

volontà



rivista
anarchica
trimestrale

1981/n.1
lire 2000



Editrice A, coop. a r.l. / sezione A-RIVISTA ANARCHICA



e'

**comunicazione libertaria / provocazione / utopia / idee contro /
cronaca sovversiva / fantasia /**

**A rivista anarchica / mensile / 44 pagine illustrate / in vendita
nelle edicole e nelle librerie / una copia 1000 lire: abbonamento
10.000 lire / redaz. e amm. Editrice A / cas. post. 17120 /
20100 milano /**

Editrice A coop. a r.l.
 Sezione Volontà
 Autorizzazione Tribunale di Napoli
 29441 del 30/12/48
 Una copia: L. 2.000
 Abbonamento annuo: L. 8.000
 (Estero/aerea: 12.000)
 Redattore responsabile: Pio Turrone
 Redazione e Amministrazione:
 «Volontà», v.le Monza 255
 20126 Milano - Tel. 02-2574073
 Versamenti: c.c.p. 10928315
 intestato a: Francesco Codello
 Casella postale aperta
 31049 Valdobbiadene (TV)
 Stampa: La Coop. Tipolitografica
 via S. Piero 13/a - Carrara

volontà

**rivista
 anarchica
 trimestrale**

in collaborazione
 con il
 centro studi
 libertari
 g. pinelli

**anno XXXV n. 1
 gennaio-marzo 1981**

Murray Bookchin	Reagan: la rabbia del ceto medio	4
João Freire	Prospettive anarchiche per gli anni '80	12
Yvon Bourdet	L'autogestione ovvero il terrore della trasparenza	29

ANARCHISMO ED ETICA

Gianni Carchia	Etica, dominio, rivolta	44
Gian Paolo Prandstraller	La «certezza» del ventesimo secolo	47
Nico Berti	Libertà dell'etica ed etica della libertà	54
Proudhon/Bakunin Kropotkin	Antologia	61
	Bilancio	85
	Indice 1980	88

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Fausta Bizzozzero, Francesco Codello, Rossella Di Leo, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.
 Grafica: Gruppo artigiano ricerche visive.
 In copertina: Michelangelo Buonarroti, Il peccato originale.

ai lettori

E' passato un anno, da quando questa rivista ha voluto presentarsi ai lettori in una nuova veste, teorizzando esplicitamente la necessità «strategica» di un impegno culturale volto ad allargare, attraverso l'approfondimento delle tematiche che più ci stanno a cuore, l'area interessata alla proposta libertaria. Un impegno, quindi, indirizzato contemporaneamente all'interno e all'esterno del nostro movimento, e, per tale motivo, non facile da mantenere. E' nota, infatti, l'abitudine radicata degli interlocutori non anarchici a considerare «cultura» solo quanto porta il marchio di fabbrica dell'ufficialità politica ed accademica. Ed è nota, anche, la diffidenza con cui buona parte del movimento anarchico usa accostare tutto ciò che odora in qualche modo di «intellettuale», e dunque la resistenza a lasciarsi coinvolgere in attività come quella che intendiamo condurre, che pure ha il supporto di motivazioni che riteniamo ben lungi dall'essere sospette (e su cui non ritorneremo ora, avendolo già fatto più volte in precedenza).

Da tale punto di vista, ci sembra lecito nutrire qualche soddisfazione, per quanto riguarda la risposta alla nostra opera di questi mesi, e quindi qualche ottimismo per il futuro. Vendite e abbonamenti sono aumentati, infatti, e vogliamo credere che ciò significhi non semplicemente approvazione per quanto abbiamo finora «offerto in lettura», ma anche adesione alla nostra tesi dell'importanza di un intervento culturale. Di questo abbiamo avuto una sia pur parziale conferma, nel corso della recente assemblea romana dei lettori di *A* e *Volontà*. D'altronde, anche settori del movimento anarchico che per quell'intervento ostentavano, in passato, il più «anti-intellettualistico», «lotta-lotta», dei disprezzi, hanno ultimamente mostrato interesse per le necessità di approfondimento teorico.

