopo, però, di porsi contro di essa. Si può vedere ora come la diversità strutturale dei due piani e cioè l'essere *nella* storia (che vuol dire in questo caso analizzare scientificamente il processo storico dato) e l'essere *contro* la storia (che vuol dire elaborare i fini etico-ideologici in contrasto, se necessario, a tale processo) richiami, analogicamente, quella eterogeneità fra l'«eticità» del fine perseguito e la «politicalità» dei mezzi usati, eterogeneità che alimenta la sua tensione rivoluzionaria. Sta in questa tensione/conflitto, cioè nell'imprimere ai mezzi quella logica etica che in sé non avrebbero, tutta la dimensione rivoluzionaria dell'anarchismo che infatti è *rivoluzionario in quanto etico*.

Ma mentre nella prassi, se così si può dire, l'anarchismo ricerca un integralismo ideologico fra il fine e i mezzi — da qui la sua ricorrente subalternità e impotenza politica — nella teoria rigetta in sostanza ogni deducibilità necessitante che faccia dipendere i fini ideologici dalla analisi scientifica e viceversa. È grazie a questa differenza fra prassi e teoria, e a questa divisione epistemologica all'interno della teoria, che l'anarchismo ha vinto sul piano teorico e sul piano ideologico, sia rispetto al marxismo sia rispetto al liberalismo. La mancanza di spazio mi impedisce la sia pur minima argomentazione a proposito. Mi limiterò, pertanto, ad analizzare sotto questo profilo solo l'anarchismo, cercando qua e là, se possibile, qualche piccolo confronto.

La divisione epistemologica all'interno del pensiero anarchico non attraversa naturalmente tutto il pensiero anarchico stesso: sempre si potranno trovare, volendo, autori anarchici o liberatari che mescolano consciamente o inconsciamente i due piani. Nè, in tutti i casi, è possibile pensare scientificamente senza alcuna interferenza ideologica. Tuttavia questa ricerca di una tensione epistemologica divaricante, destinata del resto a rimanere sempre aperta, esiste nel nucleo

centrale del pensiero anarchico, che in questa duplicità si fa pensiero radicalmente libero e radicalmente universale. Radicalmente libero perché non ha in sé alcuna forma di integralismo: in esso l'etica non è costretta a coincidere con il piano della storia, né la libertà a coincidere con la verità scientifica, né la verità scientifica a coincidere con la totalità dell'esperienza umana. Presiede, per l'appunto, la logica della libertà. Radicalmente universale perché è attraverso questa divisione che l'anarchismo fonda la propria «trascendenza rivoluzionaria» nel senso cioè di un suo rinnovo all'infinito. Infatti se l'etica, nei suoi contenuti, non è necessariamente dedotta o piegata dalle vicende storiche del potere, può continuamente essere riproposta secondo una nuova volontà rivoluzionaria.

Così la divisione fra ideologia e scienza porta l'anarchismo a questo decisivo risultato: rende continuamente riproponibile la sua prospettiva etica nello stesso tempo in cui dà la possibilità alla sua teoria di riproporsi in sempre nuove riformulazioni scientifiche. Ecco allora che l'anarchismo può abbandonare, se non lo ritiene più attuale, lo schema di analisi scientifica formulato in passato senza minimamente rinunciare ai suoi fini ideali. A questo punto la separazione fra etica e scienza ci ha condotti con forza entro il nucleo centrale del pensiero anarchico, nucleo ruotante attorno al rapporto fra l'analisi del potere nelle sue singole determinazioni storiche e quello dell'analisi del potere in quanto tale. Ancora una volta, prepotente, riemerge così la duplicità «ontologica» dell'anarchismo perché, se l'analisi del potere nelle sue singole determinazioni storiche riflette un adeguamento dell'analisi scientifica inserita *nella* storia, l'analisi del potere in quanto tale si immette, «metaforicamente», *contro* la storia.

La diversità fra la critica scientifica di un determinato potere storico e la critica, allo stesso tempo scientifica e ideologica, del potere in quanto tale, rimanda, rispettivamente e analogicamente, alla diversità fra l'analisi dello sfruttamento e l'analisi della disuguaglianza. L'analisi dello sfruttamento è sempre l'analisi di una precisa realtà storica, mentre l'analisi della disuguaglianza è l'indagine sulle cause strutturali della riproducibilità del potere. Come un determinato potere storico è espressione variabile, particolare della logica della riproducibilità del potere in quanto tale, allo stesso modo la

forma storica dello sfruttamento è un'espressione variabile, particolare della riproducibilità della disuguaglianza. Ciò spiega perché, anche da un punto di vista scientifico l'anarchismo sia radicalmente opposto e diverso dal marxismo. Infatti è con questa chiave interpretativa che il pensiero anarchico sviluppa la riflessione sul capitalismo quale variabile storica della disuguaglianza succeduta ad altre. Il capitalismo non è la causa strutturale della disuguaglianza e dell'oppressione dell'uomo sull'uomo, ma una forma storica particolare, ultima in ordine di tempo storico e di logica economica modernizzante.

Per il pensiero anarchico la proprietà borghese è una forma fenomenologica del potere; anzi, a dir meglio, ogni forma di proprietà esprime una delle tante forme fenomenologiche del potere. Così che tutte le possibili forme di proprietà — da quella economica a quella intellettuale — esprimono tutte le forme storicamente possibili del potere, mentre questo si riproduce nella disuguaglianza. Se dunque la proprietà è sempre una variabile storica della disuguaglianza riprodotta dal potere, la conseguenza che se ne deve trarre è che, per comprendere le cause dello sfruttamento, occorre puntare non sull'analisi della proprietà nella sua forma capitalistica, ma sulla scienza della riproducibilità del potere e delle sue leggi fondamentali. Ecco dunque spiegata la mancanza nel pensiero anarchico di un filone di ricerca sull'economia politica (tranne che per Proudhon che però anche in lui risulta piegata alle esigenze di una ricerca sociologica del potere) e quindi la profonda differenza rispetto al marxismo (che rimane invece solo critica rivoluzionaria dell'economia politica).

Ma a questo punto si può fare anche un piccolo confronto con il pensiero liberale, riguardo alla effettiva realizzazione della libertà. Per l'anarchismo la proprietà economica espressa dai rapporti di produzione capitalistici, è sempre riconducibile ad una fenomenologia storica del potere, come in generale ogni forma di proprietà è l'espressione fenomenologica del potere in quanto tale. Essendo la proprietà identificabile come una forma del potere, essa ne condivide l'intima natura, e cioè il fatto di essere un rapporto sociale, ovvero un rapporto di forze. La proprietà (e qui ha ragione il liberalismo) in quanto rapporto di forze, è ineliminabile. I rapporti di forza possono venire equilibrati, modificati, ma non

possono, pena la fine della società, essere superati (come vorrebbe il marxismo utopico e una parte dell'anarchismo ingenuo).

Se non che, volendo realizzare la libertà, bisognerebbe «ridistribuire» la proprietà (come insiste, sotto forma di una sua eliminazione, il marxismo), ma per «ridistribuire» la proprietà è necessario «ridistribuire» anche il potere connesso a questa proprietà. Ecco quindi perché l'*effettiva* redistribuzione della proprietà, finendo con l'essere in diretta connessione con una *ridistribuzione infinita del potere*, precisamente fino ai limiti consentiti dal raggiungimento dell'equilibrio dei rapporti di forza liberati da ogni ipotesi legistica di potere, risulta inaccettabile sia dal marxismo (solo critica rivoluzionaria dell'economia politica) sia dal liberalismo (contraddittoria e comunque impossibile estensione universale dell'economia politica «classica»):

La libertà: causa od effetto?

Arriviamo così al problema del principio informatore che presiede alla teoria socialista, liberale e anarchica. Quello che vogliamo sostenere, sia pure in modo sommario, è che la dif-



M. G. Toyen, Tir (1939)

ferenza fra anarchismo, liberalismo e socialismo è dovuta al fatto che solo per il primo la libertà costituisce il principio informatore di tutta la sua teoria, mentre per gli altri due essa si presenta come l'effetto di una causa storica.

Per il liberalismo la realizzazione della libertà avviene nella misura in cui questa è funzionale alla crescita della società civile; la libertà però non costituisce il suo principio informatore. Il principio informatore della società civile liberale deriva dalle premesse epistemologiche dell'economia politica classica la quale afferma che il perseguimento della libertà si dà attraverso il mantenimento della proprietà. Poiché la proprietà non può essere estesa a tutti, ne consegue che la libertà non può universalizzarsi. Anzi in questa società sorge l'inevitabile necessità di difendere la libertà dei proprietari per mezzo del potere politico, cioè dello Stato. Insanabile rimane pertanto la divisione fra la società civile, luogo dove si afferma la libertà per mezzo della proprietà, e lo Stato, luogo dove la libertà viene ricondotta alla sua «funzionalità».

Le cose, con il socialismo, non cambiano di molto. Per il socialismo la realizzazione della libertà va di pari passo con l'estensione delle basi economiche socialiste, con la loro capacità di rovesciare e superare quelle borghesi. Si afferma precisamente che nel comunismo, stadio ultimo del socialismo, vengono risolte le contraddizioni del liberalismo poste dalla divisione fra cittadino e borghese. Anche qui però il principio informatore non è la libertà, perché le premesse epistemologiche del socialismo fanno riferimento altrove e cioè sono date dal rovesciamento rivoluzionario dell'economia politica classica. Il comunismo postula la realizzazione della libertà nel superamento irreversibile dell'economia, nel trascendimento delle leggi economiche *tout court*.

Avviene così che in profonda analogia fra di loro socialismo e liberalismo finiscono col porre la libertà come un risultato storico, specificatamente come il prodotto ultimo di un processo di modernizzazione. *Per il socialismo e per il liberalismo la libertà è un effetto derivato da cause che non sono «ontologicamente» intrinseche alla libertà stessa.* Le premesse epistemologiche che stanno a fondamento delle strategie «costruttive» della società socialista e della società liberale sono di natura diversa dal fine teoricamente perseguito. Tutto ciò spiega perché nel socialismo e nel liberalismo la natura dei mezzi finisca con l'essere in profonda e conflit-

tuale contraddizione con quella del fine, e quindi perché la dimensione del Politico, cioè dello Stato, cioè del dominio, sia, in essi, ineliminabile.

A questo punto risulta evidente l'abissale differenza che li separa dall'anarchismo. Essi infatti sono lontanissimi dal postulare la realizzazione della libertà come un fine in sé, che si vuol perseguire di per se stesso, senza nessun'altra giustificazione (storica, economica, politica, sociale, ecc.). Sono quindi sideralmente lontani dal pensare e praticare la libertà *come criterio discriminante di tutto e su tutto*, e dunque come principio informatore di ogni condotta umana sia individuale che sociale, politica ed economica, etica ed estetica, ludica e produttiva, sessuale e amorosa. Essi non sono, assolutamente, «amanti fanatici» della libertà come è, per sua ontologica natura, l'anarchismo. Ecco perché mentre il socialismo e il liberalismo pongono la libertà dentro la storia, come effetto della modernizzazione, l'anarchismo la pone contro la storia, come causa della modernizzazione, e dunque perché, laddove essi sono «univocamente nel mondo», l'anarchismo lo è «duplicemente», perché, insomma, essi non possano essere mai, fino in fondo, rivoluzionari. Essi possono al massimo indicare vagamente, dal campo dell'autorità, i confini oltre i quali si estende, infinito, quello della libertà. Non possono però, pena annullarsi, varcare questa «soglia» che divide, in tutto e su tutto, il principio di autorità dal principio di libertà.

Rimane l'anarchismo, nel mondo moderno, l'alfiere supremo, forse irripetibile, della libertà. È solo e soltanto l'anarchismo ad aver in quest'ultimo secolo additato senza posa nel principio di autorità, come principio informatore della società, la causa decisiva di ogni sconfitta dell'emancipazione umana (al di là, naturalmente, delle conquiste sociali, economiche, politiche, ecc., raggiunte), se per emancipazione si intende, beninteso, la realizzazione congiunta, cioè estesa al suo massimo grado possibile, della libertà e dell'uguaglianza. È solo e soltanto l'anarchismo ad avere indicato nello Stato, che nel suo stesso principio riassume tutte le determinazioni autoritarie viventi di ogni società così come, storicamente, in quel dato momento questa viene considerata, il «grande ostacolo» dell'emancipazione, lo scoglio sul quale si sono infrante tutte le intenzioni rigeneratrici siano esse state motivate da un affettuoso sogno utopico, come da un fred-

do progetto scientifico. È solo e soltanto l'anarchismo con la sua duplice teoria dell'analisi critica di un determinato potere storico e dell'induzione ideologica del potere in quanto tale (ma è questa ad «orientare» quella) ad aver affermato che la libertà, ancor prima di essere oggetto di una possibile scienza politica, economica, sociale, ecc., è una «metafisica», aprendo così il suo valore ad un doppio uso: ad un uso scientifico perché, non essendo definitivamente fissata su alcuna teoria, la teoria della libertà ha potuto «popperianamente» essere corretta e ricorretta all'infinito, e ad un uso umano, perché ha dato voce a tutti i «refrattari» di questo mondo, agli «insofferenti» di ogni conformismo, agli «inquieti» di ogni generazione (così, grazie anche a questo «abuso» umano di libertà, che è rimasta aperta nel mondo la possibilità storica della libertà stessa a dispetto di ogni totalitaria tendenza massificante).

Quello che con grande sufficienza è stato considerato l'ingenuo e sprovveduto «idealismo» anarchico, il «semplicismo scientifico» delle sue teorie, l'«estremismo» delle sue proposte, ecc., ha, alla lunga, stravinto, come le «dure repliche della storia» hanno confermato, su ogni altra proposta ben intenzionata di emancipazione, ma includente in sé il principio autoritario.

Ecco, qui sta l'intera questione attorno alla quale si è affaticato da sempre il pensiero anarchico. Quasi una paradossale contraddizione sembra così innervare la sua logica: da una parte la propositività ideologica è tutta spostata su una dimensione etica, dall'altra la riflessione analitica è fissata, quasi in modo ossessivo, sul problema del Politico. In effetti tutta la spiegazione dell'esistente finisce sotto questa categoria, nel senso che la complessità del reale viene sempre dall'anarchismo ridotta all'univoca ma decisiva spiegazione del dominio. Politica e dominio sono allo stato puro riducibili l'uno all'altro: vi potrà sempre essere un dominio economico, sociale, culturale, razziale, psicologico, religioso, ecc., ma *il dominio in quanto dominio* (cioè *il fatto di dominare e di agire dominando*, al di là, appunto, delle sue determinazioni e specificazioni economiche, politiche, sociali, culturali, ecc.) è sempre e soltanto politico. A ben guardare quello che speculativamente ha contato e conta, nel pensiero anarchico, è questa continua, ossessiva riflessione sul rapporto fra dominio e politica, riflessione che lo ha portato a riassu-

mere questi due «concetti» sotto la definizione del «principio di autorità» e che lo ha indotto a identificare questa definizione in quella realtà vivente, e logicamente in sè coerente, che nel mondo moderno ne ha impersonificato e vivificato l'immagine suprema, l'essenza ultima, il funzionamento decisivo, cioè lo Stato.

Come il movimento anarchico è un soggetto etico che si muove in senso politico all'interno di un corpo sociale (è questa la definizione che abbiamo dato sopra), così si può dire ora che il pensiero anarchico è un pensiero etico che riflette sul Politico con lo scopo di trovare la fine di questa necessità all'interno di quella più ampia soluzione che si chiama libertà. Difficoltà estrema però dovuta precisamente allo scarto «ontologico» fra dominio e libertà. Il dominio, essendo principio informatore dell'esistente, è un principio in sè finito, nel senso, per l'appunto, che è sufficiente descrivere l'esistente per descrivere pure, immediatamente, anche tutti i suoi possibili modi d'essere. Al contrario la libertà non gode di questa prerogativa «fisica». Essa rimane principio informatore di una volontà etica tesa al rovesciamento, o meglio, al superamento dell'esistente. Quindi non può mai essere interamente descritta. La descrizione immediata della libertà si dà infatti come una descrizione «negativa» nel senso che si intende per libertà l'assenza di dominio. Inoltre la libertà è di per se stessa «incommensurabile» perché non ha fine, non può aver fine, l'esplorazione della libertà sia questa esplorazione economica, come sociale, religiosa come razziale, sessuale, come amorosa, ecc., ecc.

La mancanza di una teoria politica dell'anarchismo come anarchismo positivo, come anarchia (il federalismo non è ancora anarchia), è direttamente connessa alla comprensione della natura del dominio che è politica. Insomma, sembra che l'anarchismo non possa avere una sua teoria politica perché in tal caso verrebbe meno la sua ragion d'essere. Da qui l'*impasse* in cui si è trovato e si trova. Naturalmente questo non ha impedito all'anarchismo di evidenziare, proprio attraverso questa difficoltà, il problema storico dell'emancipazione.

