

L'autogestione e la nuova tecnologia di Murray Bookchin

1.

Il concetto di autogestione, in tutta la ricchezza e la varietà dei suoi significati, è sempre stato strettamente collegato all'idea di progresso tecnico – spesso a tal punto che questa connessione non è stata oggetto specifico di attenzione quanto invece meriterebbe. Ribadendo ulteriormente questo legame, tuttavia, non intendo certo proporre una teoria, inevitabilmente rozza e riduttiva, basata sul determinismo tecnologico. È chiaro che l'uomo è un essere sociale, il quale crea valori, istituzioni e rapporti culturali che favoriscono o impediscono l'evoluzione tecnica. È appena il caso di ricordare che invenzioni tecniche considerate di importanza vitale per il capitalismo e per la società industriale nelle sue fasi primordiali, come ad esempio la macchina a vapore, erano già note alla civiltà ellenica oltre due millenni or sono. Che questa fonte vitale di energia sia stata considerata sempre poco più che un giocattolo dimostra chiaramente quale enorme influsso abbiano avuto i valori e le culture dell'antichità sullo sviluppo della tecnica e, in particolare, sui periodi storici non caratterizzati da una mentalità mercantile.

Tuttavia, sarebbe ugualmente prova di scarso acume e, in un certo senso, sarebbe ugualmente riduttivo non riconoscere che la tecnica, mano a mano che si consolidava in una o nell'altra forma, ha largamente contribuito a far sì che l'uomo definisse e interpretasse il concetto di autogestione. Ciò è vero soprattutto oggi che l'autogestione viene intesa in senso prevalentemente economico, come «controllo operaio», «democrazia industriale», «partecipazione economica» e persino, da parte dell'anarcosindacalismo, come richiesta rivoluzionaria di «collettivizzazione economica». Vedremo a suo tempo come questa interpretazione puramente economicistica dell'autogestione abbia tolto ogni valore alle altre interpretazioni di questo termine, cioè a quelle forme di organizzazione che si richiamano alle confederazioni municipali della società medioevale, alle sezioni della Francia rivoluzionaria del 1793 e alla Comune di Parigi. Una cosa, comunque, è chiara: quando si parla di «autogestione», oggi, ci si riferisce ad una qualche forma di sindacalismo. Ci si riferisce a una concezione economica relativa all'organizzazione del lavoro, all'impiego delle macchine e degli attrezzi, all'uso razionale delle risorse materiali. In breve, ci riferiamo alla tecnica.

Tuttavia, se chiamiamo in gioco la tecnica, apriamo la via a una serie di paradossi che non possono essere liquidati con bellicosi artifici retorici o con moralismo spicciolo. Se il ruolo della tecnica nello sviluppo della società e del pensiero è stato spesso sopravvalutato da scrittori di varia tendenza nel campo sociale, come Marshall McLuhan e Jacques Ellul, non si può per questo ignorare la sua influenza nel processo di formazione delle istituzioni sociali e degli orientamenti culturali. Il significato squisitamente economicistico che tanto spesso attribuiamo al termine «autogestione» costituisce di per se stesso una palese dimostrazione della misura in cui la società industriale tende ad «industrializzare» il proprio linguaggio (1). Il termine «autogestione» si dissocia intellettualmente nelle sue due componenti, ideologicamente contrapposte l'una all'altra. La «gestione» tende a prevalere sull'«auto» (da sé, per sé); l'amministrazione tende ad assumere il controllo sull'autonomia dell'individuo. Grazie all'influsso esercitato dai valori tecnocratici sul pensiero dell'uomo, l'individualità – che riveste una fondamentale importanza nella concezione libertaria di organizzazione della vita in tutti i suoi aspetti – tende ad essere sostituita, con un gioco sottile ma inesorabile, dalle virtù di efficaci strategie amministrative. Di conseguenza, si va promuovendo l'«autogestione» non tanto con finalità libertarie, quanto per scopi funzionali, e ciò anche ad opera dei sindacalisti più impegnati. Ci si spinge a pensare che «piccolo è bello» perché ciò presuppone comunque il concetto di «energia», piuttosto che quello di una dimensione umana tale da rendere la società comprensibile a tutti e da tutti controllabile. L'iniziativa

individuale autonoma e l'autogestione sono viste come aspetti della logistica industriale per la soluzione di problemi non morali e sociali, ma economici e tecnici. È perciò la stessa società tecnocratica, negatrice dell'individualità dell'uomo, a definire i termini del discorso per chi vuole sostituire ad essa una società più libertaria. È la stessa società tecnocratica a stimolare la sensibilità dei suoi più strenui avversari, a stabilire i parametri della critica e della pratica sovversiva «industrializzando» il sindacalismo.

Non meno paradossale appare la natura limitata dello stesso concetto di «autogestione», quando mostra di non saper mettere in discussione le sue stesse premesse tecnologiche. Possiamo forse affermare, senza tema di smentite, che le imprese collettivizzate, controllate dagli operai, hanno mutato in modo decisivo lo status sociale, culturale e intellettuale dei lavoratori? Le fabbriche, le miniere e le grandi imprese agricole si sono forse trasformate in paradisi libertari solo perché sono dirette – seppure anarchicamente – da comitati operai? Eliminando lo sfruttamento economico ci siamo realmente liberati dalla dominazione sociale? Spazzando via le classi abbiamo forse distrutto le strutture gerarchiche? Insomma: le tecniche di oggi possono restare sostanzialmente le stesse, se gli uomini che le controllano devono trasformare profondamente la propria natura di esseri umani?