A conforto della nostra linea redazionale ci è dunque un anno dopo, una più diffusa consapevolezza che la proposta libertaria può e deve uscire dal ghetto della sottocultura e porsi come riferimento non solo della rabbia, ma anche dell'intelligenza e del pensiero.

Per parte nostra, quest'opera di arricchimento è stata condotta presentando testi scelti più per la loro capacità di stimolare la discussione e la riflessione, che per la loro aderenza ad una qualsiasi ortodossia. Testi di autori

anche non specificatamente anarchici, quindi, alcuni dei quali possono aver suscitato perplessità o dissensi. Anche gli scritti a matrice più consapevolmente libertaria, d'altronde, non sono stati pubblicati per offrire ai lettori una «linea» in cui potersi riconoscere, ma anch'essi per l'apporto che potevano dare all'approfondimento dei temi che riteniamo più attuali e rilevanti. In ciò valido aiuto ci ha offerto la collaborazione con il Centro Studi Libertari di Milano che, attraverso l'organizzazione di incontri e seminari, ha fornito a più riprese alla redazione la possibilità di disporre di materiale inedito ed interessante. Tale collaborazione è destinata, in futuro, a diventare parte integrante dell'attività redazionale, ed è certamente uno dei fondamenti dell'efficacia della nostra opera.

Se una «linea» della rivista esiste, dunque, essa risiede nelle finalità generali che la muovono e nella scelta dei temi: i problemi dell'autogestione e dell'organizzazione antiautoritaria, l'etica anarchica, l'interpretazione dei fenomeni connessi con l'evoluzione delle società moderne. Sono argomenti con i quali, lo si voglia o no, siamo costretti a misurarci senza il sussidio di certezze confortanti, ma che, per altro, non possiamo evitare di affrontare.

Dopo il calo di credibilità degli anni '70, lo stato va riprendendo fiato, mentre si riduce sempre più la capacità di opposizione, o perlomeno di contraddittorio, delle forze antiistituzionali. Nell'ambito di questa ritrovata energia, di questa crescente capacità di controllo e di infiltrazione, lo stato va ricostruendo anche le basi ideologiche del suo potere, e torna a proporsi come l'unico punto di riferimento legittimo, l'unica forza positiva, ricomponendo intorno a questa manovra i pezzi di quella teologia da inquisizione che nega dignità e diritto all'esistenza ad ogni proposta contraria, ad ogni «eresia» che rifiuti di adorare il principio statalista. Di ciò vediamo già diversi segnali, e crediamo di non sbagliare prevedendo per gli anni a venire un'accentuazione di tale tendenza. Contro questa soffocante cultura dello stato dobbiamo mantenere vitale la nostra cultura dell'*antistato*, dando ad essa quella solidità di argomentazione e di contenuti che le permetteranno di sfidare le scomuniche dell'ortodossia e del bigottismo.

Reagan: la rabbia del ceto medio

Murray Bookchin *

Mi sono reso conto di quanto profondamente le elezioni presidenziali del 4 novembre abbiano traumatizzato i radicali e i liberali che conosco solo quando, il mattino seguente, una mia giovane vicina di casa - una ragazza piena di buoni propositi, attiva nel movimento femminista di Burlington - si è precipitata da me in lacrime. Era sull'orlo di una crisi isterica e voleva farsi consolare da alcuni amici che si trovavano in casa mia. Ai suoi occhi, la schiacciante vittoria di Reagan poteva significare una cosa sola: uno stato di polizia che avrebbe sferrato il colpo di grazia ai gruppi radicali, pacifisti, femministi, omosessuali, e persino alla gran massa amorfa dei comuni cittadini che coltivano semplicemente un'ideale di vita sociale onesta e civile. Era il trionfo del fascismo - e, con

esso, di quel senso di disperazione, di sconforto, di impotenza e di restrizione sociale che ormai da un decennio tormentava la «sinistra» americana.