Infatti abbiamo visto quanto determinante sia stato per la storia dell'anarchismo l'irrisolto rapporto fra etica e politica. Irrisolto proprio perché questa irrisolvibilità ha costituito la ragione stessa dell'anarchismo come movimento anar-

chico. Adesso, andando ancora più a fondo, bisogna dire che questa contraddizione finora insormontabile è stata propria dell'anarchismo come movimento anarchico nella misura in cui è stata propria dell'esplicarsi operativo della libertà. L'irrisolto rapporto fra etica e politica non è altro infatti che l'arduo problema della difesa e dell'avanzamento della libertà per mezzo della libertà, come l'esperienza spagnola insegna. Se l'anarchismo, come modello teorico universale, è quell'equilibrato gioco fra le istanze dell'individuo e quelle della società, l'anarchismo, come pensiero teso a riflettere sul problema storico dell'emancipazione umana, è quel difficilissimo teorema che vuole ricavare da un fine etico quei mezzi — e soltanto quelli — che gli sono formalmente, logicamente e contenutisticamente adeguati. Teorema difficilissimo, *quasi impossibile*, perché mentre il fine è per definizione soltanto etico, i mezzi sono e non possono non essere, sempre e soltanto storici, cioè «politici». Vi è dunque una strutturale eterogenità fra il fine e i mezzi. D'altronde, volendo anche in parte attenuare o rinunciare all'eticità del fine, l'anarchismo ricadrebbe inesorabilmente, a seconda del momento storico, entro una delle due articolazioni della sua dottrina positiva. Finirebbe, in altre parole, o per essere una radicalizzazione (o un'ulteriore argomentazione) del socialismo, o per essere una estremizzazione (o un'ulteriore argomentazione) del liberalismo, e ciò perché, attenuando o rinunciando all'eticità del fine, *verrebbe meno quella tensione rivoluzionaria* che lo fa, appunto, radicalmente e geneticamente diverso da entrambi.

Per l'anarchismo quella che è stata la ragione della sua sconfitta storica è stata pure la ragione della sua vittoria ideologica: volendo tener fermo, *contro* la storia, l'obiettivo integrale dell'emancipazione umana, non era, e non è possibile, fare diversamente. Le ragioni della sua vittoria ideologica sono state naturalmente le stesse della sua vittoria teorica perché le condizioni della sua sconfitta storica devono spiegarsi con impedimento o «auto-impedimento politico»: il movimento anarchico non poteva farsi fino in fondo politico perché in tal modo sarebbe venuto meno alla sua ragione ideologica. E, d'altronde, la sua ragione ideologica ha dimostrato, attraverso la sua sconfitta politica, che il problema storico dell'emancipazione può essere risolto solo con l'eliminazione della politica. Emancipazione umana, ovvero supera-

mento della politica, ovvero eliminazione del potere. Eliminazione del potere o, per essere epistemologicamente più aggiornati e precisi, eliminazione del dominio.

Il problema, come si vede rimane lo stesso: il problema della politica. Dunque l'anarchismo, perdendo, ha avuto ed ha tutt'ora ragione, qualora, beninteso si voglia realizzare veramente l'emancipazione.



L. Viani, Anarchico (s.d.)

L'anarchismo: 1984 ed oltre

Murray Bookchin *

A meno che la società s'immoli in una catastrofe nucleare, ci aspetta un'era segnata da novità di tale impatto e portata da costituire la trasformazione più radicale vissuta dall'umanità dopo la Rivoluzione industriale, anzi forse addirittura da quando i nostri antenati passarono all'agricoltura, migliaia di anni fa.

Siatene certi: non sto esagerando la dimensione e l'importanza di questo mutamento, semmai lo sto sottovalutando. Già ne stiamo sperimentando i primi effetti, con la scoperta di «segreti» della materia (nucleonica) e di «segreti» della vita (ingegneria genetica), dalle conseguenze incalcolabili. Bombe all'idrogeno e al neutrone, missili «intelligenti» che possono essere portati a spalla e lanciati da un uomo, e poi stazioni spaziali, aeromobili che volano a velocità di gran lunga superiori a quella del suono, sottomarini dotati d'armi nucleari che possono restare in immersione per periodi di tempo quasi illimitati ed un armamentario terrestre d'armi automatiche, mezzi corazzati polivalenti, potenti artiglierie, mortali tossine biologiche e chimiche, centri di comando superelettronici e, ancora, tecniche di sorveglianza avanzatissime, dai satelliti che possono fotografare le persone stando centinaia di chilometri sopra di loro ai microfoni direzionali

* Una delle voci più ascoltate della controcultura americana e pioniera del pensiero e del movimento ecologico, ha scritto, tra l'altro, *I limiti della città* (Feltrinelli, 1975), *Post-Scarcity Anarchism* (La Salamandra, 1980) e *Toward an Ecological Society* (Black Rose Books, 1981). La sua opera più recente e matura, *Ecology of Freedom*, esce in traduzione italiana (*L'ecologia della libertà*, Edizioni Antistato).

che possono cogliere una conversazione, a metri di distanza, al di là d'una finestra chiusa... Tutti questi mezzi di controllo e di distruzione sono solo gli araldi d'una tecnica che sarà considerata primitiva fra una o due generazioni. E sono anche la prova che l'ordine sociale esistente manca persino dei rudimenti della sensibilità morale necessaria a far fronte a qualsiasi grande scoperta in campo scientifico e tecnico.

Si può affermare, con una sicurezza confermata da una mole di prove fattuali, che il capitalismo inevitabilmente, *per sua stessa natura*, utilizzerà ogni «progresso» tecnico a scopi autoritari e distruttivi. E quando dico distruttivi non mi riferisco solo al destino dell'umanità, ma anche a quel mondo naturale da cui dipendono per la loro sopravvivenza tutte le specie complesse: non fa alcuna sostanziale differenza, in questo senso, che si parli di bombe o d'antibiotici, di gas nervini o di sostanze chimiche per l'agricoltura, di radar o di comunicazioni telefoniche. Quei vantaggi che l'umanità può spigolare dal progresso tecnico sono solo briciole cadute da un orgiastico banchetto di distruzione che in questo solo secolo ha già preteso più vittime di qualunque altro periodo della storia. La tanto vantata sensibilità per il valore della vita umana, della libertà individuale, dell'integrità personale è irrisa dal ricordo di Auschwitz e di Hiroshima. Nessun sistema sociale ha offeso ogni elevato concetto di civiltà più brutalmente di questo nostro, che così devotamente parla di libertà, di uguaglianza e di felicità: parole che sono oggi solo camuffamenti della tradizionale fede nel «progresso» e nella continua ascesa della «civiltà».

Quel che più mi preoccupa, in questa sede, non sono i mutamenti tecnici che palesemente minacciano la sopravvivenza nostra e del pianeta. Quel che mi preoccupa profondamente sono le bizzarre condizioni alle quali potremmo «sopravvivere» alla nostra capacità di distruggere la nostra stessa specie. Sto parlando di nuove applicazioni delle scoperte scientifiche e tecniche nel campo dell'industria e dell'informazione che possono determinare mutamenti radicali nelle relazioni sociali e nella struttura caratteriale, mutamenti tali da minare la nostra volontà di resistenza al dominio. Attenzione: già siamo cambiati, socialmente e psicologicamente, dalla fine del secondo conflitto mondiale, durante il quale la scienza era stata *sistematicamente* applicata alla guerra, all'industria e al controllo sociale in una misura senza prece-

denti nella storia. Ho sottolineato il termine «sistematicamente» ben a ragione. La tecnologia militare della prima guerra mondiale, per quanto micidiale, era ancora primitiva, non solo nella sua potenza omicida (la guerra di trincea era perlomeno geograficamente limitata e lasciava gran parte della popolazione civile fuori portata delle armi), ma anche per il suo carattere «ad hoc». Lo sviluppo degli armamenti dipendeva da lampi inventivi, non da elaborati programmi d'applicazione dei principi fisici e del «know-how» ingegneristico all'arte della distruzione di massa.

La seconda guerra mondiale invece cambiò radicalmente quel modo semplice d'usare la scienza a fini militari. Il «Progetto Manhattan», che ci ha dato la prima bomba atomica, consisteva nella mobilitazione massiccia e consapevolmente pianificata dei migliori cervelli fisici e matematici disponibili, per produrre una singola arma: qualcosa di simile alla mobilitazione di massa della popolazione in toto per sostenere lo «sforzo bellico». Gli scienziati parteciparono anche a decisioni militari importantissime, come quando J. Robert Oppenheimer, che era a capo del «Progetto», diede al ministro americano della guerra le argomentazioni decisive per il lancio della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki. Oggi, quest'uso della scienza e dell'ingegneria per lo sviluppo degli armamenti non è più vincolato dal medesimo scrupolo di moralità e integrità scientifica. Se «sopravviveremo» all'illimitata potenza della scienza in termini di distruzione in massa, non c'è nulla che possa impedire agli Stati ed ai loro eserciti di invadere lo spazio con i più letali sistemi d'annientamento umano e d'invadere le menti con tecniche informatiche e metodi di condizionamento che fanno impallidire qualunque cosa si possa leggere nel *1984* di Orwell.

Un'altra cosa, altrettanto preoccupante, è che negli Stati Uniti, in Giappone ed in parte dell'Europa stiamo assistendo a mutamenti industriali che sono non meno radicali di quelli militari cui ho accennato, mutamenti che avevo predetto vent'anni fa nel mio *Verso una tecnologia liberatoria* e che ingenuamente speravo sarebbero stati posti al servizio della liberazione umana, mentre invece servono ora all'ordine esistente per alimentare il dominio dell'uomo sull'uomo.

Mi riferisco ad un'ampia ristrutturazione di tutta l'econo-

mia su basi elettroniche, ad un genere di rivoluzione industriale del tutto nuovo che minaccia di sostituire lo stesso apparato sensoriale umano con congegni meccanici elettronicamente guidati. Ci si deve rendere conto che siamo solo ai primi passi d'una serie di «progressi» tecnici che renderanno obsoleta la fabbrica, l'ufficio e l'azienda agricola tradizionale, che alimenteranno la centralizzazione politica e potenzieranno il controllo poliziesco, per non parlare del condizionamento tramite mass-media della mente e dello spirito, che raggiungerà livelli inimmaginabili. La linea di montaggio, che è forse la più rilevante innovazione industriale dell'epoca tra le due guerre mondiali, poteva essere associata al nome di un imprenditore inventivo come Henry Ford o, ancor prima di lui, con un Ely Whitney. Allo stesso modo, le rivoluzioni nell'ambito della comunicazione, del trasporto aereo, dell'illuminazione elettrica, del cinema, del telegrafo, della radio erano associate a singoli nomi personali: Hertz, Bell, i fratelli Wright, Edison, eccetera. Oggi le invenzioni tecniche sono praticamente anonime. Come il «Progetto Manhattan», sono il risultato del lavoro collettivo e sistematico di «squadre» di ricercatori dell'esercito e delle grandi imprese, che possono produrre a volontà tutto quanto sia ragionevolmente richiesto. Non vi sono pertanto limiti intrinseci, nel lungo termine, a qualsivoglia sistema o congegno per qualsivoglia — o quasi — scopo. La parola «invenzione» ha perso il suo significato tradizionale di atto personale ispirato di scoperta o creazione. Non è un individuo, con i suoi scrupoli morali od un suo senso del bene pubblico, che dà il suo contributo all'innovazione tecnologica. Gli Henry Ford ed i Thomas Edison (pur con tutte le connotazioni negative ad essi giustamente associate) hanno lasciato il posto al Pentagono, alla General Dynamics, alla General Motors e a tutti gli altri enti ed imprese che si riparano dal rischio di considerazioni etiche e sociali dietro l'anonimità del loro operare e dietro l'impersonalità del loro «lavoro di squadra».

Ci si deve rendere conto che questi mutamenti tecnologici — ed il modo con cui avvengono — segnano la fine di tutta la storia pre-seconda guerra mondiale, quella storia in cui è radicata tanta parte delle nostre teorie. Il sindacalismo ha condiviso con il marxismo la salda convinzione che il proletariato industriale era il «soggetto storico» per il rovesciamento rivoluzionario del capitalismo. Anche se da tempo ho abban-

donato questa credenza, per ragioni sia teoretiche sia esperienziali, trovo piuttosto ironico che questa questione sia destinata a perdere ben presto la sua rilevanza, per non parlare della sua validità, dal momento che il proletariato *in quanto tale* sta declinando in consistenza ed in importanza strategica. Contrariamente alle aspettative sindacaliste e marxiste, esso va declinando storicamente insieme al sistema di fabbrica ed alla tecnologia tradizionali che gli hanno dato origine in quanto classe. E non si cambiano sostanzialmente i termini del problema ampliando la definizione del termine «proletariato» fino ad includere i «colletti bianchi» e persino gli impiegati statali: anche per essi si profila un drastico ridimensionamento numerico. Negli Stati Uniti, che pure devono ancora intraprendere seriamente la loro «riconversione industriale», i «colletti blu» sono scesi da un venticinque per cento ad un quindici per cento della forza lavoro: un declino che prevedibilmente proseguirà fino a che la classe operaia tradizionale sarà ridotta ad un'esigua porzione della popolazione.

Già ora, tuttavia, né i «colletti bianchi» né i «colletti blu» mostrano quello slancio, quella vitalità caratteristica del proletariato classico dell'epoca precedente alle due guerre mondiali. È, del resto, interessante da un punto di vista teoretico chiedersi se una classe operaia industriale ereditaria, come quella tedesca del primo ventennio di questo secolo, sia *mai* stata rivoluzionaria, rispetto ad una classe operaia dal recente background agricolo, come quelle spagnola e russa, che vissero la dolorosa transizione da un mondo rurale ad uno industriale, con tutte le sofferenze psicologiche e culturali connesse ad un drastico riadattamento a modelli di vita altamente razionalizzati e meccanizzati.

La storia stessa, tuttavia, sta emettendo una sentenza che ha più contenuto esistenziale di qualunque teoria. Persino per i programmatori di computer — per non parlare dei perforatori di schede meccanografiche, degli impiegati del terziario e dei piccoli burocrati — si delinea un declino in termini numerici e di rilevanza sociale, a seguito dell'introduzione dei cosiddetti «computer intelligenti», il cui ulteriore sviluppo a livelli d'incredibile sofisticazione è solo questione di tempo. Ogni movimento radicale che basi la sua teoria di mutamento sociale su un proletariato rivoluzionario — composto di soli operai o di operai ed impiegati — vive in un mondo

che se ne sta andando, sempre che abbia mai avuto una reale esistenza, con la scomparsa dei mestieri e degli operai a radice contadina dell'Europa latina e slava del secolo scorso.

Mi si consenta di sottolineare che non sto dicendo quel che dico per sminuire l'importanza di guadagnare l'appoggio della classe lavoratrice ad un progetto di emancipazione umana, nè intendo denigrare gli sforzi in questo senso dei sindacalisti. Oggigiorno un progetto liberatorio che manchi dell'appoggio della classe lavoratrice è destinato probabilmente a fallire: i «colletti blu», ed ancor più se vi si aggiungono i colletti bianchi, rappresentano ancora una considerevole forza economica. Però, quanto a questo, anche un progetto liberatorio che non riuscisse a trarre dalla sua parte i giovani che riempiono gli eserciti di tutto il mondo è altrettanto destinato al fallimento. Nei parametri temporali che definiscono l'unicità della nostra epoca, il progetto liberatorio si trova di fronte ai problemi tipici d'un periodo di transizione: l'esigenza di lavorare con strati sociali *in declino* che costituiscono ancora elementi decisivi di mutamento sociale; l'esigenza di lavorare con strati sociali *emergenti* che stanno diventando decisivi fattori di mutamento sociale, come ad esempio i tecnici ed i professionisti altamente qualificati; l'esigenza di lavorare con gli oppressi *di sempre*, che sempre saranno decisivi elementi potenziali di mutamento sociale, come le donne e le minoranze etniche; l'esigenza di lavorare con i cosiddetti gruppi «marginali», categorie socialmente non ben definite che possono diventare elementi decisivi di mutamento sociale, come l'intelligenza radicale, che ha giocato un ruolo strategico in *tutte* le situazioni rivoluzionarie, e gli individui che scelgono stili di vita culturalmente e sessualmente non ortodossi.

Ma il tempo non gioca a nostro favore. È molto probabile che, se non ci volgiamo a quella capacità di penetrazione intellettuale, a quella prassi ed a quelle forme di organizzazione adeguate ai problemi che ci stanno di fronte, il tempo lavorerà *contro* di noi. L'innovazione tecnologica sta avanzando ad una velocità che supera ogni visibile mutamento nella sfera sociale e in quella politica. Prima o poi il sociale ed il politico dovranno essere radicalmente sincronizzati con il tecnologico, altrimenti s'apriranno nel sistema scissure immen-

se che faranno impallidire l'era fascista degli anni Venti e Trenta a confronto di quello che ci aspetta. Il *1984* di Orwell è semplicistico non perché descrive una società completamente totalitaria, ma perché non prevede quell'attrezzatura tecnologica che avrebbe fatto di Oceania un mondo ancor più deprimente. Per capire appieno la portata della svolta che può prendere la società, dobbiamo vedere che cosa aspetta il capitalismo, così da vedere che cosa ci aspetta.