Ecco che i concetti di «controllo operaio», «democrazia industriale» e «partecipazione economica» devono scontrarsi con lo sfruttamento tecnologico nelle sue forme più acerrime. Forse, la critica più convincente al concetto sindacalista di organizzazione economica è rappresentata proprio dall'evidenziazione del carattere intrinsecamente autoritario della tecnologia. Una critica siffatta è stata avanzata, come vedremo, non solo da ideologi di orientamento palesemente borghese, ma anche da presunti esponenti dell'area «radicale». Da ogni parte politica questa critica è sostenuta dalla convinzione comune nella neutralità sociale della tecnologia. La concezione funzionale, secondo la quale la tecnologia non è altro che lo strumento inanimato attraverso il quale si realizza il «metabolismo» dell'uomo con la natura, è largamente accettata e condivisa. Che le fabbriche siano i «luoghi» dell'autorità è considerato un fatto naturale – un fatto, cioè, che trascende la sfera etica ed è indipendente da qualsiasi considerazione di carattere sociale.

Purtroppo, quando si rimuovono dal loro contesto storico e sociale le considerazioni etiche sulla tecnologia, tendono a prevalere quelle meramente funzionali – e per lo stesso motivo per cui le prime decadono: le une e le altre, infatti, danno per scontato che la tecnologia è un fatto puramente progettuale, qualcosa di «dato» che può essere più o meno efficiente. Solo recentemente si è cominciato a porre in discussione questo carattere di cosa «data» attribuito alla tecnologia, e lo si è visto in particolare a proposito degli impianti per lo sfruttamento dell'energia nucleare. Dopo il *meltdown* di Three-Mile-Island a Harrisburg ha cominciato a diffondersi l'idea che anche l'«atomo pacifico» sia, per sua natura intrinseca, un «atomo demoniaco». Ciò che è particolarmente significativo, a proposito di questo «incidente» nucleare, è il fatto che i critici dell'energia atomica hanno attirato l'attenzione dell'opinione pubblica sulle tecnologie nuove, ecologiche e implicitamente più umanistiche che attendono solo di essere perfezionate e applicate. La distinzione tra tecnologie «buone» e «cattive» – cioè, la valutazione del progresso tecnologico in termini etici – è oggi viva e diffusa quanto mai lo era stata in passato, fin dai tempi della prima rivoluzione industriale.

Ciò che vorrei mettere in rilievo, qui, è la necessità, per chi si batte in favore dell'autogestione, di lottare su basi etiche, come fanno coloro che si oppongono alle centrali nucleari. Inoltre, vorrei verificare se le fabbriche, le miniere e le imprese agricole moderne possono essere legittimamente considerate luoghi in cui applicare il concetto anarchico di autogestione – e, in caso contrario, quali sono le possibilità alternative di legittimare questo concetto a un nuovo livello etico, sociale e culturale. Il problema è oggi più importante che mai, perché la autogestione è sempre più ridotta a un puro problema tecnico attinente alla direzione aziendale, e perciò consono ai settori più sofisticati della borghesia e dei movimenti neo-marxisti. Il «controllo operaio» può anche entrare a far parte delle più comuni strategie di

direzione aziendale, purché i lavoratori non aspirino a diventare qualcosa di diverso. Può anche essere desiderabile – e addirittura ‘produttivo’ – che siano essi a «prendere decisioni», per quanto «estremistico» sia il loro linguaggio e originali le istituzioni per mezzo delle quali «gestiscono» le aziende, purché contribuiscano alla razionalizzazione tecnica delle operazioni industriali.

Tuttavia, se l'autogestione non è altro che un modo diverso di gestire le forme tecnologiche esistenti; se il lavoro di gestire si limita ad essere socializzato o collettivizzato, invece di trasformarsi in una forma significativa di espressione autonoma – e se questi infimi e direi insidiosi mutamenti delle condizioni materiali di vita coincidono con l'idea di «libertà» – allora l'autogestione diviene un obiettivo privo di qualsiasi valore. Da questo punto di vista, se persino la libertà deve essere recuperata dalla semantica tecnocratica, occorre riesaminare a fondo lo stesso concetto di autogestione. Faremmo meglio ad analizzare ancora, e più a fondo, i due elementi del termine auto-gestione – soprattutto in relazione al progresso tecnologico – prima di sintetizzarli di nuovo in un ideale sociale liberatorio.

2.

Il «sé» (*self-hood*) deriva dal concetto ellenico di autonomia, di autogoverno (*self-rule*) dell'individuo. È sul termine «governo» che vogliamo porre l'accento. Oggi il significato che viene attribuito al termine 'autonomia', cioè quello di semplice 'indipendenza', testimonia della nostra tendenza a ridurre in senso economicistico termini che avevano un valore ben diverso in epoche storiche aliene dalla mentalità mercantile. Per i greci, i concetti di «individualità» e di governo, di governo sociale, erano strettamente connessi, e si valorizzava la capacità dell'individuo a partecipare direttamente al governo della società, prima ancora che fosse in grado di badare ai suoi interessi economici. Lo stesso termine «economia» aveva una connotazione più domestica – relativa all'*oikos* – che sociale e le attività che vi attenevano, ancorché necessarie, erano considerate in un certo senso inferiori rispetto a quelle concernenti la partecipazione alla vita comunitaria della *polis*.