In primo luogo il capitalismo deve ristrutturare drasticamente il suo sistema politico per renderlo congruente con l'evoluzione economica e tecnica in atto. La «democrazia borghese» — vale a dire le istituzioni uscite dalle rivoluzioni inglese, americana e francese — sono assolutamente inadeguate ad un mondo cibernetico, altamente razionalizzato e dominato dalle grandi imprese. La dimensione utopica di quelle rivoluzioni, che indusse Kropotkin a scrivere il suo famoso *La grande rivoluzione*, pone ancora un limite all'uso interno



J. H. Moesmann, *Parasitica* (1958)

di potere politico e militare. Il recente ritiro dei marines americani dal Libano, per la pressione dell'opinione pubblica nazionale, ne è un esempio quasi banale. Reagan ed i suoi pari avrebbero voluto avere mano libera nell'affare libanese, così come Johnson l'avrebbe voluto per il Vietnam. Tutti e due invece dovettero fare marcia indietro a seguito di un'onda crescente di critiche da parte del pubblico e del Congresso, critiche che erano possibili grazie alla struttura politica repubblicana degli Stati Uniti. Quella struttura è a sua volta il prodotto d'una rivoluzione popolare ed in gran parte rurale che due secoli fa ha dato al popolo americano una «Carta dei diritti» ed un quadro istituzionale basato sulla separazione del potere esecutivo da quello legislativo e da quello giudiziario. È facile rilevare come questa struttura fosse più libertaria alle origini che non ora e che negli ultimi tempi s'è fatta più centralizzata, ma quel che più conta, in questa sede, è il fatto che essa è *ancora* troppo libertaria per i problemi che il capitalismo dovrà affrontare in futuro e dovrà essere drasticamente modificata per evitare che quei problemi producano diffusi e pericolosi fermenti sociali.

A quali problemi alludo? Presumibilmente la tecnologia cibernetica, che è ancora nella sua infanzia, renderà economicamente *superflua* la maggioranza degli americani che oggi lavorano. Non sto facendo della retorica. Ogni decennio porta con sé profondi mutamenti tecnici che vanno rendendo «inutile» quasi ogni tipo di lavoro tradizionale. Praticamente ogni operazione connessa alle materie prime, alla manifattura, ai servizi, può essere svolta, in linea di principio, da congegni cibernetici e, se si seguirà la logica del capitalismo, questa sostituzione *avrà* luogo. So bene che alcuni milioni di persone saranno in qualche misura ancora implicati in queste operazioni, ma essi costituiranno i «margini» dell'economia, non il suo nocciolo. Dobbiamo affrontare il fatto che una così imponente sostituzione di lavoro umano è possibile, anzi inevitabile se il capitalismo segue il suo corso. Ignorare questa possibilità significa ficcare la testa nella sabbia come lo struzzo proverbiale... finché ci avranno strappato tutte le penne ad una ad una.

Che cosa significa esistenzialmente questa illimitata rivoluzione tecnologica? Significa che il capitalismo dovrà affrontare il problema di innumerevoli milioni di persone che, dal punto di vista borghese, non avranno nessun posto nella so-

cietà. Nessuno di noi, militanti degli anni '30, si sarebbe immaginato come possibile la «soluzione finale» di Hitler per gli ebrei ed i suoi piani demografici per sterminare gradualmente milioni di slavi delle regioni orientali, destinate ad essere ricolonizzate da popolazioni di lingua tedesca. Eppure Auschwitz diventò la terrificante testimonianza della realizzabilità di quelle che sembravano «fantasticherie». Nessun movimento radicale — socialista, anarchico o sindacalista — avrebbe potuto mai prevedere un tale sviluppo in quella che era in tutta evidenza una nazione civile d'Europa. E tutti quelli di noi che ricordano quell'era devono ammettere che uscimmo dalla guerra come da un'incubo, del tutto sconvolti dai suoi orrori.

Oggi e negli anni a venire, quello stesso capitalismo che ha prodotto un Hitler è sicuramente capace di produrre istituzioni che terranno testa alla popolazione superflua, per quanto grande e recalcitrante possa essere. Avremo una qualche strategia genocida simile a quella di Hitler? Non escludiamo troppo facilmente una «soluzione» che c'è già stata nel passato. I metodi possono essere più indiretti, come gli attuali sistemi cinesi di «controllo demografico» o lo scandaloso sistema di sterilizzazione forzata imposto da Indira Gandhi. O può aversi una soluzione di tipo parassitario, come il sistema della Roma classica che trasformò una buona parte dei cittadini della repubblica in inutili consumatori. Non so. E per fortuna il peso dei miei anni mi consentirà forse di non saperlo.

Quello che so è che la «democrazia borghese» è già percepita come anacronistica dai settori più «avanzati» della borghesia. So che viene data la massima priorità ad una modificazione graduale della sua struttura istituzionale, pezzo dopo pezzo. Ad esempio, solo il voto di due Stati dell'Unione separa ora l'America da una Assemblea costituente, la prima dopo quella del 1787, ed è un dato raggelante per chiunque creda nelle libertà civili. Sono inoltre stati presentati degli emendamenti per estendere il mandato presidenziale da quattro a sei anni. La ristrutturazione dello Stato «democratico borghese» è all'ordine del giorno di quasi tutti i paesi industrializzati del mondo. Ciò che trattiene il capitalismo da una totalitarizzazione completa di questi paesi è l'enorme peso della tradizione che, ovunque nell'Occidente, frustra il potere esecutivo ed in particolare la tradizione libertaria ne-

gli Stati Uniti, con la sua enfasi sui diritti individuali, sull'autonomia, sul controllo locale, sul federalismo. In più, ci sono i consueti conflitti interni in seno alla stessa borghesia che per ora — ma temporaneamente — tendono a controbilanciare questa tendenza ultra-autoritaria. Come dobbiamo rapportarci — in quanto anarchici — a queste tensioni è un grossissimo problema che non si può accantonare con risposte più adatte ad un'economia industriale tradizionale e ad un vitale movimento operaio che ad un'incombente economia cibernetica con un profilo di classe meno definito.

In secondo luogo, lo Stato è diventato onnipervasivo come mai nella storia. Stiamo assistendo alla sua crescita in forme che non avrebbero mai potuto essere previste in più semplici epoche precedenti. Certo, si può pensare ai grandi dispotismi del mondo antico come esempi di forme statuali più spietate, quali il dispotismo asiatico studiato da Karl Wittfogel ed altri storici. Ma raramente lo Stato ha avuto questo carattere d'onnipresenza, questo carattere tipico di *condizione umana* che ha oggi e che ancora più minaccia d'avere in futuro. Kropotkin giustamente fece rilevare che persino gli Stati più tirannici coesistevano con un mondo «sotterraneo» di villaggi, cittadine, quartieri urbani, per non parlare di svariate associazioni e corporazioni che erano impervie all'invasione governativa. Ancora negli anni '30, negli Stati Uniti, dopo il lavoro, ci si poteva ritirare dal mondo industriale in una società pre-industriale, domestica e comunitaria in cui l'individuo poteva ri-creare la sua umanità. Pur con tutti i suoi difetti patriarcali e campanilistici, questo mondo pre-industriale assai personalizzato era profondamente sociale. Era il mondo della famiglia allargata in cui varie generazioni vivevano insieme od in intimo contatto l'una con l'altra, preservando la cultura e le tradizioni d'uno spazio non borghese. Era il mondo della *patria chica*, della «piccola patria» — il villaggio, la cittadina, il quartiere — dove le amicizie erano ancora intime e dove c'era uno spazio pubblico che nutriva una sfera pubblica ed un corpo politico attivo. V'erano ovunque centri comunitari che fornivano un luogo per l'istruzione, le conferenze, il mutuo appoggio, i libri, i periodici, l'esposizione di «idee avanzate» e persino per l'aiuto materiale quando i tempi erano duri. I *centros obreros* creati dai nostri compagni spagnoli in moltissime città e villaggi della penisola iberica erano l'espressione più cosciente

d'un fenomeno largamente spontaneo assai tipico dell'era precedente la seconda guerra mondiale.

Le strade, le piazze ed i parchi costituivano uno spazio d'incontro ancor più ampio e fluido. Mi ricordo, della mia gioventù, i famosi meeting all'angolo delle strade, dove una stupefacente varietà di oratori radicali parlava ad un pubblico avvinto, anzi coinvolto. Questo fantastico mondo «della cassa di sapone» (gli oratori parlavano stando in piedi su una cassetta, N.d.T.), come veniva chiamato in America, era una fonte di attivo interscambio politico, un mondo che addestrava sia gli oratori sia il pubblico nell'arte dell'attività pubblica radicale. Al di là di questi livelli di vita domestica e pubblica c'era la sfera dell'attività locale, regionale ed anche nazionale, più lontana forse dalla portata individuale ma altamente educativa e più energicamente antagonista di quanto sia oggi.

Lo Stato e la società industriale hanno distrutto questo mondo sociale e politico decentralizzato. I loro media entrano in tutte le case ed i loro computer le collegano in sofisticatissimi sistemi di amministrazione e di controllo. Le grandi famiglie, ricche di diversità generazionali e culturali, sono avvizzite a famiglie nucleari, con due genitori intercambiabili e con i loro due o tre figli intercambiabili. Gli anziani sono stati opportunamente spediti in quartieri residenziali per «cittadini della terza età», proprio come la storia e la cultura preindustriale è stata inscatolata nei musei, nelle accademie e nelle banche-dati dei computer. La vendita di cibo, di articoli d'abbigliamento, di casalinghi e di attrezzi vari, che era un tempo un'attività molto personalizzata, svolta da commercianti locali (assai spesso in negozi a gestione familiare) in stretta connessione con il quartiere o la cittadina, è ora un grosso affare per grandi imprese. Nei giganteschi shopping center che costellano il continente americano (e sempre più anche quello europeo), si tratta ormai d'una forma di distribuzione impersonale, meccanizzata, in cui gli acquirenti ed i prodotti vengono incartati insieme, al contatore di casa, e rispediti in automobile alle loro «case» lontane. Le strade sono oggi affollate di veicoli, non di esseri umani e le piazze sono diventate parcheggi, non posti dove la gente s'incontra ed interagisce.

Le autostrade squarciano i centri delle città e s'irradiano nei quartieri con effetti spaventosamente distruttivi sull'in-

tegrità culturale delle comunità. In città come New York i parchi sono luoghi di crimine e di pericolo personale: ci si entra timorosi per la propria vita. I centri comunitari sono scomparsi ovunque tranne che nei quartieri più tradizionali, dove rischiano di diventare oggetto di curiosità per i turisti e per i sociologi. Il discorso è prevalentemente elettronico: si guardano sedicenti «esperti» e star dei mass-media dibattere i tempi più importanti con una passività ed una vacuità che stanno producendo una generazione di idioti e di muti. «La cultura sotterranea» celebrata da Kropotkin nel *Mutuo appoggio* è praticamente scomparsa negli Stati Uniti, soprattutto dopo il declino degli anni '60, ed il mondo in cui fioriva è stato quasi tutto digerito da network di media (di proprietà dello Stato o delle grandi imprese) che arruffiano i sensi più che rivolgersi alla mente, che parlano alle viscere più che alla testa.

Sta emergendo una generazione che disprezza il pensiero in quanto tale e che è stata addestrata a *non* generalizzare. L'attività cerebrale prende la forma di immagini dozzinali identiche a quelle che compaiono sul televisore e d'una «mentalità» (se così si può ancora chiamarla) riduzionistica che opera con «bit» quantitativi d'informazione anziché con concetti qualitativi. Trovo questo sviluppo semplicemente terrificante, in quanto sovverte la mente, impedendone la capacità di *immaginare* spontaneamente delle alternative e di operare su di esse in modi che contraddicano le «immagini» prefabbricate che l'industria pubblicitaria (politica e commerciale) tende ad imprimere nel cervello umano. La gente comincia ora a percepire tutti i fenomeni allo stesso modo in cui riceve le immagini televisive: come figurazioni illusorie create dal moto rapidissimo delle particelle elettroniche sullo schermo televisivo, figurazioni che spogliano il dolore, la sofferenza, la gioia e l'amore d'ogni realtà, lasciando loro solo una unidimensionale qualità spettacolare. Le immagini, in realtà, cominciano a sostituire l'immaginazione e le figure imposte dall'esterno cominciano a sostituire le idee formate internamente. E se la *vita* viene affidata ad una semplice relazione da spettatore tra un pubblico privatizzato ed un congegno elettronico, di che cosa abbiamo bisogno oltre che di figure e d'intrattenimento come surrogati del pensiero e dell'esperienza?

Quest'epistemologia, così tipica dell'era del computer, non

è solo autoritaria, è militaristica in sommo grado. L'infanzia e la gioventù cominciano ad essere costituite da un «addestramento di base» del tipo di quello impartito sotto le armi: un regime di deindividualizzazione, controllo della mente, riflessi condizionati ed obbedienza all'autorità. Se chiamiamo anche i «consulenti» con il loro vero nome, e cioè burocrati d'orientamento non meno statalista della polizia e dell'esercito, potremo allora dire che lo Stato ha usurpato ogni nicchia in cui le generazioni precedenti potevano cercare rifugio dal dominio. Le relazioni domestiche e sociali non legano più la gente insieme in una comunità autentica: il nerbo di quel che chiamiamo «società» sono oggi i burocrati ed i loro enti. È per il loro tramite e con il loro permesso che milioni di «clienti» scelgono le loro carriere, si sposano, amministrano le loro finanze, praticano le loro religioni, «deviano» discretamente dai modelli di vita convenzionali, tengono testa ai loro odi ed alle loro paure, fanno jogging si mettono a dieta si curano per un qualche dissennato modello di «salute e bellezza», risolvono i loro problemi domestici, pongono fine ai loro matrimoni o alle loro storie d'amore, vengono soccorsi per le malattie mortali e infine riciclano i loro cadaveri nell'ecosistema.

Tutto questo ci porta al terzo — e per fortuna ultimo — problema che intendo sollevare: il problema dei rapporti dell'umanità con la natura. Si tratta di un problema che ha raggiunto proporzioni cruciali, ben oltre quanto potessi prevedere nel 1952, quando pubblicai il mio primo lavoro sul disastro ecologico. Ancora nel 1983, quando scrissi *Ecologia e pensiero rivoluzionario*, mi ricordo che parlavo dell'«effetto serra» che avrebbe innalzato la temperatura del globo abbastanza da sciogliere parte delle calotte polari «fra qualche secolo», di sconvolgimenti nel ciclo idraulico e nei cicli dell'azoto, del carbone e dell'ossigeno (che definivo unitariamente «cicli biogeochimici»), che avrebbero potuto «alla fine» far saltare i meccanismi omeostatici che conservano l'equilibrio biotico e metereologico del pianeta; di un ambiente «pericolosamente inquinato», dal suolo al cibo sulla tavola, e di una biosfera sempre più semplificata che poteva invertire il corso dell'orologio evolutivo in direzione di un mondo meno complesso e pertanto incapace di mantenere forme complesse di vita, come i mammiferi se non addirittura tutti i vertebrati.

Non avrei mai potuto supporre, solo vent'anni fa, che «fra qualche secolo» voleva dire *negli anni '90* ed all'inizio del prossimo secolo, che «alla fine» voleva dire *adesso*, che una biosfera «pericolosamente inquinata» voleva dire *catastroficamente* inquinata. Eppure l'Accademia Nazionale delle Scienze e l'Ente per la protezione dell'Ambiente degli Stati Uniti dicono che potremo vedere l'effetto serra sul livello dei mari tra una decina d'anni o giù di lì. Eminentissimi ecologi ritengono che i vitali cicli biogeochimici siano sull'orlo di un grosso squilibrio e che la gravità e l'estensione dell'inquinamento planetario siano a livelli incredibili, superiori ad ogni timore. Il rapporto anidride carbonica/ossigeno nell'atmosfera è aumentato di nove volte dal 1900. Con il taglio della fascia di foreste equatoriali, una fascia che esiste da una sessantina di milioni di anni, ed insieme con la massiccia distruzione di foreste settentrionali dovuta alla «pioggia acida», è probabile che si veda questo rapporto crescere spaventosamente negli anni futuri.

Tutti i nostri oceani sono spaventosamente inquinati. Vaste zone del Golfo Persico hanno i fondali ricoperti da uno spesso strato di morchia bituminosa, a seguito della guerra tra Iran e Irak. L'aria, l'acqua e il cibo sono veicoli di cloro-derivati organici, altamente cancerogeni, praticamente sconosciuti agli ecologi fino a qualche decennio fa, per non parlare del piombo, del mercurio, dell'amianto e dei composti azotati che il corpo può trasformare in mortali nitrosamine — insomma una varietà apparentemente senza fine di veleni che aumentano di numero ad un ritmo annuo superiore alla capacità dei chimici ambientali di rilevarne la presenza. Paludi tossiche a decine di migliaia costellano i continenti, percolando i loro veleni a lentissima degradazione nelle falde acquatiche sotterranee, nei fiumi, nei laghi e infine, naturalmente nell'acqua potabile.

La semplificazione dell'ambiente di cui mi preoccupavo sta diventando realtà sotto i miei occhi. I veleni e la pioggia acida che raggiungono gli oceani stanno distruggendo interi ecosistemi marini. Il fitoplancton, base dell'ecosistema acquatico, diminuisce di quantità e zone una volta pescosissime si vanno impoverendo ad un ritmo impressionante come conseguenza del supersfruttamento. In vaste aree il suolo diventa sabbia ed ovunque è minata l'integrità della nostra flora planetaria. Non ci si inganni: la questione ecologica non è

secondaria rispetto alle crisi politiche, economiche, militari. Se la prossima generazione non vedrà l'estinzione termonucleare, sarà forse perché si troverà di fronte all'estinzione ecologica. Siamo di fronte non solo ad una società moribonda, ma anche ad un pianeta moribondo ed entrambi soffrono dello stesso morbo che ha la stessa causa: la nostra storica mentalità di dominio, la cui pretesa di «progresso» illimitato e di «civiltà» crescente è ora una drammatica beffa della realtà.