L'individualità, perciò, era legata non tanto all'organizzazione della vita materiale, quanto al potere del cittadino nella gestione della vita sociale. In effetti, la capacità di esercitare potere all'interno della società – la possibilità di essere un «individuo» – presupponeva una libertà materiale garantita da una efficiente gestione della economia domestica. Ma posto che la *oikos* fosse garantita, l'«individualità» presupponeva ben di più, e questo di più assume un enorme significato ai giorni nostri, che hanno ridotto l'ego all'impotenza e l'individualità a un eufemismo per definire l'egoismo. Tanto per cominciare, la individualità presupponeva il riconoscimento della competenza individuale. Il concetto di autonomia, di autogoverno, avrebbe perduto ogni significato se la confraternita di individui che costituiva la *polis* ellenica (e, in particolare, la democrazia ateniese) non fosse stata formata da uomini di forte carattere, capaci di assolvere le enormi responsabilità di governo. In breve, la *polis* si fondava sulla sicurezza che i suoi cittadini potevano essere insigniti di «potere» perché dotati della capacità individuale di gestirlo in modo degno di fede. L'educazione dei cittadini al governo era perciò un'educazione alla competenza, alla intelligenza, alla probità morale e all'impegno sociale. L'ecclesia di Atene, l'assemblea popolare dei cittadini che si riuniva almeno quaranta volte all'anno, era il banco di prova di questa educazione; la vera scuola, invece, era l'*agorà*, la pubblica piazza dove si svolgevano tutte le transazioni d'affari e le discussioni. L'individualità fu originata soprattutto da una politica della personalità, e non da un processo di produzione (2). Da un punto di vista etimologico, non ha quasi senso dissociare il termine «auto» dalla capacità di esercitare un controllo sulla vita sociale, di «governare» nel senso inteso dai greci. Se la depauperiamo del suo significato caratteriale – delle sue connotazioni di forza e di probità morale – l'individualità diventa sinonimo di puro «egotismo», di quel sembiante di personalità umana, nevrotico e vuoto come un guscio, che giace tra i rifiuti della società borghese come una scoria della produzione industriale.

Togliere all'autonomia individuale queste sue connotazioni personali significa snaturare irresponsabilmente il senso di tutte le parole in cui entra a far parte il suffisso «auto». La «iniziativa autonoma», per usare un altro termine corrente, implica l'attivazione di queste forti connotazioni personali dei processi sociali. Anch'essa si fonda su una politica della personalità che educa l'individuo e lo rende capace di intervenire direttamente per modificare il corso degli eventi sociali e, sul piano attivo, di prendere parte a una pratica sociale comune. Senza la capacità personale di giudizio, la forza morale, la volontà e la sensibilità ad agire in questo modo pieno e diretto l'individuo si atrofizzerebbe e la sua attività si ridurrebbe a un rapporto di obbedienza e di comando. In questo senso, iniziativa autonoma può solo voler dire azione diretta. Ma l'azione diretta, come norma, può essere intesa solo in quanto predicato dell'individuo impegnato nel processo sociale che questi stessi termini presuppongono. Il «sé», l'educazione all'individualità e il suo esercizio – quasi un allenamento quotidiano per la formazione della personalità individuale – costituiscono un fine in sé, il momento culminante di quello che abbiamo il vezzo di definire «processo di auto-realizzazione».

L'organizzazione anarchica, con la sua politica di azione diretta, è per definizione lo strumento educativo per il conseguimento di questi antichi obiettivi. È l'*agorà* dove, come un tempo, si realizza la politica della personalità. Al loro meglio, i «gruppi di affinità» rappresentano una forma di associazione unica nel suo genere, fondata sul riconoscimento delle capacità e della competenza di tutti i suoi membri o, per lo meno, sul riconoscimento della necessità di raggiungere questo livello di individualità. Quando questi gruppi cessano di esercitare la loro opera educativa in questo senso, diventano eufemistici. Peggio, «producono» militanti e non anarchici, subordinati e non individui. Nella sua accezione ideale, il gruppo anarchico di affinità è un'associazione su basi etiche di individui liberi e dotati di grande forza morale, in grado di autogovernarsi consensualmente utilizzando e rispettando le rispettive capacità e competenze. Solo se raggiungono questa condizione, e quindi solo se raggiungono attraverso un processo rivoluzionario lo stato di individui, i suoi membri possono definirsi veri rivoluzionari – cittadini di una futura società libertaria.

Ho trattato questi aspetti del problema del «sé», dell'autonomia individuale – e solo la scarsità di spazio mi trattiene dall'approfondirli ulteriormente come meriterebbero – perché sono divenuti i punti deboli del concetto di «autogestione». Finché non si sarà raggiunto, almeno a un livello minimo, questo grado di individualità il concetto di «autogestione» rimarrà una contraddizione in termini. L'autogestione, se non esistono individui in grado di gestirsi autonomamente, rischia di trasformarsi in qualcosa che è esattamente l'opposto: una gerarchia fondata sull'obbedienza e sul comando. L'abolizione delle classi non compromette minimamente l'esistenza di questi rapporti gerarchici. Essi possono sussistere all'interno della famiglia, tra i sessi e tra i diversi gruppi di età, tra i gruppi etnici e all'interno degli organismi burocratici, così come nei gruppi sociali amministrativi che pretendono di realizzare la politica di una organizzazione o di una società libertaria. Nessuna organizzazione sociale, neppure i più intransigenti gruppi anarchici, possono essere immunizzati dal virus della gerarchia, se non tramite il filtro dell'autocoscienza, derivante dall'«autorealizzazione» delle potenzialità insite in ogni individuo. Questo è il messaggio che tutte le filosofie occidentali, da Socrate a Hegel, ci hanno lanciato. Il loro richiamo al discernimento e all'autocoscienza come uniche vie per accedere alla verità e all'illuminazione interiore della conoscenza ha oggi un valore ancora maggiore di quello che aveva in epoche più remote e socialmente meno confuse della nostra.

Prima di esaminare i problemi posti dalla tecnologia nel processo di autoformazione è importante ricordare che il concetto di autogoverno – di autonomia – precede storicamente quello moderno di autogestione. Paradossalmente, è significativo il fatto che oggi autonomia sia sinonimo di indipendenza, con riferimento all'ego materialistico borghese, piuttosto che all'individuo socialmente impegnato. L'autogoverno si intende per tutta la società nel suo

complesso, non solo per l'economia. L'individualità ellenica trovava la sua più piena espressione nella *polis* piuttosto che nella *oikos*, nella comunità sociale piuttosto che nella comunità tecnica. Se appena valichiamo il confine della storia, l'autogestione ci appare come forma di governo dei villaggi, dei quartieri e delle città. La sfera tecnica è del tutto secondaria rispetto alla sfera sociale. Nelle due rivoluzioni che inaugurano l'era moderna della politica secolare – quella americana e quella francese – il concetto di autogestione nasce nelle assemblee cittadine libertarie che si riuniscono ovunque, da Boston a Charleston, e dalle sezioni popolari dei quartieri di Parigi. La natura profondamente civica di questa autogestione contrasta nettamente con quella puramente economica che oggi le si attribuisce. Nei suoi scritti, Kropotkin ha già discusso ampiamente questo problema, e non è perciò il caso di approfondirlo ulteriormente in questa sede, portando altri esempi. Resta comunque il fatto che nella pratica libertaria il concetto di autogestione ha un significato ben più ampio e profondo di quello corrente dei giorni nostri.

3.

Nel determinare questa trasformazione, la tecnologia ha giocato un ruolo ben più importante di quello che le si attribuisce. I processi di produzione artigianali delle società pre-capitaliste hanno sempre garantito uno spazio materiale per lo sviluppo sommerso di un processo libertario, anche quando la centralizzazione politica dello stato era notevolmente sviluppata. Alla base delle istituzioni imperiali delle nazioni europee e asiatiche si trovavano sistemi di organizzazione sociale quali i clan, i villaggi e le confraternite, che né gli eserciti, né le pesanti imposte sulla produzione agricola poterono distruggere. Sia Marx sia Kropotkin hanno descritto, nelle loro opere, questa struttura sociale arcaica – un mondo antico, praticamente immobile e apparentemente anonimo, immutabile e indistruttibile. La *polis* ellenica e la congregazione cristiana aggiunsero al quadro il tocco dell'individualità – dell'autonomia e dell'autocoscienza – finché il concetto di autodeterminazione non risplendette dei colori di un mondo nettamente caratterizzato in senso individualistico. Nelle democrazie urbane dell'Europa centrale e dell'Italia, come nelle *poleis* greche, l'autodeterminazione municipale delle città, dimensionata appropriatamente a misura d'uomo, fiorì, seppur per breve tempo, nel suo significato più pieno. Si erano così poste le basi di quell'individualismo socialmente impegnato che avrebbe caratterizzato, alcuni secoli più tardi, lo spirito delle rivoluzioni americana e francese e avrebbe definito, nella nostra epoca, le concezioni più avanzate di autonomia individuale, di socialità, di autogestione.

Non è possibile, né socialmente, né tecnologicamente, far ritorno a quelle epoche del passato. I loro limiti ci sono ormai troppo chiari perché si possa giustificare la benché minima nostalgia del tempo che fu. Ma le forze sociali e tecnologiche che hanno causato la rovina di quei valori sono più transitorie di quanto generalmente pensiamo. Mi limiterò, qui, a prendere in considerazione la dimensione tecnologica del problema, tralasciandone gli aspetti istituzionali. Tra tutti gli elementi di trasformazione tecnologica che separano la nostra epoca da quelle passate, l'«invenzione» più importante è proprio quella con minori caratteristiche «meccaniche»: la fabbrica. A rischio di sembrare eccessivo, vorrei qui affermare che né la macchina a vapore di Watt, né il convertitore di Bessemer ebbero un significato e un peso pari al semplice processo di razionalizzazione del lavoro, della sua trasformazione in una macchina industriale per la produzione di beni di consumo. La meccanizzazione, nel senso convenzionale del termine, favorì enormemente questo processo – ma fu la sistematica razionalizzazione della forza lavoro al servizio di una sempre maggiore specializzazione produttiva che demolì completamente la struttura tecnologica delle società autogestite e vanificò infine l'abilità professionale del singolo lavoratore – ovvero l'autonomia individuale nella sfera economica.

Sofferriamoci un attimo a pesare il significato di queste affermazioni. L'artigianato si fonda sull'abilità manuale del singolo e sull'uso di pochi strumenti e attrezzi. Ma soprattutto l'abilità

del singolo è importante: l'esercizio e l'esperienza nell'espressione manuale, spesso artistica; un'attività tesa a uno scopo ben preciso, spesso con connotazioni culturali; l'abilità nell'uso delle mani e la coordinazione dei movimenti; la reazione a una vasta serie di stimoli e l'espressione originale della propria individualità. L'atmosfera è quella dei canti di lavoro, la spiritualità quella insita nel piacere di sfruttare e plasmare le possibilità latenti nelle materie prime per ricavarne forme utili e piacevoli. Non a caso, secondo Platone la divinità non è altro che un artigiano, che imprime forma alla materia. È evidente quali siano i presupposti sui quali si fondano i tratti caratteristici di questa attività – un virtuosismo personale pieno, profondo, che non è puramente tecnico, ma etico, spirituale ed estetico. La dimensione artigiana è amore non schiavitù del lavoro. Stimola e acuisce i sensi, non li ottunde. Da, invece di sottrarre, dignità all'uomo. Libera lo spirito, non lo isterilisce. In campo tecnico, costituisce l'espressione per eccellenza dell'individualità – della caratterizzazione personale, della coscienza, della libertà. Il senso di queste parole spira da qualsiasi opera d'arte e da qualsiasi oggetto di buona produzione artigiana.