Come possiamo, in quanto anarchici, far fronte ai mutamenti radicali in campo tecnico, economico, sociale ed ecologico che ho sin qui tratteggiato? Si tratta forse di questioni «marginali» subordinate o irrilevanti rispetto al nostro incessante compito di organizzare la classe lavoratrice e di combattere lo sfruttamento? Quali sono le priorità «programmatiche», qual è l'«ordine del giorno» del nostro movimento per gli anni che seguiranno il 1984, se c'è un ordine del giorno che possa comprendere i nostri sforzi a livello internazionale, al di là della nostra opposizione allo Stato ed all'autoritarismo in tutte le sue forme?

Forse è presunzione eccessiva suggerire che vi sia un tale ordine del giorno valido per tutto il mondo e comunque non credo d'essere in grado di dare consigli programmatici e «priorità» per compagni assai più informati di me sulle loro situazioni regionali. Posso però parlare con buona conoscenza di causa degli Stati Uniti, dal momento che parlo ogni anno a migliaia di americani su una grande varietà di temi — dall'ecologia alla pianificazione urbana, dalla teoria sociale alla filosofia. Penso anche di potermi rivolgere con una certa competenza ad un'ampia parte di quello che è detto il mondo «di lingua inglese».

A giudicare dal settarismo e dal nichilismo che ho trovato in molte pubblicazioni sedicenti libertarie dell'area linguistica anglo-americana, sono propenso ad essere piuttosto pessimista. Negli Stati Uniti non c'è affatto un «movimento operaio»: a parte associazioni economicistiche finalizzate a raccogliere le briciole del banchetto del capitale, esso semplicemente non esiste. Anzi, a causa dei conflitti tra diritti d'anzianità e diritti civili nelle organizzazioni sindacali, i sindacati americani sono pervasi da un risorgente razzismo che contrappone i lavoratori bianchi ai loro fratelli negri, a comple-

to detrimento della solidarietà di classe. Il «socialismo proletario» s'è ridotto a culti radicali del genere più introverso ed è diventato una disciplina accademica che nasconde la sua obsolescenza sotto il nome di «neo-marxismo». È la «nuova sociologia» del capitalismo di Stato che sostituisce i vecchi schemi positivisticici caduti in disgrazia nei circoli accademici più «progressisti».

Eppure l'anarchismo potrebbe essere oggi il movimento più creativo e innovativo dell'area radicale, se volesse esserlo. Dei nostri ideali di autogestione, decentramento, federalismo e mutuo appoggio si sono spudoratamente appropriati, senza una parola di ringraziamento, scribacchini marxisti che si limitano ad appiccicare la coda di questi concetti all'asino comunista o socialista, come una strana appendice palesemente fuori luogo. Noi anarchici siamo stati tanto tempo fa i progenitori d'una sensibilità organica, naturalistica e mutualistica di cui s'è appropriato il movimento ecologico, con scarsissimi riferimenti alla fonte: il naturalismo di Kropotkin e l'etica di Guyau. Che molti aspetti di questa sensibilità presentino i limiti del secolo in cui si sono formati non è un buon



E. Baj, Adam et Eve (1964)

motivo per atteggiamenti guardinghi di carattere puramente protezionistico e difensivo. Tutte le idee importanti sono prodotti del loro tempo e debbono essere elaborate o modificate per far fronte a nuove condizioni, a nuovi sviluppi.

E nuove condizioni vanno emergendo, come ho cercato di dimostrare. Quel che unifica l'anarchismo, dal mondo classico e persino dal mondo tribale fino ai nostri giorni, è tutto dentro la parola stessa: nessun dominio dell'uomo sull'uomo. Questa postura antiautoritaria è il cuore e l'anima dell'anarchismo, la sua autodefinizione come corpo di idee e pratiche. Il fatto, poi, che l'opera di Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Pelloutier, eccetera gli abbia dato un contenuto sistematico significa che ha una base per crescere... ed essere potato, non che gli debbano mancare creatività e fecondità. Le nostre tradizioni sono il nostro suolo. Però la vita che questo suolo mantiene è un fenomeno in continua evoluzione e non può essere limitato nel tempo e nello spazio dalla forma originaria del suo habitat. Ossificare l'anarchismo in sacri testi e rituali significa emulare i marxisti, la cui devozione quasi ecclesiastica alle vecchie pergamene consacrate ha trasformato un immenso corpo teorico in pura esegesi e commentario. Non possiamo permetterci la via delle dispute intramurali e delle risse settarie sulla storia e sul significato testuale, senza cadere anche noi in un formalismo così sclerotico ed in un contenuto così ambiguo da diventare pura ideologia nel peggiore senso del termine: un'apologia delle condizioni esistenti o — ancor più assurdamente — di condizioni da tempo scomparse.

Dobbiamo essere disposti a chiederci quale «soggetto storico» porterà sulle sue spalle il fardello del mutamento sociale negli anni che ci aspettano. Anzi, ha ancora senso parlare d'una qualsiasi «classe egemone», in una società la cui struttura di classe si va disintegrando? Dobbiamo essere pronti a definire le nuove questioni emergenti come l'ecologia, il femminismo, il razzismo, il municipalismo e quei movimenti culturali che s'occupano di qualità della vita nel più ampio senso del termine, per non parlare dei tentativi di opporsi all'alienazione in una società spiritualmente vuota. Si possono ignorare i «nuovi movimenti sociali» emersi nell'Europa centrale, come i Verdi e le coalizioni antinucleari e pacifiste che attraversano tante linee di classe e tanti confini nazionali? Dobbiamo essere disposti ad uscire dalle vecchie trin-

cee ideologiche, a guardare con onestà, chiarezza, intelligenza al mondo autoritario che si va rimodellando attorno a noi ed a prendere atto della tensione che esiste tra le tradizioni utopiche delle rivoluzioni democratico-borghesi e la marea montante di militarismo e centralismo che minaccia di cancellare quelle tradizioni. Si possono ignorare le politiche localistiche, i movimenti municipali e di quartiere, l'affermazione dei diritti democratici contro i tentativi di incrementare l'autorità dell'esecutivo?

Se gli anni '60 mi hanno insegnato qualcosa, come americano, è che non posso parlare ai miei «compatrioti» nel tedesco di Marx, nel russo di Lenin, nelle lingue asiatiche di Mao e di Ho Chi Min e neppure nello spagnolo di Fidel: sono tutte «lingue» parlando le quali i bolscevichi di casa nostra si sono completamente isolati dalla vita americana. Le grandi masse d'immigranti che portavano in America il socialismo e l'anarchismo europeo se ne sono andate o se ne stanno andando. Ideologicamente, gli americani sono di nuovo di fronte alle tradizioni loro proprie ed al loro linguaggio: a parte il marxismo accademico, incestuoso e chiuso in sé come quasi tutte le discipline accademiche, essi non conoscono altra ideologia o mitologia se non quella che viene ammazzata a casa, nelle scuole, dai media. Grazie alle tradizioni libertarie della Rivoluzione americana — tradizioni ben note a Proudhon e a Bakunin e, mi si lasci aggiungere, da loro ammirata — trovo più utile parlare agli americani nella lingua di Sam Adams, Thomas Paine, Thomas Jefferson, Henry Thoreau, Ralph Waldo Emerson e gente come loro. Le loro parole sono più comprensibili e la loro realtà più a portata di mano del linguaggio degli immigranti, formatosi più nella lotta contro società feudali o commerciali semplici che non contro una società altamente industrializzata, come quella presente, che contraddice duramente le tradizioni dell'America contadina. Quel che faccio è rielaborare le parole dei vecchi rivoluzionari americani per spiegare i miei principi anarchici, utilizzandole in nuovi contesti, proprio come i miei compagni spagnoli erano iberici fino al midollo e parlavano tanto nella lingua di Pi Y Margall quanto in quella di Mikhail Bakunin. Sono e resto internazionalista sotto ogni aspetto e mi oppongo ad ogni forma di campanilismo e di sciovinismo che possa porre sopra o fuori del mio umanesimo anarchico universale. So, tuttavia, che non ha senso chia-

mare gli americani alle armi ed invocare fiammeggianti immagini di un passato che è loro estraneo e forse incomprendibile — specialmente quando l'armamentario dello Stato ha fatto un gran balzo al di là delle barricate e della potenza di fuoco della Comune di Parigi e della Rivoluzione spagnola.

Posso invece parlar loro di un potere *duale* nel senso storico del termine. Parole come «controcultura» sono inadeguate se non vi si aggiunge il termine «controistituzioni», cioè una rivendicazione programmatica che può essere orchestrata dal basso *contro* l'alto, contro il potere statale centralizzato. Non posso arrivare agli operai nelle loro fabbriche e nei loro sindacati, perché gli uni e le altre sono scuole di gerarchia e di dominio, ma posso arrivare a loro — e a tanta altra gente — nel mio quartiere e nelle cittadine limitrofe alla mia comunità. A Burlington, nel Vermont, gli anarchici sono stati i primi a istituire assemblee di quartiere — versione urbana dei town-meeting del New England —, che in linea di principio possono essere istituite ovunque: a Milano, Torino, Venezia, Marsiglia, Parigi, Ginevra, Francoforte, Amsterdam, Londra... Ciò che ne ostacola la nascita non sono difficoltà logistiche o problemi di dimensione demografica, ma il livello di coscienza che su tematiche localistiche è più elevato nel New England che in altre parti d'America. E non è del resto quello della coscienza — coscienza di classe o coscienza libertaria — il problema centrale d'ogni progetto liberatorio?

Tutto questo solleva il problema di come una tale coscienza possa essere sviluppata. Dobbiamo produrre una teoria della società, oltre che una critica della società, ai *più alti* livelli. Dobbiamo cancellare l'immagine, continuamente alimentata da gente come Franz Borkenau e Gerald Brenan, che l'anarchismo sia un movimento di *protesta* più che un vero movimento sociale, che noi siamo solo capaci di denunciare l'ingiustizia e non di produrre alternative per un mondo libero. Nel mio libro *Gli anarchici spagnoli* ho cercato di operare questa rettifica di tiro, ma lo sforzo era inadeguato ed i commenti critici che l'hanno seguito erano irrilevanti rispetto alla mia tesi. Cercherò dunque di dire qualcosa di più. Dobbiamo raccogliere le questioni sollevate dalla Scuola di Francoforte rispetto alla razionalità critica ed alla contaminazio-

ne della civiltà da parte del dominio, la critica francese post-strutturalista, la critica ecologica di autori americani come Paul Shepard e Morris Berman, per citare solo alcuni dei personaggi che si stagliano sull'orizzonte intellettuale contemporaneo. A partire dalle questioni sollevate da questi autori e da queste scuole dobbiamo modellare una teoria anarchica che getti un ponte tra il nostro retaggio proudhoniano, bakuniniano e kropotkiniano ed il nostro secolo e quello che ci aspetta. Dobbiamo trovare un modo per far convergere il nostro approccio organico con l'ecologia, il nostro approccio antigierarchico con il femminismo, il nostro approccio comunitario con i movimenti decentralisti «di base», il nostro approccio umanistico con le coalizioni pacifiste, il nostro approccio municipalista con le lotte per l'autonomia locale, il nostro approccio culturale con i fermenti che nascono dall'alienazione, dal peggioramento della qualità della vita e dai tentativi di creare nuovi modelli di vita.

Non posso che augurare ai nostri compagni sindacalisti il massimo successo. Essendo cresciuto nell'industria metallurgica e automobilistica, ho cercato a lungo una coscienza di classe rivoluzionaria tra gli operai americani, una coscienza che non ho mai trovato neppure negli anni '30 e '40 e men che meno negli ultimi decenni. Ho trovato tra i miei compagni di lavoro una militanza esemplare ed una grande forza di carattere, ma nessuna prova, su grande scala, che il capitalismo sia un sistema più intollerabile per gli operai che per altri strati della società — ammesso che sia intollerabile. Ho, invece, trovato tendenze libertarie tra i giovani negli anni '60, tra le donne negli anni '70 e tra gli ecologisti negli anni '80. Sempre più mi vado convincendo che dobbiamo ritornare alla parola «popolo» — una grande e crescente miscela di individui che si sentono oppressi e dominati, non solo sfruttati, in *tutti* gli ambiti della vita: nell'ambito familiare, generazionale, culturale, sessuale, etnico e morale oltre che economico. Marx criticò gli anarchici perché parlavano di «masse lavoratrici», di «lavoratori» e di «oppressi» anziché usare il termine scientifico di «proletariato». È poi risultato che noi avevamo ragione e lui terribilmente torto, un verdetto emesso non solo dalla teoria ma dalla storia stessa.

Concretamente, questo significa che mi dedicherei prioritariamente a formare, ovunque, gruppi di studio — sì, gruppi dediti alla conoscenza ed alla coscienza — più che «grup-

pi di affinità». Oggi un simile progetto, intellettualistico all'apparenza, è particolarmente necessario a causa dello spaventoso declino del livello teoretico che affligge tutti i settori della società, Sinistra compresa. Cerco la compagnia di gente che pensi prima di agire, che scriva prima di parlare, che siano pronti ad educare se stessi prima d'avere la presunzione di educare gli altri. E se partecipassi alla costituzione d'un «gruppo d'affinità» cercherei la compagnia di gente che abbia carattere, sostanza e sufficiente fermezza da accettare la sconfitta come il successo. Parlo di gente che abbia la forza di convinzione ed il grado d'impegno necessari per lavorare pazientemente a compiti noiosi, non di gente che sappia solo cavalcare la cresta di attività eccitanti. La gente di quest'ultimo tipo mi mette a disagio e mi lascia scettico. L'anarchismo è un ideale di umanità, di sollecitudine reciproca, d'empatia — o non è nulla. Lavorerò dunque con i miei amici all'importantissimo compito di educare la gente *aperta* al coinvolgimento sociale ed all'auto-potenziamento. La troverò nelle cooperative alimentari, nelle scuole alternative, nei gruppi ecologici, antinucleari, pacifisti e per la difesa delle libertà civili. Spero di poter svolgere un'attività — con opuscoli, periodici, volantini, libri, iniziative culturali... — che contribuisca a chiarire i cervelli confusi ed a proporre alternative sociali e culturali. Disprezzo quell'«attivismo» insensato che privilegia un inutile dispendio energetico rispetto al lavoro meditato, intelligentemente programmato e responsabilmente eseguito. La *qualità* ed il *livello* della mia attività di scrittore e d'oratore sono per me più importanti della *quantità* di pubblico che raggiunge e dell'influenza superficiale che ottengo per i miei ideali, perché senza un alto livello di contenuto e di qualità, sarebbe semplicemente assurda la mia speranza di conseguire quell'auto-potenziamento del popolo che produrrà l'autogestione della società.

Solo dopo aver raggiunto questo livello, solo dopo avere realizzato e consolidato questi progetti, penserei anche d'entrare nell'ambito politico con la ragionevole convinzione che i miei sforzi possano non essere vani. A livello organizzativo mi rivolgerei al compito di riunire in un movimento comune — un'alleanza informale od una confederazione ben strutturata — la gente che la pensa allo stesso modo. Potremo essere d'accordo o in disaccordo su un gran numero di cose, ma dovremo scrivere un programma coerente che esprima

chiaramente un corpo comune di concezioni di base, non un guazzabuglio sconnesso di idee sparse che si rivolga al più basso denominatore comune possibile del gruppo. Sono disposto ad accettare un basso livello di coerenza e di fermezza in un movimento aggregato attorno ad un singolo tema, come quello ecologico, quello pacifista, quello per le civiltà civili, ma non in un momento che si autodefinisca «anarchico».

Ma, al di là d'un movimento anarchico di tale genere, sento che è mio dovere impegnarmi in un'attività pubblica che abbia un significato per tutti quegli americani che riesco a raggiungere. In quanto americani, essi hanno una tradizione libertaria superficiale che cerco di approfondire fino al livello dell'anarchismo. Mi rivolgo alla loro fede nei diritti individuali, nel decentramento, in una concezione attiva della cittadinanza, nel mutuo appoggio ed alla loro avversione per l'autorità governativa. E ne critico fermamente l'abbinamento libertà-proprietà. Ricordo loro le istituzioni libertarie tipiche della loro tradizione rivoluzionaria americana: assemblee cittadine, forme associative confederali, autonomia municipale, procedure democratiche... Il mio scopo è chiaro: creare, a partire dalla tradizione libertaria americana, quelle forme della libertà che possano opporsi al crescente potere dello Stato ed alla concentrazione dell'autorità politica ed economica. Il nucleo centrale del mio approccio è tanto municipalistico quanto ecologico e contro culturale: potenziamento e confederazione di paesi, quartiere, città, *come contrappeso a Washington ed ai feudi statali che costituiscono l'Unione americana*. Il mio linguaggio è più populista che proletario, con un'enfasi particolare sul dominio più che sullo sfruttamento. Il mio programma è di creare un *potere popolare duale*, antagonistico al potere statale che minaccia le residue libertà del popolo americano: un potere popolare che ricostituisca in forme anarchiche quei valori libertari e quegli elementi utopici che sono il retaggio più vitale della Rivoluzione americana.