Il lavoratore in fabbrica non ne ha che una lontana memoria, e vive su quella. Il frastuono della fabbrica soffoca ogni pensiero, per non parlare dei canti; la divisione del lavoro non consente all'operaio alcun rapporto con ciò che produce; la razionalizzazione del lavoro ottunde i sensi e prostra il corpo. Non c'è alcuno spazio, in fabbrica, per i modi di espressione dell'artigiano – per l'arte o la spiritualità –, ma solo una interazione con gli oggetti che riduce ad oggetto lo stesso lavoratore. La distinzione tra operaio e artigiano non ha bisogno di molte spiegazioni. Ma vi sono due buoni motivi per considerare una vera calamità, sia dal punto di vista sociale che dal punto di vista caratteriale, la trasformazione della produzione artigianale in produzione manifatturiera. In primo luogo, la disumanizzazione dell'operaio e la sua trasformazione in elemento di una massa; in secondo luogo, la riduzione del lavoratore a elemento di una struttura gerarchica.

È abbastanza significativo, per certi versi, che Marx ed Engels abbiano addotto l'involutione dell'artigiano in operaio a riprova della natura intrinsecamente rivoluzionaria del proletariato. Ed è proprio in questa grossolana mistificazione del destino del proletariato che il sindacalismo segue spesso la via tracciata dal marxismo. Comune ad entrambe queste ideologie è la convinzione che la fabbrica sia «scuola» di rivoluzione (nel caso del sindacalismo, di ricostruzione sociale), piuttosto che l'esatto contrario. Entrambe le ideologie, inoltre, nutrono grande fiducia nel ruolo della fabbrica come luogo di mobilitazione sociale.

In bene o in male, Marx ed Engels esprimono questa concezione meglio di quanto non facciano i teorici del sindacalismo – e dell'anarcosindacalismo. Concepito come massa o come classe, il proletariato marxista diventa un puro e semplice strumento della storia. Questa stessa spersonalizzazione, per colmo d'ironia, lo libera da ogni caratterizzazione umana, all'infuori dei bisogni «urgenti, non più occultabili, assolutamente imperativi...». Come semplice «classe» o «agente» sociale, non ha volontà personale, ma solo storica. È uno strumento della storia nel più puro senso della parola. Perciò, per Marx, «il problema non è che cosa questo o quel proletario, o anche tutto il proletariato, considera come obiettivo. Il problema è che cosa è il proletariato e che cosa, in conseguenza del suo essere, dovrà fare».

L'essere, dunque, è altro dalla persona, l'azione non dipende dalla volontà, l'attività sociale è separata dall'individualità. Infatti, è proprio questo spogliare il proletariato della sua individualità – questo disumanizzarlo – a conferirgli la qualità di agente sociale «universale», a conferirgli qualità sociali quasi trascendentali. I concetti che ho citato, tratti da La sacra famiglia, dei primi anni Quaranta, permeano tutti gli scritti di Marx per alcuni decenni. Se non li si ha presenti leggendo le opere posteriori, esse risultano incomprensibili – piene come sono di retorica circa la superiorità morale del proletariato.

Di conseguenza, non sorprende che Marx concepisca la fabbrica come una sorta di arena ecclesiastica per l'educazione del suo «agente» sociale. La tecnologia assume dunque la funzione non solo di strumento per la realizzazione del metabolismo dell'uomo con la natura,

ma anche del metabolismo dell'uomo con se stesso. Di pari passo con la centralizzazione dell'industria, attraverso la competizione e l'espropriazione, «crescono la miseria, l'oppressione, la schiavitù, la degradazione e lo sfruttamento; ma contemporaneamente cresce anche la rivolta della classe lavoratrice, una classe sempre più numerosa, istruita, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalista», afferma Marx in una delle ultime pagine del primo volume del *Capitale*. «Il monopolio capitalistico si trasforma in un ceppo ai piedi dello stesso modo di produzione che si è sviluppato al fianco e sotto di esso... Il cordone che li lega si spezza. Per la proprietà privata capitalista suona la campana a morto. Gli espropriatori vengono espropriati».

L'importanza di queste celebri parole di Marx risiede nell'importanza che egli attribuisce alla fabbrica, alla sua funzione di educazione, di unificazione e di organizzazione del proletariato ad opera dello «stesso meccanismo del processo di produzione capitalista». Si potrebbe quasi dire che la fabbrica «produce» rivoluzionari con la stessa impersonalità con cui «produce» beni di consumo. Ma ancor più significativo è il fatto che «produca» anche il proletariato. Questa concezione è tipica anche del sindacalismo. In entrambi i casi, la struttura della fabbrica non è semplicemente una struttura tecnica, ma anche una struttura sociale. Marx tende a disprezzarla storicamente come regno dei bisogni materiali, la cui influenza sulla vita dovrà, alla fine, essere attenuata dal tempo libero a disposizione del comunismo. Il sindacalismo, invece, l'ipostatizza: la fabbrica delinea la struttura della società libertaria. Sia Marx che i sindacalisti, tuttavia, ne sottolineano il valore quale arena tecnica per l'organizzazione sociale, per il proletariato come classe o per la società nel suo complesso.

Eccoci dunque di fronte al paradosso che costituisce l'inquietante nocciolo della questione: la fabbrica, infatti, lungi dal porsi come forza di mutamento sociale, agisce invece come forza regressiva. Sia il marxismo sia il sindacalismo, in virtù della loro concezione della fabbrica come arena sociale rivoluzionaria, devono riformulare l'idea di autogestione per significare la gestione industriale dell'individuo. Per Marx ciò non rappresenta un problema. Non vi può essere individualità all'interno della fabbrica. La fabbrica non serve solo a mobilitare e ad istruire il proletariato, ma anche a disumanizzarlo. La libertà non va cercata all'interno, ma al di fuori di essa. La libertà, infatti, «non può consistere in altro, se non nel fatto che l'uomo socializzato, i produttori associati, regolano in modo razionale i loro rapporti di interscambio con la natura e ne assumono collettivamente il controllo, invece che esserne dominati come da una forza cieca...» osserva Marx nel terzo volume del *Capitale*. «Ma resta pur sempre il regno dei bisogni materiali. Al di fuori di esso inizia quello sviluppo della potenzialità umana che costituisce il suo stesso fine, la vera dimensione della libertà, la quale, tuttavia, può fondarsi e svilupparsi solo sui bisogni. La sua premessa fondamentale è la riduzione dell'orario di lavoro».

Ovviamente, la fabbrica concepita come «regno dei bisogni materiali» non richiama necessariamente l'autogestione. È, anzi, l'esatta antitesi di una scuola di auto-formazione, di formazione dell'individuo, come l'*agorà*, con la sua concezione ellenica dell'educazione. Scimmiettando i loro avversari sindacalisti nel chiedere il «controllo operaio» sull'industria i marxisti contemporanei non fanno che travisare lo spirito del concetto di libertà di Marx. Ciò significa sminuire, nel suo stesso nome, un grande pensatore, usando termini del tutto estranei alle sue idee. Engels, invece, nel saggio *Sull'autorità* estremizza rozzamente la critica di Marx all'anarchismo proprio sulla base del funzionamento della fabbrica. L'autorità, concepita come «la imposizione sulla nostra volontà del volere altrui», come «subordinazione», è inevitabile in una società industriale, anche se comunista. È un fenomeno connaturato alla tecnologia moderna, indispensabile (secondo Engels) come la fabbrica stessa. Engels procede quindi ad esporre dettagliatamente questa concezione avversa all'anarchismo con tutta la pignoleria filisteica di una mente vittoriana. Il coordinamento delle operazioni industriali richiede disciplina e subordinazione al comando, anzi al «dispotismo», delle macchine automatiche e presuppone la «necessità di un'autorità... di un'autorità

imperiosa» da parte della dirigenza. Engels non delude neppure i più ottusi pregiudizi su questo argomento. Passa con leggerezza dall'«autorità» delle macchine filatrici (nientemeno!) all'«obbedienza immediata e assoluta» dovuta al capitano di una nave. Confonde la coordinazione con il comando, l'organizzazione con la gerarchia, l'accordo con la dominazione – anzi, con la dominazione «imperiosa».

Ma assai più significative dei sofismi dello scritto di Engels sono le insidiose verità che esso contiene. La fabbrica è, in realtà, proprio il regno dei bisogni materiali – della libertà. È una scuola gerarchica, di obbedienza e di comando, non rivoluzionaria e liberatoria. Riproduce in ogni momento, in ogni ora, il servilismo del proletariato, e non il suo slancio rivoluzionario di portata storica. Non impedisce certo che venga ridotto ad oggetto, ma anzi attenta alla sua individualità, alla sua capacità di trascendere i bisogni. Di conseguenza, visto che l'autodeterminazione, l'iniziativa autonoma e l'individualità sono l'essenza stessa della «dimensione della libertà», esse devono essere negate alla «base materiale» della società, per trovare presumibilmente un'affermazione solo nelle sue «sovrastrutture» – almeno fino a quando la fabbrica e le tecniche della produzione capitalista saranno concepite esclusivamente dal punto di vista tecnico, come elementi connaturali alla produzione.

Dobbiamo presumere, poi, che questo regno disumanizzante dei bisogni – vagliato da un'«autorità imperiosa» – possa in qualche modo elevare e accrescere la coscienza di classe del lavoratore disumanizzato, trasformandola in una coscienza sociale universale; e che questo operaio, spogliato e privato di ogni individualità da una vita di quotidiano lavoro, possa in qualche modo recuperare l'impegno e la competenza sociali necessari a un processo rivoluzionario su vasta scala e alla costruzione di una società veramente libera, fondata sull'autodeterminazione nel senso più vero del termine. Infine, dobbiamo pensare che questa società libera possa eliminare la gerarchia da una parte, mentre la conserva «imperiosa» da un'altra. Portato alla sua logica estrema, il paradosso assume proporzioni assurde. La gerarchia, come una tuta da lavoro, diventa un indumento di cui ci si sveste nel «regno della libertà», per tornare ad indossarlo nel «regno dei bisogni». Come un'altalena, la libertà oscilla nel punto in cui poniamo il fulcro sociale – magari al centro della tavola in una determinata «fase» della storia, o più spostata verso l'una o l'altra estremità in un'altra «fase», ma sempre in modo che la misura sia sempre rapportabile alla «giornata lavorativa».

Questo fatale paradosso è comune al comunismo non meno che al sindacalismo. Ciò che redime quest'ultimo è l'implicita consapevolezza – assai esplicita, invece, nelle opere di Charles Fourier – della necessità di privare la tecnologia del suo carattere gerarchico e grigio, monotono, per poter creare una società libera. Nelle dottrine sindacaliste, tuttavia, questa consapevolezza è spesso distorta dall'accettazione della fabbrica come infrastruttura della nuova società all'interno della vecchia, come paradigma dell'organizzazione della classe operaia e come scuola per l'umanizzazione del proletariato e per la sua mobilitazione come forza sociale rivoluzionaria. La tecnologia, perciò, costituisce un grave dilemma per la concezione libertaria dell'autogestione. Da dove ricaveranno i lavoratori – e, in genere, tutti gli oppressi: le donne, i giovani, gli anziani, i gruppi etnici, le comunità culturali – la soggettività necessaria allo sviluppo dell'individualità? Con quali tecnologie si può sostituire la mobilitazione gerarchica della forza lavoro nelle fabbriche? Infine, quali sono le componenti della «gestione» che comportano lo sviluppo di una vera, autentica competenza, di probità morale e di discernimento?