Che questo approccio possa o meno avere successo è una questione cui non posso dare una risposta certa. Quel che mi sembra certo è però che questo è l'*unico* approccio che possa funzionare negli Stati Uniti: se fallisse non saprei proprio quale altra strategia proporre per questa parte del mondo. Il popolo americano non è disposto a seguire una via so-

cialista che minaccia le loro libertà, per quel che sono, nè è disposto ad accettare un programma di classe che del resto neppure il proletariato americano ha mai accettato. L'autoorganizzazione, l'azione diretta, l'anti-autoritarismo ed il municipalismo sono ancora elementi significativi del «Sogno americano», un sogno — o, se preferite, un mito — che s'immagina l'America come il regno della ricostruzione utopica: un'America che è il «Mondo Nuovo» non solo nella sequenza delle scoperte geografiche, ma «nuovo» nella storia della libertà e della sperimentazione politica. E se il sistema partitico ed i principi organizzativi presi a prestito dalla «Sinistra» finiranno con il prevalere a tal punto nell'immaginario collettivo da soffocare del tutto il retaggio libertario del Paese, i conti saranno chiusi forse per sempre con gli Stati Uniti. Gli americani hanno quest'alternativa: volgersi ad una via libertaria del genere di quella da me proposta oppure diventare il più pericoloso flagello che il mondo abbia mai visto nella storia dell'umanità. E non ci debbono essere dubbi in merito: l'America può realmente giocare questo ruolo nefasto.

Dunque, negli Stati Uniti, c'è questa tensione tra una tradizione libertaria che frena l'espansione dell'impero americano e nuove forze che vanno spingendo il paese verso un ruolo mondiale più violento e distruttivo. Solo gli anarchici sono in grado di capire appieno l'intensità di questa tensione e la straordinaria potenzialità che essa comporta per un programma ed un movimento di ricostruzione utopica. La «Sinistra» marxiana è insensibile all'argomento della vera libertà: è economicistica, centralistica, burocratica ed invaghita della tecnologia. E, così, è stata la Destra a sfruttare la tradizione libertaria americana — in nome della proprietà, d'un mitico «laissez-faire» che ha lasciato campo libero allo sviluppo delle grandi imprese e d'una rappresentazione della «guerra fredda» che ha portato le truppe e le armi americane in quasi tutti i paesi occidentali e del Terzo Mondo. Se gli anarchici americani non riescono a ripulire questa tradizione libertaria dalle sue scorie proprietaristiche e reazionarie, il popolo degli Stati Uniti sarà facile preda di totalitarismi che si camuffano con le vesti d'una storia rivoluzionaria che ha ispirato le lotte d'emancipazione popolare un po' in tutto il mondo.

Conosco benissimo tutti gli argomenti che si possono sol-

levare contro la prospettiva che ho sin qui delineato. Lo so che gli americani sono divisi da interessi di classe, dalla ricchezza, da differenze etniche e sessuali, da conflitti regionali. Come è dunque possibile che un ideale di resistenza comunitaria e municipale alla centralizzazione statale li unisca al di sopra di tutte quelle divisioni? E come e quanto una municipalità è cosa distinta dallo Stato? Non s'è già visto con Paul Brousse il fallimento, come progetto anarchico, del municipalismo?

Ho molte risposte a queste domande, se non che mi ci vorrebbe un articolo solo per esse. Per ora basti questo: la tecnologia cibernetica minaccia di diventare un livellatore sociale per *tutti* gli strati della società americana — il ceto medio come la classe operaia, i bianchi come i negri, i tecnici ed i professionisti tradizionali come i manovali e gli addetti alla catena di montaggio. Quel che viene rimodellato a partire dalla tradizionale struttura di classe del capitalismo industriale è un popolo, non un proletariato.

Inoltre vanno emergendo inquietudini e valori popolari che spesso scavalcano gli interessi materiali: la libertà delle donne, i diritti dei negri, la problematica ambientale... Questi valori emergenti e queste emergenti inquietudini spesso rimarginano differenze d'interessi materiali che facevano del termine «popolo» una amara caricatura degli ideali democratici radicali. Del resto, il nazionalismo ha dimostrato d'avere tra le masse una forza sempre superiore alla solidarietà di classe e questo fatto, da solo, smentisce il mito marxista che la gente agisce solo secondo i suoi interessi materiali: se fosse vero, da un pezzo il socialismo avrebbe trionfato. Che l'ideologia sia capace di spingere gli uomini oltre i confini del loro stesso istinto di sopravvivenza è un fatto talmente suffragato (seppure da prove negative: si pensi ad esempio alle guerre religiose che attraversarono il Medio Evo e la Riforma) che non si può ignorare la sua forza *in quanto tale*. Come anarchici abbiamo sempre sottolineato l'esigenza che la nuova società esca dalla vecchia e, sin dal secolo scorso, abbiamo privilegiato una «dote» della borghesia, la fabbrica, quale chiave destinata ad aprire la porta d'una nuova e libera società. Ma come ho già detto, mi sembra che quel tentativo non abbia oggi più alcun senso. Invece, per una delle ironie della storia, potrebbe darsi che la chiave ci sia *sempre* stata in forma *ideologica*: la dimensione libertaria della tradizio-

ne democratica che s'oppone ora alla marcia del capitalismo cibernetico verso la realizzazione dei suoi fini storici.

Ad ogni modo, quel che si dimentica troppo facilmente è che i disastri prodotti dall'ideologia sono proprio la prova del suo successo latente, proprio come la capacità umana d'annullare la vita è la prova della sua capacità di fare del mondo un paradiso. Non sono i mali dell'ideologia che dobbiamo evidenziare di fronte ad un mondo già scettico e secolare, ma il *tipo* di ideologia che lo può salvare dal suo egoismo e dal suo economicismo. In questa dimensione morale l'anarchismo rappresenta l'unica ideologia in grado di portare l'umanità oltre i suoi angusti bisogni biologici, verso uno spazio di libertà che è un fine in sè, nell'umana avventura.

15 giugno 1984
Burlington, Vermont

(Traduzione di Amedeo Bertolo)



E. Baj, bozzetti da *L'apocalisse* (1978)



M. Berman, Free Sacco and Vanzetti (1927)

incontri

Storia e geografia dell'anarchismo

«L'anarchia vince ovunque. L'anno scorso, ad Algeri, ne ho contati tre: quest'anno sono decine. L'anno scorso, a Lisbona, non ce n'era che uno: ora sono così numerosi da diffondere migliaia di opuscoli e fondare un quotidiano. A Parigi, gli anarchici sono così numerosi e solidali tra loro da sfuggire alla miseria sordida e alla fame...».

[Lettera di Eliseo Reclus a Jacques Gross, 16 maggio 1887, (4, t. II, pag. 418)].

Nei viaggi organizzati, ci sono dei *must*, dei monumenti da visitare, visti centinaia di volte nelle foto: Saint-Imier, il Bénévent, il memoriale di Haymarket, Montjuich, la cella a SS. Pietro e Paolo, Goulai-Polé e Kronstadt, la via Gay-Lussac, l'intera Catalogna, Ancona, il CIRA a Ginevra...

Negli album-ricordo, ci sono persone che si riconoscono immediatamente: i russi barbuti (sape-

te che Kropotkin era molto piccolo?), le zie Emma e Louise, san Ferrer e san Ravachol, gli amici Bartolomeo e Nicola, Dany e Buenaventura.

Dopo tanti visi familiari, si può frugare nell'album per incontrare volti nuovi, compagni lontani; la guida vi condurrà in luoghi sconosciuti, attraverso sentieri poco frequentati.

All'incontro internazionale di Venezia, quest'autunno, ci sarà una mostra di un centinaio di pannelli che racconterà la storia e la geografia dell'anarchismo: più di cento anni, trenta Paesi, una quarantina di collaboratori e la partecipazione di un grafico professionista.

Questa esposizione dovrebbe mostrare sia volti ed eventi a noi noti, che parlarci di regioni dimenticate, figure misconosciute e mettere in luce differenze e costanti. Cosa sappiamo dell'anarchismo in Jugoslavia, in Corea, in Nuova Zelanda? Quali furono le origini e la diffusione della «bandiera nera», la geografia della A cerchiata e delle comunità e delle colonie libertarie? Quanti quotidiani ha editato il movimento anarchico, e in quali Paesi? In cento pagine non sarà possibile che esporre frammenti, punti di riferimento. Ma l'esperienza dovrebbe farci riflettere.

Circa dieci anni fa, Nico Berti

¹ BAKOUNIN M., *Oeuvres*, tome IV, Parigi 1910.

² BERTI N., *L'anarchismo nella storia, ma contro la storia*, «Interrogations» 2, 1975.

scrisse: «l'anarchismo nella storia ma contro la storia»². Criticando gli storici che cercavano di fondare le origini dell'anarchismo in determinate regioni nelle società contadine o in particolari settori del lavoro, o nel rifiuto della società industriale, egli avanzava l'ipotesi che la chiave di lettura non risiede nella descrizione geoeconomica ma nella «...ricostruzione dei momenti rivoluzionari che pongono sempre, ogni qual volta essi si manifestano, l'anarchismo in primo piano»². In altre parole, l'anarchismo non necessita di base di classe, è sufficiente la pratica rivoluzionaria. Un'interpretazione apparentemente circolare, «nella storia ma contro la storia»: «l'anarchismo mentre muta storicamente secondo i soggetti storici impersonati (ecco il suo pluralismo) rimane ideologicamente identico a se stesso secondo l'obiettivo posto (ecco il suo utopismo)».² Così la rappresentazione del mondo è data «attraverso il cambiamento storico rivoluzionario: in altri termini, il soggetto riconosce la realtà per quel tanto che la trasforma».²

I marxisti, scriveva Bakunin, «ci rimproverano (...) di voler forzare, anticipare il lento cammino della storia, e di misconoscere la legge positiva delle successive evoluzioni» (1, pag. 375): «Materialisti e deterministi, come lo stesso signor Marx, anche noi riconosciamo il fatale concatenamento dei fatti economici e politici nella storia... ma non ci inchiniamo con indifferenza davanti ad essi e, soprattutto, ci guardiamo bene dal lodarli e ammirarli quando per loro natura, si rivelano in contrad-

dizione con la meta suprema della storia (...): il trionfo dell'umanità, la conquista e la realizzazione della piena libertà e del pieno sviluppo materiale, intellettuale e morale di ognuno». (1, pag. 456-457).

Nei momenti rivoluzionari come li definiva Berti, la rappresentazione del mondo non è più la rappresentazione del potere, che fonda la sua legittimità. Come si coniugano dunque pluralismo e utopismo? La pluralità dei mondi, dei tempi vissuti, delle storie parziali possono esprimere l'identità ideologica, l'unicità delle mete, la coerenza tra mezzi e fini? Ci sono dei segni e dei simboli che sfuggono al sistema del dominio?

Il problema del soggetto storico torna periodicamente: perché i Giurassiani erano antiautoritari, perché i cavatori di marmo di Carrara, perché la Catalogna, perché l'Ucraina...? E ancora: a chi parlano i militanti, a chi si rivolge la propaganda, attorno a chi nascono le organizzazioni? Erano le domande che avevano dato luogo al seminario del 1972, precursore degli incontri internazionali di cui siamo oramai gli *habitué*, su «Società e contro-società»³, sul movimento anarchico e il suo ambito.

Domande molto ambiziose per una galleria d'immagini. In cento pannelli si vorrebbe parlare degli scontri frontali contro il dominio, contro i nuovi padroni e le loro pseudo-rivoluzioni, contro l'oppressione e la repressione; della

³ Communauté de travail du CI-RA, *Société ed contre-société chez les anarchistes et les anti-autoritaires*, Ginevra, Librairie adverse 1984.

costruzione delle organizzazioni e dei sindacati; delle esperienze collettive, delle scuole moderne, delle fabbriche autogestite e delle cooperative; della propaganda del fatto e di quella culturale; dei camping, dei pic-nic, dei viaggi, degli amori...

I contributi cominciano ad arrivare al CIRA. Cosa rappresentano, nella loro diversità? Figure di uomini (e qualche donna), pagine di giornali, foto di riunioni, di manifestazioni, di arresti; fucili, ed è una guerra rivoluzionaria; operai in una fabbrica, contadini nei campi, e sono delle collettività; bandiere rossonere, biciclette bianche...

Quando Ravachol mise la sua prima bomba a Parigi, fu per onorare Descamps e Dardare, pesantemente condannati per qualche colpo scambiato con i poliziotti dopo una manifestazione. Durante il processo, Descamps dichiarò orgogliosamente: «Gli anarchici non hanno bandiere. Essi non riconoscono nessun emblema. Nè dio, nè padroni, questo è il loro motto». Rendere in immagini il mondo dell'anarchia è difficile. La rappresentazione del potere, l'universo di segni e di simboli rappresentato dalla merce, dal dominio e dagli dei, ci è familiare. I nostri simboli derisori sono invece stracci neri annodati intorno a manici di scopa e A cerciate scarabocchiate sui muri. Sono sicuramente esistite bandiere bordate d'oro e ricamate da promesse per un futuro migliore, come ci sono stati inni che celebravano l'abbondanza, la sobrietà e la felicità che re-

gnerà «in tempo d'anarchia». Ma non sono che punti di riferimento nostalgici.

Ci auguriamo che l'esperienza dell'incontro di Venezia non sarà troppo segnata dalla nostalgia. La mostra (forme e formati dei pannelli, numero dei pannelli per ciascun Paese) è stata predeterminata; ai collaboratori è stata data piena libertà per la trattazione dei loro soggetti. Quando avremo i testi e le immagini (sfortunatamente non tutti i Paesi hanno risposto a questa iniziativa), i pannelli saranno realizzati tra Ginevra e Venezia. La mostra sarà visibile in una sala a Venezia per tutta la durata dell'incontro, prima di circolare tra coloro che la vorranno. Essenzialmente, comprenderà le storie «nazionali», con riferimenti ai movimenti anarchici in esilio, i congressi internazionali, gli storici e i geografi anarchici, forse fino ad Anarres. A testimonianza della nostra viva memoria, essa dovrebbe avere lo stesso effetto che Eliseo Reclus augurava al romanzo di un suo amico:

«Ogni uomo deve chiudere il libro dicendo: voglio essere ribelle; andiamo felici!»

(4, t. III, pag. 164)

Ginevra, luglio 1984

Marianne Enckell

⁴ RECLUS E., Correspondance, 3 tomi, Parigi 1911-1925.



G. Grosz, È uno scrittore? (1935)

L'anarchismo di tutti i giorni

Roberto Ambrosoli

Come le vie del cielo, anche quelle dell'anarchia sono infinite. Almeno nel senso che multiformi, policromi, sono i punti di partenza ed i percorsi attraverso cui gli individui giungono alla scelta libertaria.¹ C'è chi proviene dal marxismo e chi dal cristianesimo. Chi ha sublimato un bisogno emotivo di ribellone e chi ha subito il fascino razionale della verità. C'è chi ha cercato la conoscenza nei libri e chi ha visto la luce nell'atmosfera appassionata di qualche assemblea. Chi voleva trovare dei fratelli con i quali condividere la propria umanità, e chi ha ascoltato il richiamo dell'avventura intellettuale, chi ha accettato la sfida della trasgressione sociale, chi quella della storia, chi semplicemente ha rifiutato l'orizzonte angusto della banalità quotidiana, del buon senso soffocante. C'è di tutto. I compagni di prolungata militanza, quelli che sempre più spesso si sorprendono a citare i propri ricordi, e hanno in testa una vasta galleria di «tipi» anarchici incontrati e conosciuti, ne converranno. Le ragioni per cui «si diventa anarchici» sono tanto numerose quanto le sfumature della natura umana: ognuno ha una sua «storia» personale, unica, in qualche modo diversa da quella di chiunque altro.

Eppure, nonostante l'estrema variabilità di queste storie, esse hanno in comune un aspetto che le rende tutte simili,

¹ Nonostante qualche pretesa di generalizzazione «metastorica», peraltro non approfondita, oggetto di questo scritto è (inevitabilmente) l'anarchismo a me più vicino, cioè in sostanza quello dal dopoguerra ad oggi, in parte tramandatomi dai compagni più anziani che ho conosciuto, in parte vissuto personalmente.

e anche qui i più assidui frequentatori del movimento anarchico possono portare la propria testimonianza. La scelta libertaria solo raramente appare determinata, o significativamente influenzata, dal contatto con coloro che tale scelta hanno già compiuta, dall'incontro fisico, per così dire, con gli anarchici in carne ed ossa. L'incontro è, quasi sempre, un incontro tra i problemi, le esigenze, le aspirazioni, i drammi dell'individuo, e le idee anarchiche, sotto forma di libri letti e di parole ascoltate. Ma è raro, estremamente raro, che qualcuno decida di saltare il fosso psicologico che separa la norma del dominio dall'eccezione dell'anarchia grazie all'esempio di qualche personaggio, al fascino esercitato da un vissuto reale visto come modello. Questo accade, e spesso, solo *dopo* che il fosso è stato saltato: allora la vicinanza delle persone che il caso e la fortuna ci consentono è importante, per determinare gli sviluppi successivi del nostro «essere anarchici», gli indirizzi e le direzioni della nostra azione e del nostro pensiero. Ma prima, al momento cioè di fare quella scelta di campo generale e radicale (anche se spesso confusa, incerta o temporanea), ciascuno di noi è stato solo, e solitariamente ha deciso, mettendo a confronto quanto sapeva dell'anarchismo con i problemi del proprio mondo interiore. Ognuno diventa anarchico «per fatti suoi».