La risposta a ciascuna di queste domande richiederebbe un libro intero. In questo articolo, mi limiterò a rispondere brevemente al secondo quesito; a prospettare, cioè, quali sono le nuove tecnologie, potenzialmente non gerarchiche, con le quali sarà possibile sostituire le fabbriche in una società anarchica.

La tecnologia non è un fatto «naturale» più di quanto lo siano i cibi trattati chimicamente di cui ci nutriamo e le bevande fermentate sinteticamente che beviamo. Lunghi dall'essere una cosa fissa, immutabile, è potenzialmente uno dei modi più malleabili con cui l'uomo entra in rapporto «metabolico» con la natura. Le istituzioni, i valori e le formule culturali attraverso i quali l'uomo crea un rapporto «metabolico» con il mondo naturale sono spesso assai meno modificabili degli attrezzi e delle macchine che conferiscono loro una tangibilità materiale. La loro funzione «primaria» rispetto ai rapporti sociali, nonostante quello che affermano i teorici del determinismo tecnologico, non è altro che un mito. Sono immersi, invece, in un universo sociale di interazioni, bisogni, volontà e interazioni umani.

La fabbrica fa mostra di questa sua dimensione sociale come per vendetta. La sua comparsa nel mondo non fu determinata da fattori puramente meccanici, ma organici. Essa costituisce un mezzo per razionalizzare il lavoro, non per attrezzarlo con nuovi strumenti. Se ciò viene pienamente compreso, la fabbrica cessa di godere di quell'autonomia che le era stata attribuita da Engels e dai suoi accoliti. Sarà il «regno dei bisogni» solo finché ci saranno bisogni che ne giustifichino l'esistenza. Questi bisogni, tuttavia, non hanno una natura esclusivamente tecnica; al contrario, per gran parte sono di tipo sociale. La fabbrica è il regno della gerarchia e della dominazione, non il campo di battaglia del conflitto dell'«uomo» con la natura. E una volta che le sue funzioni come strumento di dominazione sono state evidenziate, possiamo ben chiederci a che scopo perpetuarne l'esistenza. Allo stesso modo il denaro, le armi e gli impianti nucleari sono gli strumenti di una società impazzita. Ma se la società guarisce dalla sua pazzia, ci chiediamo di nuovo: a che scopo conservarli? I bisogni sono un fenomeno sottoposto a condizionamento sociale – e Marx lo sapeva bene – che può avere carattere razionale o irrazionale. Il «regno dei bisogni» è perciò assai elastico e i suoi confini hanno, tutto sommato, scarso significato; di fatto, esso è socialmente «necessario» come la concezione che l'uomo ha della libertà. Separare l'una dall'altro è pura astrazione ideologica, poiché la libertà potrebbe non essere affatto «fondata» sul «regno dei bisogni», ma al contrario esserne l'elemento determinante.

Nei migliori scritti di Fourier è contenuta, implicitamente, questa conclusione. I due «regni» dei bisogni e della libertà sono risintetizzati a un livello più elevato di comportamento e di valori sociali, nel quale la felicità, la creatività e il piacere sono fini a se stessi. La libertà ha il sopravvento sui bisogni e la felicità ha il sopravvento sul lavoro. Ma una concezione così ampia e radicale non può essere espressa solo in forma astratta; deve avere un fondamento concreto – altrimenti le enormi possibilità insite nel reale divengono categorie elusive, che negano le rivendicazioni dell'immaginazione. Di qui l'enorme potere del pensiero utopico nelle sue forme più alte: l'abilità di dare quasi una rappresentazione visiva di quello che spesso resta confinato nell'ambito astratto di ideologie contrastanti. Consideriamo concretamente, e perciò utopisticamente, le alternative in base alle quali è possibile trasformare un'ardua fatica in una festa gioiosa: un raccolto nei campi accompagnato da danze, feste, canti e corteggiamenti paragonato alla monotonia dello stesso lavoro meccanizzato. La prima forma rinforza la comunità; l'altra favorisce l'isolamento e un senso di oppressione. Uno stesso lavoro svolto con spirito estetico può risolversi in un'opera d'arte e svolto, invece, sotto il giogo della dominazione può essere una fatica insopportabile. L'affermazione secondo cui ogni lavoro oneroso è anche tormentoso costituisce un giudizio sociale determinato dalla stessa struttura della società, non dalle condizioni tecniche del lavoro stesso. L'imprenditore che chiede il silenzio ai suoi operai è, appunto, nulla più che un datore di lavoro, un padrone. In assenza di costrizioni sociali che identifichino la responsabilità con la rinuncia e l'efficienza con la sobrietà, lo stesso lavoro si potrebbe svolgere in modo giocoso, creativo, fantasioso, persino artistico.

In un altro scritto ho elencato le alternative oggi possibili alle forme tecnologiche esistenti (3). Da allora, avrei molto da cambiare e molto da aggiungere a quello che ho scritto. Forse più importanti di ciò che si può trovare in ottimi libri come *Radical Technology*, ad opera di

libertari inglesi, sono alcuni principi che vorrei sottolineare in questa sede. Sta nascendo una nuova tecnologia – una tecnologia non meno significativa per il nostro futuro di quanto la fabbrica sia per il presente.

Potenzialmente, essa si presta a un vaglio accurato delle forme tecnologiche esistenti secondo il grado di integrità ecologica e secondo la capacità di influire sulla libertà dell'uomo. Di per se stessa, può consistere in una tecnologia fortemente decentralizzata a misura d'uomo, semplice dal punto di vista costruttivo e orientata in senso naturalistico. Può ricavare energia dal sole e dal vento, dai rifiuti riciclati e da risorse rinnovabili, come il legno. Offre la possibilità di coltivare il cibo nelle forme spiritualmente e materialmente gratificanti dell'orticoltura. È rispettosa dell'ambiente naturale e, ciò che forse è ancora più significativo, dell'autonomia dell'individuo e della comunità.