L'osservazione può apparire banale, e agli interrogativi in essa implicitamente posti viene certo la tentazione di rispondere che gli anarchici, poveracci, sono così pochi che non può essere loro imputata l'incapacità a presiedere di persona ad ogni conversione, ad ogni nuova adesione. E d'altronde questa situazione ha trovato una sorta di sanzione ideologica, nell'immaginario classico del militante: scopo dell'azione politica, si dice, non è plagiare le menti dei nostri interlocutori, quanto più onestamente fornire loro materiale di riflessione, le idee appunto, che ciascuno liberamente valuterà ed elaborerà, per farle, o meno, proprie. Tutto ciò nella convinzione, più d'una volta apertamente dichiarata, che un po' d'anarchia alberghi in ciascun individuo e che spetti agli anarchici soprattutto il socratico compito di portarla alla luce. Ma anche ammettendo che le cose stiano effettivamente in siffatto modo, come non rilevare l'assurda situazione di un movimento che, da un lato, ripone quasi ogni speranza di successo nella diffusione del proprio patrimonio teorico, e dall'altro, contemporaneamente, accetta di lasciare tale dif-

fusione «al caso», cioè all'incontro fortuito del seme delle idee sparse nel vento con la zolla fertile di una qualche personalità in crisi? Qui non si tratta, si badi, di rimproverarci l'esiguità del numero di nuovi adepti che riusciamo a conquistare, imposta dalla modestia delle risorse che abbiamo a disposizione. Si tratta, invece, di ammettere che la nostra azione è condotta in modo tale che ad essa non è possibile chiedere alcun riscontro *diretto* della sua efficacia: dei mille semi che buttiamo, non siamo in grado di sapere quanti attecchiscono, tre o trenta o trecento che siano. Questo perché l'attecchimento non dipende esclusivamente dalla robustezza del seme (e certo i nostri sono assai rustici, capaci di superare i rigori di mille inverni), ma anche dalla fertilità del terreno su cui cade, dalla «disponibilità» delle persone che vengono a contatto con le nostre idee. Ed è su questa disponibilità che non abbiamo ancora imparato ad avere influenza: non basta essere prodighi seminatori per essere buoni contadini.

In altri termini, solo di rado ciò che innesca il processo che porta ad aderire all'anarchismo è l'attrazione indotta su questo e quell'individuo dall'anarchismo stesso, una spinta «a modificare il proprio modo di pensare» esorcitata sulle coscienze; più frequentemente, è un moto *endogeno* di esse, legato ai problemi interiori della persona. Le «idee» anarchiche (l'etica dell'uguaglianza e della libertà, e il progetto organizzativo ad essa legato) sono «passive» di fronte agli individui: tra la semplice conoscenza di esse e l'adesione, c'è un largo spazio da colmare, e l'iniziativa di tale operazione è lasciata tutta all'interlocutore, il quale dovrà trovare in se stesso (se vorrà e potrà) le ragioni per compierla.

Il processo che porta un essere umano a far proprio un credo politico-sociale non è un ragionamento di tipo matematico, in cui freddamente si verifica una tesi partendo da una serie di ipotesi date. Ciò che «convince» non è semplicemente la «forza degli argomenti», ma anche la capacità dell'argomentazione di essere in armonia con la *weltanschauung* dell'interlocutore, con la sua generale immagine del mondo e di se stesso, all'interno della quale il credo politico deve trovare una collocazione. Fornire le ragioni per l'adesione ad un'idea, quindi, significa, anche fornire una sorta di «cornice» in cui inserire l'idea medesima, oppure far riferimento ad una cornice preesistente.

Quest'ultimo non è certamente il caso dell'anarchismo che, a differenza di tutte le altre dottrine presenti «sulla piazza», deve fare i conti, più ancora che con i dubbi «scientifici» circa la validità della propria soluzione, con la diffusione di un'immagine del mondo tutta funzionale alla dominazione. Ma se gli anarchici devono lasciare ai propri interlocutori il compito di uscire da tale immagine, di inventarne un'altra capace di accogliere al suo interno la concezione di un mondo senza servi nè padroni, allora significa che essi non hanno una concezione profonda e meditata da contrapporre a quella imperante, oppure che ne offrono una troppo imprecisa e superficiale per poter costituire un'alternativa.

Quanto qui si cerca di mettere in evidenza non riguarda le difficoltà tecniche di comunicazione, nè è un appello ad imbellettare più acconciamente i contenuti dell'azione propagandistica affinché siano più capaci di sedurre il pubblico. La seduzione, che ci deve essere perdio, non è quella esercitata semplicemente dal progetto di organizzazione sociale, ma dal più generale approccio culturale di cui il progetto fa parte, una visione del mondo, appunto, capace di competere con quella dominante e, per tale motivo, di postulare la necessità del cambiamento sociale.

Quanto qui si cerca di mettere in evidenza, dunque, è la presenza, in seno al movimento anarchico, di una sorta di *difficoltà di trasmissione culturale*, dovuta non alla particolare sordità degli interlocutori, ma a carenze proprie del movimento stesso, a carenze della cultura che si intende trasmettere. La constatazione prima fatta della latitanza degli anarchici «in carne ed ossa» nei processi di maturazione libertaria delle persone, è uno dei sintomi di questa difficoltà, e si spiega con la mancanza di una filosofia dell'esistenza in grado di contenere, di... giustificare, armoniosamente e coerentemente, una proposta così «anomala» come la nostra. Ogni anarchico «reale», ognuno di noi, si è detto, è diventato anarchico «per fatti suoi», attraverso un processo personalissimo, irripetibile, non automaticamente generalizzabile. Non esiste, quindi, all'interno del movimento anarchico (inteso come il complesso degli anarchici «reali») una uniforme concezione del vivere, ma tante concezioni diverse unificate solo dal comune sbocco ideologico, tante diverse giustificazioni della scelta libertaria che non entrano in conflitto reciproco (ma a volte succede) solo grazie ad un'opera collettiva di

rimozione travestita da rispetto per il «privato» di ciascuno. All'interno del movimento anarchico, infatti, ed in particolare nei movimenti europei dal dopoguerra in avanti, scarsa attenzione è stata tradizionalmente prestata alla riflessione sulle concezioni esistenziali possibili, sulla loro ammissibile disformità e sulla loro coesistenza, nell'implicita convinzione che qualunque concezione sia valida purché conduca all'anarchia.² E succede così che venga tuttora offerta agli interlocutori una proposta politica praticamente priva di una cultura autonoma, ritenendo sufficiente affidarsi, in sua vece, alla speranza che, nelle pieghe della cultura dominante, qualcuno riesca a trovare, chissà come, il modo di conciliare l'aspirazione all'anarchia con un immaginario nato dalla dominazione.

A ben considerare, però, non è completamente esatto affermare che gli anarchici non hanno una concezione esistenziale comune. Molti, del resto, si saranno risentiti leggendo le righe precedenti e mi avranno in cuor loro accusato di attribuire ai compagni una connotazione di «ragionieri», senza cuore nè sangue, senza quei rapporti interpersonali intensi che invece, si sa, esistono, e legano strettamente gli appartenenti alla «tribù», e testimoniano con ciò l'esistenza di un medesimo senso della vita, anche quella un po' squallida di tutti i giorni. Vero. Ma non è detto che questo «senso della vita» abbia le caratteristiche idonee a risolvere i problemi di trasmissione culturale che ci affliggono.

Al di là della molteplicità di modelli esistenziali, quanto accomuna tutti gli anarchici, e li fa sentire uniti nonostante la diaspora della vita quotidiana, è la *militanza*. È opinione diffusa all'interno del movimento che non ci sia altro modo di essere anarchici se non quello di «fare l'anarchico», cioè di impegnarsi concretamente in qualche attività che ha a che fare con la diffusione delle idee, quale che sia il campo prescelto, antimilitarismo, anarcosindacalismo, eccetera, e lo strumento adottato, volantaggio, azione esemplare, edito-

² Questa critica non riguarda il pensiero anarchico individualista, in particolare quello alla E. Armand, esso però ha avuto modestissima influenza sull'evoluzione dell'anarchismo contemporaneo e non ha prodotto, comunque, una «tradizione» anarchica di riflessione esistenziale.

ria, o qualunque altro. E nella stragrande maggioranza dei casi, anche oggi che la crisi del movimento fa sentire i suoi dubbi e le sue tentazioni di ritiro a vita privata, l'anarchico reale resta un militante. Magari un po' meno attivo che dieci, vent'anni fa, un po' più incostante nell'impegno, un po' meno convinto e ottimista. Ma pur sempre, nel fondo, un militante. È difficile che l'essere anarchico venga visto come un puro e semplice atteggiamento mentale fine a se stesso, senza che venga avvertito il bisogno di «concretizzare» tale atteggiamento in qualche modo, dal più manualmente operativo al più schiettamente intellettuale. A quanto pare, si può essere comunisti, o democristiani, o genericamente marxisti e altrettanto genericamente cristiani, null'altro facendo se non dichiarare il proprio credo di quando in quando, al caffè o nella cabina elettorale, e la scelta dell'impegno attivo si presenta in questi casi come un «di più», positivo ma non indispensabile. Per potersi dichiarare anarchici, invece, la «prova d'amore» della militanza è sempre stata una *conditio sine qua non*.

Al di là delle sfumature e delle diverse interpretazioni storiche, questo della militanza è un atteggiamento presente in tutti i movimenti anarchici, trasmesso con cura attraverso le generazioni e le frontiere. È il cemento che, forse più ancora che gli ideali comuni, ha tenuto e tiene insieme gli individui, omogeneizzando tra loro l'eterogeneità un po' folle delle motivazioni di partenza, trasformando un'accozzaglia di gente mossa da mille *drives* differenti in un popolo, minoritario e marginale ma unito, a suo modo. La militanza anarchica, infatti, è qualcosa affatto diversa da quella che si compie all'interno di un qualunque partito politico tradizionale. L'assenza di vere strutture gerarchiche, ma soprattutto l'estrema frammentazione organizzativa, la variabilità dell'interpretazione teorica, l'assenza di «piani» generali di intervento, la necessità di inventare e reinventare continuamente l'azione politica (elementi tipici, nel bene e nel male, del nostro movimento) tutto ciò toglie alla militanza anarchica ogni carattere puramente tecnico, di «servizio», ed esalta quelli di coinvolgimento personale, di scelta esistenziale. Il militante anarchico non entra in una struttura che gli assegna delle mansioni coordinate ad altre, che gli chiede insomma di fare «un pezzo» di un certo lavoro generale. Il fare degli anarchici è decentrato, polverizzato, individuale. Ed anche improvvisa-

to, istantaneo, imprevisto. Le regole della militanza partitica sono quelle, puramente «organizzative», della divisione del lavoro. Le regole della militanza anarchica sono invece estremamente più complesse, riguardano i rapporti tra gli individui, la valutazione delle responsabilità, il peso delle differenze teoriche, i diritti di chi è in minoranza e gli obblighi di chi è in maggioranza, il valore degli impegni sottoscritti, il dissenso, la solidarietà, l'indipendenza, l'onestà e la correttezza, eccetera eccetera eccetera.

Non staremo a insistere oltre nella descrizione delle peculiarità della militanza anarchica. Chi è esperto «delle nostre cose» non ha bisogno di ulteriori approfondimenti, e chi non le è... si fidi. Sta di fatto, comunque, che la militanza anarchica, proprio per queste sue caratteristiche, si presta a rappresentare un modello esistenziale, ha in sé, cioè, una cultura della vita originale e consapevole. La riflessione che dietro la complessità delle abitudini, dei riti, dei cento apparenti formalismi, dietro le decisioni accuratamente pesate, dietro la valutazione puntigliosa di questo o quell'atteggiamento, è una riflessione attenta, minuziosa, che si sforza di rispondere a tutti i problemi dell'esistenza (vissuta in quanto militante, beninteso) si da diventare un'etica del comportamento individuale. Non un'etica perfettissima, ammettiamolo. Ma per la sua «capillarità», per la sua volontà di prevedere tutte le situazioni possibili, può facilmente assumere l'aspetto di una filosofia dell'esistenza quotidiana. Più ancora, per la sua tendenziale coerenza con i principi generali dell'anarchismo, si presta ad essere accolta come la realizzazione concreta dell'ideale, l'unica realizzazione possibile nel qui ed ora. La militanza è il «luogo» dove gli anarchici mettono in pratica le proprie idee, dove hanno l'occasione di *vivere quotidianamente da anarchici*. Questo, io credo, è il risvolto psicologico dell'adesione generalizzata all'«attività politica» da parte degli uomini e delle donne che hanno abbracciato l'anarchismo, «... l'amante mia a cui diedi braccio e cor».

Potrebbe sembrare di aver scoperto l'acqua calda, se la scoperta non si prestasse a qualche ulteriore considerazione. La militanza non assorbe in sé *tutti* gli aspetti della vita quotidiana. Al di là dell'importanza che può avere nell'immaginario individuale, al di là dell'*identità* che le persone riescono a trovare in essa, il qui ed ora è fatto non solo di manifestazioni di piazza, notturne affissioni, assemblee e via dicen-

do, ma anche di tante altre cose spietatamente diverse: lavoro più o meno piacevole, affitti da pagare, malanni e infortuni, innamoramenti, gravidanze, litigi, decessi, gioco, malumore, affetti, ascelle sudate, casi e casini della vita. Scusate se mi sono lasciato prendere un po' la mano. Ma è stato per il desiderio di rappresentare in qualche modo l'estrema eterogeneità e molteplicità dei problemi che ogni persona si trova quotidianamente ad affrontare. Per essere più sintetici, si potrebbe dire che, al di fuori della sfera occupata dalla militanza, ci sono i rapporti col «mondo», quello, per intenderci, dello sfruttamento, della disuguaglianza, del dominio. E sono rapporti di non poco peso, capaci di un notevole condizionamento sullo svolgersi dell'esistenza di ciascuno di noi.

Insomma, se la militanza non assorbe in sé tutti gli aspetti della quotidianità, la filosofia della militanza non è sufficiente per *vivere*. Il che equivale a dire che l'*identità* individuale trovata unicamente nella dimensione militante è un'identità incompleta, che non ci fornisce alcun criterio efficiente per regolarci nei rapporti con l'ampia sfera di esistenza che non riguarda l'«attività». È un'identità che sta in piedi solo a patto di compiere una grande opera di rimozione, fingendo di esistere solo in quanto membri del popolo degli anarchici e non (come invece è, lo si voglia o no) anche come attivi partecipanti del popolo degli sfruttati e degli sfruttatori. Certo, ci sono anarchici che riescono a portare fino alle estreme conseguenze tale opera di rimozione (e forse ognuno di noi, in cuor suo, ha qualche volta desiderato d'essere capace di tanto), giungendo a minimizzare a tal punto i rapporti col «mondo esterno» da riuscire a credere veramente che siano irrilevanti, e che da ciò possa risultare ingigantita la dimensione militante, tanto da divenire veramente l'*unica* dimensione esistenziale. Ma sono casi rari. Per i più, quale che sia l'efficacia dell'opera di rimozione (quale che sia, cioè, il grado di illusione raggiungibile), l'esistenza si conduce giornalmente su di un doppio binario, da una parte la militanza, con le sue regole e la sua coerenza rassicurante, dall'altra il resto, quello che dalla militanza resta fuori, con le *sue* regole, conflittualmente incoerenti rispetto alle idee professate.

Una schizofrenia pericolosa. Nei momenti «felici», quando le tensioni sociali offrono tante occasioni di espressione allo spirito militante, la rimozione sembra avere successo e il dottor Jekyll riesce ad ignorare il mister Hyde che in lui

convive. Ma quando la pace sociale, il riflusso, la restaurazione, svuotano le sedi, minimizzano le opportunità di intervento, quando insomma il militante si trova «senza lavoro», allora mister Hyde ricompare col suo ghigno ributtante, con la sua scomoda e invadente presenza. Che fare in tale frangente? È il problema di oggi. Non pochi soccombono, e come Pietro abiurano il Jekyll con cui fino a pochi mesi prima si erano identificati. Altri, per vincere Hyde, per ricacciarlo nel limbo dell'oblio, chiudono gli occhi di fronte alla crisi, continuando imperterriti a recitare il copione del militante senza macchia e senza paura, anche se l'auditorio è distratto, e le repliche della recita assomigliano sempre più ad un fiasco. Ma la schizofrenia resta, quale che sia la parte vittoriosa. E compromette l'esistenza stessa del popolo degli anarchici, perché lo pone di fronte all'alternativa di scomparire o di ridurre la propria «identità etnica» a folklore per turisti. Il che, in definitiva, è lo stesso. La soluzione quindi non sta nel decidere chi deve morire, Jekyll o Hyde. Sta nel trovare il modo di ucciderli tutti e due.

Ucciderli tutti e due. È una battutaccia ad effetto, che richiede qualche spiegazione. Non si intende proporre la scomparsa della militanza anarchica, del lavoro per diffondere l'idea, per approfondirla, dotarla di sostegni teorici più saldi e convincenti. Né si tratta di auspicare irragionevolmente l'abbandono della società reale, una qualche forma di fuga verso lidi più propizi, incontaminati e genuini (quali, del resto?). Qui non vogliamo occuparci, come già è stato detto, degli aspetti «tecnici» della realizzazione del progetto libertario. Qui stiamo camminando sul terreno, assai accidentato e scivoloso, dell'immaginario, della filosofia esistenziale, della ricerca di un'identità umana nell'anarchismo.

Tale identità non può stare esclusivamente nella militanza, perché significa fingere che il «mondo» stia tutto racchiuso all'interno del movimento anarchico, il che non è. D'altro canto, neppure è accettabile la passiva sottomissione all'identità che la società del dominio ci fornisce, per poter vivere (o sopravvivere) in essa. L'individuo anarchico ha bisogno di ritrovare una sua *unità*, un'immagine di se stesso che gli permetta contemporaneamente di essere coerente con le proprie scelte politiche di fondo e di *vivere* questa coerenza

nell'esistenza di tutti i giorni, senza schizofreniche separazioni. Una filosofia esistenziale, cioè, che ci dia il modo di vivere da anarchici non nel ghetto psicologico di una nostra costruzione, ma nella realtà dell'unico luogo attualmente possibile, quello della società del dominio.

Aspettate, vi prego, a liquidare questo discorso con qualche frettoloso riferimento alla vecchia diatriba tra «personale» e «politico», di buona memoria. In quella, almeno nella sua accezione più consumata, l'auspicata preminenza del «personale» sul «politico» altro non era che l'estensione al primo dei valori del secondo, l'invito a non limitare l'ambito della coerenza militante all'attività politica in senso stretto. Qui, al contrario, si fa rilevare l'inadeguatezza di una simile «militantizzazione» dell'esistenza, che lascia comunque fuori dalle sue possibilità di determinazione una «fetta» dell'io, esposta all'influenza dell'immaginario dominante.

E aspettate anche a farmi notare (*tabù* anarchico di grande potere) che rapporti liberi ed uguali non sono realizzabili, in questo mondo schiavo e gerarchico. Io non parlo di realizzare l'anarchia, ma di *viverla*, di adottare uno «stile» esistenziale che, pur subendo i vincoli imposti dalla società del dominio, riesca purtuttavia a testimoniare l'aspirazione alla libertà e all'uguaglianza in una dimensione più ampia e completa che quella della militanza. Uno «stile» che, per così dire, sia l'espressione dei valori anarchici (anarchici, non militanti) nella vita quotidiana, non tanto nei rapporti tra anarchici, ma nei rapporti con chi anarchico non è. Uno stile che renda «tangibile», ai sensi di chi ci sta intorno, la diversità del nostro essere uomini rispetto al loro.

Uno stile di tal genere, checché se ne dica, gli anarchici ancora non l'hanno. Abbiamo sempre affidato alla militanza, e a null'altro, il compito di testimoniare (di testimoniare!) la nostra diversità. Fiducia malriposta, purtroppo, che la militanza (ogni militanza, forse, ma in particolare la militanza anarchica) è più un teste a carico che a favore, agli occhi dei non anarchici. È una scelta che viene facilmente confusa con il fanatismo, se privata delle sue giustificazioni teoriche e psicologiche. Bisogna essere già anarchici, per apprezzarla: di per sé, lo «spettacolo» della militanza è un veicolo di propaganda quanto mai povero di comunicativa. Come già si faceva notare all'inizio, è raro che serva a catalizzare il ravvedimento in senso libertario di qualcuno, quando non sa giu-

stificarsi all'interno di una filosofia esistenziale più completa, una visione alternativa del mondo.

Per la verità, non è del tutto esatto sostenere che gli anarchici non abbiano un loro stile di vita al di fuori della militanza. Ognuno di noi, credo, avverte il disagio di una vita «normale» dove le proprie convinzioni ideali non riescono a riflettersi, e si sforza pertanto di elaborare qualcosa a cui affidare il compito di ricomporre l'unità del proprio io di anarchico: la scelta di un lavoro che più d'altri gli sembra «libero», un atteggiamento di «fierezza» col prossimo, ad esprimere l'indomito spirito anarchico di ribellione, oppure viceversa una particolare disponibilità a fornire il proprio aiuto solidale, o un modo «libertario» di educare i figli, o chissà cos'altro. Chi più chi meno, tutti ci sforziamo di dare alla nostra vita, a qualche porzione importante di essa, un'impostazione anarchicamente significativa, che ci consenta di dire a noi stessi: «Lì, non sono solo un militante anarchico, sono un *essere umano* anarchico». Il che è motivo di soddisfazione per me che scrivo, perché significa che la ricerca di un anarchismo non esclusivamente «politico» non è ubbia dei miei quarant'anni, ma esigenza più generalmente avvertita.

Purtroppo, però, questi modi di vivere l'anarchia, proprio in quanto interpretazioni personali di una filosofia esistenziale anarchica, non sono «esportabili», non hanno il nerbo per proporsi all'esterno come un'alternativa generalizzabile. Non sono una *cultura* anarchica della vita, ma solo la testimonianza dello sforzo compiuto per inventarne una. La loro «coerenza» con i principi anarchici, o per meglio dire la loro capacità di esprimere i principi anarchici, di rappresentarli come qualcosa di attuabile nel qui ed ora, è tutta psicologica: ogni individuo realizza qualcosa che corrisponde alla propria particolare immagine dell'essere anarchico, quanto egli *crede* sia proprio dell'essere anarchico. In ultima analisi, questo è solo il riflesso di quei percorsi multiformi e policromi di cui si diceva in apertura, della variabilità delle motivazioni attraverso cui si diventa anarchici. Cosa cercano, sul piano strettamente umano, le persone nell'anarchismo? Mille cose diverse, e mille cose diverse, quindi, si sforzano di realizzare.

In questa variabilità di motivazioni e di risposte attese, non è riconoscibile, al momento, alcun elemento comune, tale da

consentire di tracciare un collegamento univoco tra la proposta socio-politica concordemente accolta e un principio informatore generale delle scelte esistenziali. In altre parole, se tutti cercassero nell'anarchismo la stessa cosa, pur vaga e genericissima, si potrebbe essere tentati di concludere che l'anarchismo, esistenzialmente, è quella cosa pur vaga e genericissima. Ma se tutti cercano nell'anarchismo cose diverse, cos'è, esistenzialmente, l'anarchismo? È tutte queste cose diverse, praticamente tutto e il contrario di tutto?

Non mi sento di rispondere di sì. Non solo perché appare un po' troppo semplice una soluzione unicamente fondata sull'accettazione di una situazione di fatto, ma soprattutto perché tale soluzione ci manterrebbe fermi allo *status quo* attuale, nient'affatto positivo. Lasciare alla «libera» interpretazione individuale l'identificazione di una filosofia esistenziale anarchica, può anche apparire molto libertario, ma significa continuare a confinare l'anarchismo in una dimensione esclusivamente politica. Significa aspettare, come abbiamo fatto finora, che siano gli individui a muoversi verso l'anarchismo, e rinunciare al tentativo di muovere l'anarchismo verso gli individui, offrendolo come scelta di vita prima ancora che come progetto di organizzazione sociale. Significa in sostanza ammettere che l'anarchismo, in quanto tale, non è non può essere una filosofia esistenziale. Il che, sia detto ancora una volta, significa anche affidare al caso la crescita e lo sviluppo dello spirito libertario.

Dunque per superare l'*impasse* è necessario che venga trovato il modo di riunire nel corpo di un'unica concezione, robusta ed ampia, le diverse interpretazioni individuali. Un principio informatore, appunto, che esita «prima» dell'approccio endogeno delle persone all'anarchismo, qualcosa che si ponga come espressione cosciente, in sede esistenziale, dei valori impliciti nella proposta socio-politica e non come pura espressione «primitiva» dei problemi interiori dei singoli individui. Qualcosa cioè che, lungi dal chiedere ad essi di dimenticare la propria specificità, la propria unicità, dia a tale specificità e unità un *senso*, e in nome di esso offra l'alternativa di un diverso modo di concepire l'esistenza. Non tutto e il contrario di tutto, dunque, la somma aritmetica delle diversità, ma un insieme in cui la diversità cessi di essere sinonimo di lacerazione, conflitto, sopraffazione o rinuncia, e trovi l'armonia di una giustificazione.

Ma l'anarchismo, è in grado di fornire tale insieme? È possibile estendere i valori della sua proposta socio-politica fino a trasformarla in proposta esistenziale? Ed è possibile dare a tale proposta l'ampiezza onnicomprensiva che sembra necessaria?

Io non so rispondere. Una simile operazione richiede uno sforzo collettivo di riflessione del quale non è possibile postulare sin d'ora i risultati, se non in termini di puro e semplice ottimismo o pessimismo. Ma sono convinto che dal suo successo dipenda il futuro dell'anarchismo, la sua permanenza nel ghetto della marginalità o la sua uscita da esso. E sono anche convinto che l'anarchismo abbia in sé i «germi» della soluzione, pur non avendo al momento alcuna soluzione neppure vagamente accennata. Perché, a ben vedere, l'ambiziosissima pretesa di una filosofia di vita che non sia solo «una delle tante», ma quella capace di «contenerle» tutte, si giustifica unicamente all'interno di uno spazio simbolico che ha la *libertà* come centro. È la libertà che dà «senso» alla diversità, rendendola complementare all'uguaglianza. Ed è l'anarchismo che ha fatto dell'aspirazione alla libertà il cardine della sua costruzione teorica. Una filosofia esistenziale che ponga il problema della coerenza anarchica cercando di

L. Viani, Anarchici (s.d.)



trascendere la dimensione delle interpretazioni particolari, non può essere che una filosofia della libertà.

Una concezione esistenziale basata su di una filosofia della libertà sarebbe non un mero «saper vivere» anarchico, una serie di norme comportamentali e di atteggiamenti formali, bensì, realmente, un modo totalmente «altro» di interpretare la realtà circostante e se stessi in essa. Sarebbe l'offerta di una *nuova* identità, per coloro che ne cercano una, ma anche per chi ritenesse di non averne bisogno: il confronto tra l'immaginario del dominio e quello della libertà non sarebbe, come ora, un confronto teorico tra ciò che è e ciò che potrebbe essere, ma un confronto concreto tra due diverse manifestazioni dell'esistente. E gli anarchici avrebbero smesso di attendere, nei loro scantinati, che qualche deviante venga punto dal desiderio di conoscerli, ma sarebbero, come tali, in mezzo alla gente, a provocare, a sobillare, a sovvertire, giorno per giorno, con lo spettacolo della propria diversità d'esseri umani.

Purtroppo, però, una filosofia della libertà è ancora troppo lontana per poter generare, fin d'ora, una filosofia esistenziale. Perché gli anarchici, che pur pongono la libertà al sommo della propria scala di valori, hanno di essa un'immagine ancora imprecisa e dunque poco propositiva. Non riusciamo a vedere la libertà se non come «assenza di costrizione», e questo non è sufficiente per *vivere la libertà*. Abbiamo riflettuto molto, e tuttora riflettiamo, sui modi di vivere *in* libertà, ma la riflessione che d'ora in avanti ci attende è un'altra, riguarda i *contenuti* dell'esistenza libera: in che misura la scelta programmatica della libertà condiziona le altre scelte che possono essere compiute, quale «indotto» di valori genera l'acquisizione della libertà come valore principale? In ultima analisi, cos'è la libertà?

Torino, giugno 1984

conversazioni

Anarchismo, surrealismo e altre cose

Arturo Schwarz

La lettura di Fata Morgana di Breton, un libro capitatogli tra le mani quasi per caso, assume un'importanza fondamentale nella sua vita: il surrealismo diviene per l'allora giovanissimo Arturo Schwarz una dimensione esistenziale. Una passione che lo accompagna con lo stesso fervore anche oggi.

Personaggio poliedrico e complesso Schwarz non si è occupato solo di surrealismo, alla fine degli anni quaranta si laurea con una tesi sull'alchimia. Altro interesse culturale che continua a coltivare. Nella prima metà degli anni cinquanta inizia a studiare varie filosofie indiane. Nel frattempo non cessa mai di svolgere attività politica passando attraverso esperienze in diverse formazioni politiche di sinistra fino ad approdare all'anarchia. «Ma in fondo mi sono sempre sentito un libertario» confessa Schwarz con un sorriso disarmante.

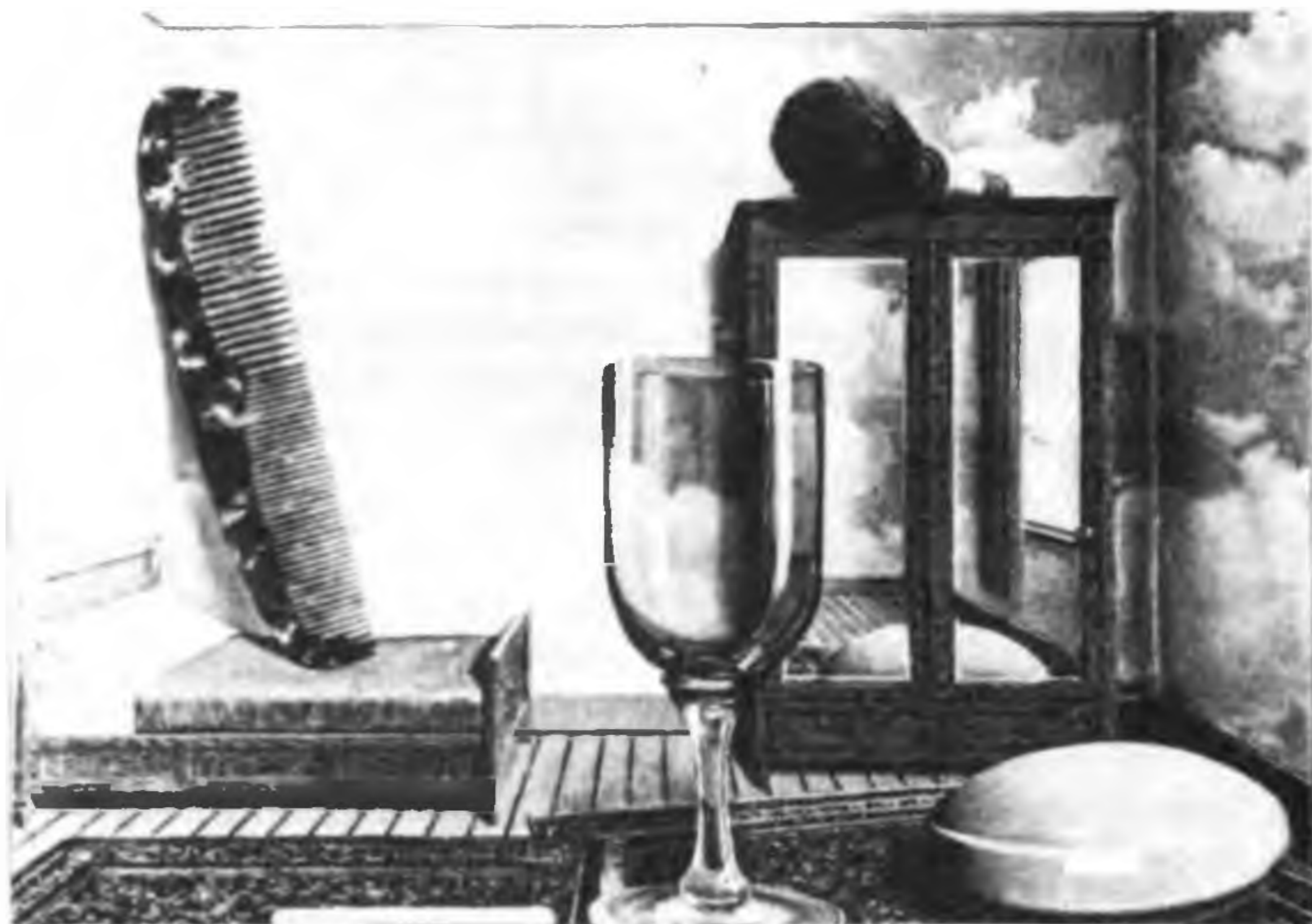
Il suo percorso culturale e poli-

tico è costellato da una vasta produzione di saggi e di opere letterarie. La sua prima raccolta di poesie viene pubblicata nel 1945 in Egitto, il paese in cui è nato nel 1924. nel 1951 pubblica a Parigi Avant que le coq ne chante, da allora ha pubblicato oltre venti libri di poesia e quindici opere di saggistica. Tra queste ricordiamo: Breton, Trotskij e l'anarchia (1974), L'immaginazione alchemica (1980), L'arte dell'amore in India e Nepal (1980), Il culto della donna nella tradizione indiana (1983), L'introduzione all'alchimia indiana (1984).

Per l'Incontro internazionale anarchico di Venezia ha collaborato alla realizzazione del settore Arte e anarchia.

Tutti questi interessi culturali così diversificati significano solo che ami occuparti di più cose oppure esiste, secondo te, un rapporto tra anarchia, alchimia, tantrismo e surrealismo?