Si potrebbe definire questa tecnologia come «tecnologia popolare». Gli orticelli comunitari a coltivazione intensiva ricavati dagli abitanti di New York nelle squallide aree del ghetto, i collettori solari di costruzione casalinga che iniziano a comparire sui tetti dei condomini, i piccoli mulini a vento che li affiancano per generare corrente elettrica – tutto ciò è l'espressione di nuove iniziative assunte da comunità finora passive, che rivendicano il diritto ad esercitare un controllo diretto sulla propria vita. L'importante non è che una cooperativa alimentare possa sostituire un gigantesco supermercato o che un orto comunitario fornisca alternativamente i prodotti dell'industria agricola, o che un generatore azionato dal vento si sostituisca a un servizio pubblico ormai drasticamente obsoleto. Le cooperative, gli orti e i mulini a vento sono i simboli tecnologici di un rinascimento di quella individualità che è sempre stata negata alle «masse» del ghetto e di un crescente senso di competenza che solitamente il cittadino-cliente si vede negata. L'immagine di fabbrica della città, e persino dei cittadini, si è già spinta tanto oltre nel reprimere anche le più piccole scintille di vita pubblica che le alternative tecniche e istituzionali rappresentano forse l'unica possibilità di far rinascere l'autogestione nelle sue forme civiche tradizionali.

Se si dà per scontato il silenzio delle fabbriche, le voci più forti che invocano il diritto all'autogestione si levano dai quartieri dei centri urbani (forse il loro luogo di origine più naturale), dai movimenti femministi ed ecologici, dalle «masse» che hanno acquisito un nuovo grado di autonomia personale, culturale, sessuale e civica. La nuova tecnologia alla quale accennavo non ha iniziato questo processo di sviluppo. Se non altro, esso può essere il risultato di un nuovo senso di competenza e di individualità prodotto da una tecnologia oppressiva e repressiva. L'energia solare ed eolica e gli orti comunitari sono mezzi tecnici di gran lunga più antichi della fabbrica. Il fatto che la tecnologia popolare li abbia recuperati è sintomo di una forte volontà di tagliare i ponti con un sistema sociale che ha il suo punto di maggior debolezza, e insieme di maggior forza, nella sua natura onnicomprensiva. Tuttavia, queste tecnologie alternative determinano un contesto nuovo, forse di valore storico, per la trasformazione sociale. Esse dimostrano la possibilità tangibile per un recupero dell'autogestione con tutta la ricchezza di sfumature che aveva in passato, ma senza tornare indietro nel tempo. La loro concretezza le rende profondamente utopiche, non visionarie ma realistiche. Infine, come strumenti educativi per la comunità, tendono a creare una politica della personalità che si può paragonare a quella dei «gruppi di affinità» anarchici.

Le alternative sono in conflitto le une con le altre in una misura paragonabile solo al grado di disfacimento della società tradizionale alla vigilia dell'era capitalistica. Anche la nuova tecnologia può essere preda della tendenza alla centralizzazione corporativa – le basi per lo sfruttamento dell'energia solare, i satelliti spaziali, un'industria agricola «organica» paragonabile a quella avvelenata dai prodotti chimici del giorno d'oggi. Gli orti, i pannelli solari, i mulini a vento, i centri di riciclaggio decentralizzati possono essere centralizzati, industrializzati e essere organizzati secondo strutture gerarchiche. Né i marxisti, né il sindacalismo possono comprendere la natura di queste alternative, e ancor meno le sottili implicazioni che ne possono derivare. Eppure, raramente vi è stata maggiore necessità di

un'analisi approfondita e accurata delle possibilità che ci si prospettano, delle nuove direzioni che l'umanità può seguire sulla via della storia. In mancanza di una in-terpretazione libertaria di queste vie, di una coscienza libertaria che articoli la logica della nuova struttura tecnologica, potremmo anche assistere, all'integrazione della «tecnologia popolare» nella società tecnocratica e manageriale. In questo caso, saremmo ridotti, come un coro greco, a lamentarci e a lanciare scongiuri contro un destino che consente a forze superiori al suo controllo di decidere in anticipo il futuro della società. E questo sarà non solo un atteggiamento poco eroico, ma anche inutile e vano.

traduzione di Michele Buzzi

Note

(1) Si consideri, a riprova di quanto detto, la misura in cui, ad esempio, sono entrati nel linguaggio quotidiano i termini propri della cibernetica. Quando discutiamo, non chiediamo più il «parere» del nostro interlocutore, ma il suo «feedback»; anzi non intratteniamo neppure più «dialoghi», ma richiediamo un «input». Questa sinistra invasione del mondo del «logos» (nel suo significato più ampio di mondo della parola e del pensiero) da parte della terminologia elettronica della tecnocrazia moderna rappresenta una sovversione non solo dell'interazione umana ad ogni livello di esperienza sociale, ma anche della personalità dell'uomo come fenomeno organico e di sviluppo. *Man a Machine* (L'uomo-macchina) di La Mettrie assume la dimensione moderna di un sistema cibernetico – e non solo negli attributi fisici, ma nella sua stessa soggettività.

(2) Evidentemente, uso il termine «politica» nel senso ellenico dell'amministrazione della *polis*, e non certo in senso elettorale. Gli Ateniesi consideravano l'amministrazione della città non solo un'attività sociale di importanza vitale, alla quale tutti i cittadini dovevano prendere parte, ma anche un processo educativo continuo.

(3) Cfr. *Towards a Liberatory Technology* (Verso una tecnologia liberatoria) in *Post-Scarcity Anarchism*.