Bisogna innanzitutto intendersi sul significato che si vuole attribuire al termine anarchia. Per me anarchia, alchimia, tantrismo e surrealismo sono diversi aspetti di una stessa idea: un'idea che mette al centro delle proprie preoccupazioni il rifiuto di ogni principio d'autorità, il rifiuto di ogni gerarchia, il rifiuto di ogni repressione e oppressione, l'esaltazione della libertà nel senso più completo. Questa concezione della libertà comporta per il surrealista, per l'alchimista, per il seguace del tantrismo e per l'anarchico, anche se non sempre nei fatti succede, il



R. Magritte, I valori personali (1952)

fatto che la donna è messa al primo posto delle preoccupazioni. Perché dico che al centro di queste quattro grandi avventure spirituali c'è la donna? Per una ragione semplicissima: nessun uomo può essere libero se opprime la parte più nobile di se stesso, la donna. Quindi non è un caso che in queste quattro «teorie» la donna venga messa in primo piano e si sia cercato di rivalutarne il ruolo, la presenza e l'importanza. Nel caso dell'alchimia il ruolo della donna è essenziale per la realizzazione dell'opera: senza l'apporto della «soror mistica», come veniva definita la donna dagli alchimisti del medioevo, il magistero non può essere portato a termine.

A questo punto sarebbe opportuno che tu definissi cosa si deve intendere per alchimia.

Hai ragione perché nel linguag-

gio corrente quello che si chiama alchimia è solo un momento della sua storia. Un momento secondario sia dal punto di vista temporale che da quello operativo. Per quanto riguarda il primo punto perché l'alchimia che conosciamo oggi, cioè trasformazione del piombo in oro, è il prodotto della degenerazione del concetto originale di alchimia. Infatti per millenni il piombo e l'oro non rappresentavano altro che delle allegorie. Il piombo era «l'uomo non iniziato», era l'*aurum vulgum*, mentre l'oro era «l'uomo iniziato» cioè l'*aurum philosophorum*. Attaccato dalla lebbra del cristianesimo e dell'islamismo il concetto originario dell'alchimia viene completamente pervertito. Questo concetto si racchiude in tre parole: conosci te stesso. Infatti la principale preoccupazione dell'alchimista, ma lo stesso discorso vale anche

per il tantrista e il surrealista, è trasformare il mondo attraverso la trasformazione dell'individuo e nessuna trasformazione è possibile se prima non c'è la conoscenza. Conoscere, dunque, per trasformare.

La scritta che era incisa sull'ingresso del tempio dell'oracolo di Delphi «conosci te stesso» è la parola d'ordine dell'alchimista. Questa conoscenza non viene ricercata per uno scopo astratto di autocontemplazione, ma ha un fine preciso: conosci te stesso per cambiare te stesso e così poter cambiare la vita e infine il mondo. Questo è il concetto base dell'alchimia che, è bene ricordare, ha una storia di circa quindicimila anni. Di fronte ai quali i quattro/cinque secoli dell'alchimia medioevale, sono solo una piccola parentesi infuata. Infatti in quel periodo l'idea base dell'alchimia viene completamente pervertita: l'oro filosofale, l'uomo iniziato, diviene l'oro elemento e il piombo, l'uomo non iniziato, viene identificato nel piombo-elemento.

Ma quale relazione esiste tra questo aspetto della conoscenza dell'io con il fatto che la donna venga messa al primo posto?

Perché la liberazione della donna non viene vista solo come la necessità di riparare un'ingiustizia. C'è una ragione più complessa. La conoscenza del sé presuppone la scoperta nell'individuo se è un uomo dell'elemento femminile che lo abita, e che Jung ha chiamato *anima*, se è donna dell'elemento maschile, che sempre Jung ha chiamato *animus*. Quindi se non riusciamo a scoprire, a conoscere

l'altro sesso che ci abita saremo sempre incompleti e saremo portati per una reazione del tutto naturale a voler sottomettere, a voler strumentalizzare, a voler opprimere quella componente che rifiutiamo di riconoscere come parte integrante di noi stessi. Questa considerazione mi porta a un altro punto di contatto tra queste grandi discipline: l'amore. L'amore come momento privilegiato per la conoscenza, perché è soltanto l'amore che permette all'individuo di riconoscere in sé il sesso opposto che lo abita. Quando un uomo o una donna si innamora di un'altra persona si identifica con la persona amata e quindi scopre il se stesso riflesso nell'altro.

Altro punto di contatto tra queste discipline è l'ottimismo. Contrariamente alle tre grandi religioni monoteiste, ebraismo, cristianesimo, islamismo, che vedono nella conoscenza la morte, la perdi-



R. Magritte, *Les liaisons dangereuses* (1936)

ta dell'immortalità, per le prime la conoscenza significa immortalità. Vale a dire che la conoscenza dà la completezza dell'essere e dunque sono ottimiste perché credono di poter realizzare questa condizione ottimale per l'individuo.

Ma in quale modo si colloca il surrealismo all'interno di queste visioni che hai appena finito di enunciare?

Per una ragione evidentissima: il surrealismo vede nell'amore, nella poesia e nella rivoluzione i tre punti cardinali di un triangolo che non può esistere senza uno di essi. E anche perché il surrealismo ha esaltato l'amore e la donna come nessuna altra filosofia. E l'esaltazione della donna e dell'amore viene fatta perché questa è la via maestra verso la conoscenza e quindi verso la trasformazione del mondo.

Però il surrealismo nella sua fase iniziale sposa delle teorie autoritarie?

Lo stesso Breton ha dato una risposta a questa contraddizione. Il surrealismo, spiegava Breton, è nato in un momento storico in cui moltissimi erano stati abbagliati dallo specchietto delle allodole della rivoluzione d'ottobre. Infatti bisogna riconoscere che i surrealisti si sono lasciati abbagliare da quel mito solo fino al 1924, successivamente si sono staccati dal partito comunista e hanno appoggiato Trotskij. Ma anche in questo caso si faceva riferimento al Trotskij del Rapporto della delegazione siberiana, in cui sosteneva tesi contro il centralismo demo-

cratico, per la difesa delle minoranze, contro il principio d'autorità. Infine i surrealisti si sono sempre più avvicinati a posizioni anarchiche o perlomeno accentuatamente libertarie. È il, mito dell'efficienza che ha abbagliato i surrealisti: la rivoluzione bolscevica sembrava allora la via più rapida per trasformare il mondo. Un errore, certo, ma un errore che io



M. Ray, La libertà (1937)

personalmente comprendo molto bene perché ho commesso gli stessi sbagli. Quando avevo diciannove anni e vivevo in Egitto aderii all'organizzazione clandestina diretta da Curiel, cioè una formazione stalinista; ma allora mi sembrava la cosa più giusta tanto che iniziai la mia attività editoriale pubblicando clandestinamente un libro che ritengo addirittura osceno e che si intitola «Materialismo dialettico e storico» del famigerato Stalin. Per mia fortuna la mia casa editrice che si chiamava «Progresso e cultura» pubblicava ufficialmente libri di surrealisti e debbo riconoscere che questo mi aiutò moltissimo perché solo due anni dopo uscì con tutta l'ala sinistra del gruppo di Curiel e fondammo la sezione della Quarta internazionale in Egitto. Da quel momento inizia il mio avvicinamento all'anarchismo che si perfezionerà negli anni sessanta quando abbandonai il trotskismo.

Però i surrealisti hanno abbandonato il trotskismo in un periodo precedente.

In effetti dopo l'incontro di Breton con Trotskij in Messico l'evoluzione dei surrealisti è stata molto più rapida. Già nel 1944 Breton scrive che i surrealisti non possono mantenere questa alleanza politica con i trotskijsti e infatti dopo il 1945, quando Breton rientra in Francia inizia la collaborazione con alcuni gruppi anarchici, e con il periodico «Le libertaire». Va però detto che la collaborazione non durò molto perché secondo i surrealisti gli anarchici non erano in sintonia, nei fatti, con le idee di libertà che profes-

savano. Ma nonostante i rapporti politici si siano interrotti, Breton e i surrealisti sono rimasti anarchici. «Libertà colore dell'uomo» amava ripetere Breton.

Oltre al surrealismo c'è un altro movimento artistico che viene spesso definito vicino all'anarchismo: il dadaismo. Per quale motivo tu non ne hai parlato?

Per il semplice fatto che il dadaismo è anarchico solo incoscientemente. I dada vogliono la *tabula rasa*, ma non hanno una progettualità: la negazione per la negazione, il nihilismo per il nihilismo non sono sufficienti per cam-



M. G. Toyen, *Relache* (1943)

biare, in meglio, l'uomo e la società. Riconosco però l'importanza, la necessità, a volte, di un atto distruttivo, ma ritengo che se tutto resta in una dimensione negativa non ci siano prospettive. Per questo motivo non sono mai stato dadaista, mentre mi considero tutt'ora surrealista anche se il movimento organizzato non esiste più. Il surrealista è motivato ad un livello più profondo. Agisce con cognizione di causa e con uno scopo ben preciso.

Quindi tra surrealismo e dadaismo non ci sarebbero punti di contatto se non marginali?

Proprio verso la fine degli anni sessanta ho tenuto una serie di conferenze in alcune università statunitensi in cui ho sostenuto che esistono differenze fondamentali tra surrealismo e dadaismo. Si tratta di due movimenti nati e sviluppatisi in modo totalmente indipendente l'uno dall'altro e che



M. G. Toyen, Cache-toi guerre (1944)

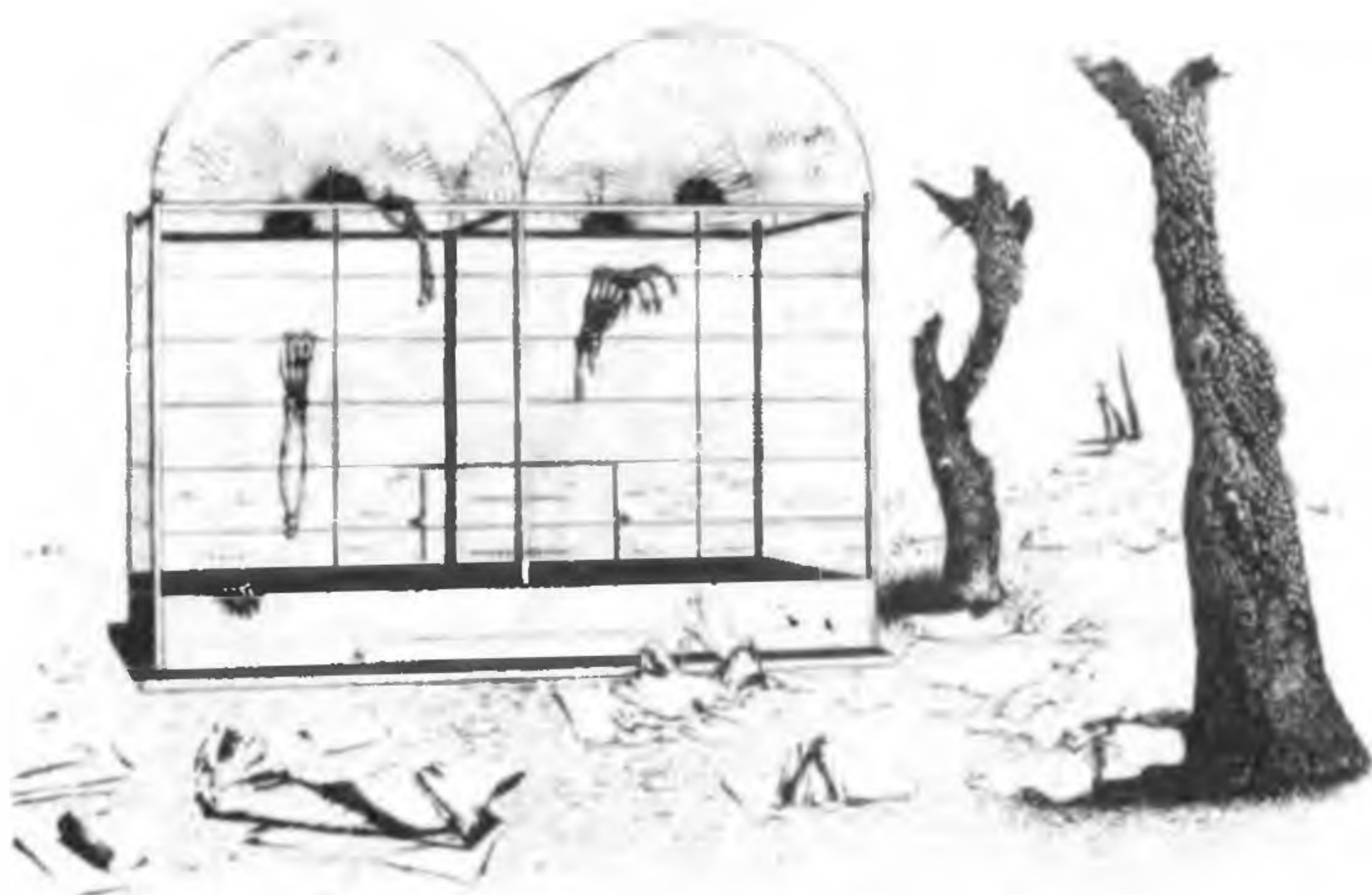
solo in un certo momento si sono incrociati a Parigi con Breton e Tzara, ma poi ognuno ha seguito il proprio corso indipendentemente dall'altro. Bisogna però ricordare che non tutti i dadaisti avevano solo posizioni di totale negazione. All'interno del movimento c'era anche una corrente che possiamo definire operativa ed è proprio quella che alla morte del dadaismo (avvenuta per autodissoluzione come conseguenza logica della sua negatività) è confluita nel surrealismo. Parlo di personaggi come Arp, Ernst, Mirò, Péret e Aragon che sono diventati surrealisti.

Da quanto dici tu sembrerebbe che il lato estetico nel surrealismo sia quasi secondario, mentre comunemente quando ci si riferisce a quel movimento si pensa soprattutto a una corrente artistica.

In modo riduttivo è sbagliato: il surrealismo è innanzitutto una filosofia della vita e che a essa aderiscono anche dei pittori, degli scrittori o dei poeti o delle persone che non sono né pittori, né scrittori, né poeti non ha nessuna importanza. Il surrealismo non è una scuola pittorica, né un'accademia e neppure un movimento artistico: è, come dicevo prima, una filosofia della vita.

Però tutti i concetti postulati da questa filosofia si possono ricondurre al surrealismo come movimento artistico.

Un pittore surrealista, per esempio, è un surrealista che tra le altre cose che fa dipinge e nella sua pittura è inevitabile che emergano certi concetti base del surrealismo, ma bisogna anche precisare che



M. G. Toyen, Cache-toi guerre (1944)

l'arte non è mai al servizio di un'ideologia. Perché l'arte ha una capacità autonoma di espressione. Questo vuol dire che un pittore surrealista dipinge in modo completamente diverso da un altro pittore surrealista. Cosa che certo non accade nel cubismo, nell'impressionismo, nell'astrattismo o in altre scuole pittoriche. Dal punto di vista della formula pittorica non c'è nulla che accomuni un Tanguy a un Dalì (beninteso quello della prima maniera, cioè prima che diventasse la negazione di se stesso) o un Magritte a un Mirò, o un Ernst a un Man Ray. Questi pittori surrealisti hanno esplorato il loro territorio in modo totalmente diverso e questo è dovuto al fatto che il surrealismo non è una scuola, ma una filosofia della vita. Perché non ci sono canoni estetici fissi: si tratta di inventare un mondo nuovo, di allargare il no-

stro orizzonte visivo e mentale. Proprio l'opposto di quello che fanno gli pseudo-surrealisti attuali che riproducono in modo pedissequo quello che facevano i vari Magritte, Mirò, Dalì. Questi signori applicano una ricetta stereotipata laddove invece c'era l'invenzione continua, la rivoluzione ininterrotta.

Un'ultima domanda. Se tu ti dovessi definire diresti che sei prima di tutto un surrealista che è anarchico, oppure un anarchico che si riconosce nel surrealismo?

C'è un racconto indiano che narra di un uccello mitico, Ham-sa, che è l'unico capace, bevendo, di separare il latte dall'acqua quando sono mischiati tra loro. Questo uccello mitico è la rappresentazione della conoscenza. Solo a questo livello altissimo della conoscenza si può distinguere un



M. R. Ray, ritratto di De Sade (1940)

elemento dall'altro, ma per me anarchia e surrealismo sono un'unità indiscindibile. Non mi sento anarchico e surrealista o viceversa anche perché l'idea di fondo di queste due filosofie della vita sono precedenti alla loro nascita storica. I loro principi sono riconducibili a una pulsione fondamentale nell'uomo e nella donna, quella di ricostituire la nostra integrità,

cioè, usando un'espressione di Laing, sanando l'io diviso. Riconquistare la nostra integrità, vivere la nostra complessa, duplice natura, significa innamorarsi perché solo l'amore ti fa scoprire l'*alter ego* che ti abita.

Dario Bernardi
Fabio Santin

Edizioni Antistato



540 pagine / 20.000 lire
per richieste: Edizioni Antistato
via G. Reni 96/6, 10136 Torino
spedizioni in contrassegno
o con versamento sul c.c.p. 19476100
intestato a Roberto Ambrosoli



volontà

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXVIII

n. 3/1984

spedizione in
abbonamento postale
gruppo IV - Venezia
taxe perçue
tassa pagata

Amedeo Bertolo / Venezia e dintorni • Eduardo Colombo / Lo Stato come
paradigma del potere • Nico Berti / Per un bilancio storico e ideologico
dell'anarchismo • Murray Bookchin / L'anarchismo: 1984 ed oltre • Incontri
/ Storia e geografia dell'anarchismo • Roberto Ambrosoli / L'anarchismo
di tutti i giorni • Conversazioni / Anarchismo, surrealismo e altre cose