Ma la «valanga» Reagan, che ha travolto e spazzato via tutto il corpo senatoriale liberale e ha fatto fare una figura penosa, quasi ridicola, ai candidati del «terzo partito» e «indipendenti», era veramente imprevedibile? Il giorno prima delle elezioni, mia figlia, che lavora come reporter nel Vermont, decise di partecipare a un pronostico elettorale. Venne perciò da me (probabilmente fui solo uno dei tanti interpellati), chiedendomi una previsione sui probabili vincitori ai vari livelli della competizione e sulla posizione che avrebbero assunto gli Stati «problematici». Non certo per particolare acume politico, ma sempli-

(*) Insegna Ecologia sociale al Ramapo College (Vermont, USA), autore tra l'altro, de *I limiti della città* (Feltrinelli, 1971) e *Post-scarcity anarchism* (La Salamandra, 1980).

cemente sulla base della consapevolezza delle forze sociali che hanno agito in America dagli anni '50 a oggi, le dissi che avrebbe quasi certamente azzeccato il risultato, se avesse predetto che Reagan avrebbe vinto su tutta la linea, guadagnandosi praticamente tutti gli stati, che quasi tutti i senatori liberali, da McGovern a Church, avrebbero perduto, compresi il nostro senatore liberale locale, Patrick Leahy, e forse anche Holtzman di New York; infine, che tutti gli stati «problematici» si sarebbero schierati con Reagan. Non so dire se la durezza di questa mia dichiarazione l'avesse sconvolta; in ogni caso, cambiammo discorso e discutemmo delle possibilità di successo di Leahy. In effetti, Leahy fu eletto con un margine esiguo di un migliaio di voti, ma ad eccezione di pochi altri, nessuno di coloro che avevamo menzionato fu riconfermato in carica, e tutti gli stati «incerti» abbandonarono Carter al suo destino.

Ma il risultato elettorale è stato davvero così sorprendente? Che cosa, in realtà, ha causato l'ondata di ritorno della destra? Gli elettori americani hanno agito seriamente, sulla base di motivazioni autenticamente ideologiche? Quali saranno le conseguenze, a breve scadenza e nel prossimo decennio, per il paese? Infine, che cosa significherà creare un nuovo radicalismo, in grado di confrontarsi efficacemente con lo scontento che ha motivato il risultato elettorale del 4 novembre 1980?

La vittoria di Ronald Reagan e dei suoi sostenitori al Congresso

non ha avuto nulla di stupefacente. E' stata una conseguenza così logica della «crisi americana» – in particolare, dell'annientamento della classe media (compresa la vasta categoria dei «colletti blu») – che l'unico elemento sorprendente non è stata tanto l'ampiezza della vittoria, quanto la miopia degli osservatori politici del «centro-sinistra», che non sono riusciti minimamente a prevederne la portata. Costoro, ancorati a schemi di analisi politica ormai logori e obsoleti, hanno dato della vicenda una interpretazione completamente fasulla. Il «sogno americano» ha cominciato a dissolversi fin dai tempi di Lyndon Johnson, e con esso si è dissolta anche la componente sociale che ne traeva i maggiori vantaggi – in particolare, la classe media suburbana e moderatamente agiata, sia bianca che nera. Oggi questa classe fremente di indignazione. I neri dei ghetti non contano più nulla, da quando la borghesia nera ha abbandonato il movimento, e la tanto osannata «Black Revolution» è tragicamente degenerata in un conflitto atomizzato all'interno del ghetto, «di tutti contro tutti»: una forma di scontento e di frustrazione disperati e auto-paralizzanti. Gli ebrei hanno perduto l'antico, secolare umanesimo e la vena socialista che aveva contraddistinto le prime generazioni di immigrati. La *real politik* di Israele impregna oggi a tal punto l'anima ebraica, che ne ha cancellato ogni traccia di messianesimo. Questo passaggio dal messianesimo al sionismo è stato agevolato e alimenta-

to dalla sempre maggiore evidenza assunta dall'antisemitismo popolare, in particolare da parte dalla destra «libertaria» degenerata, molti accolti della quale hanno spietatamente ignorato, diffondendo un'immagine revisionista dell'olocausto, gli immani massacri degli ebrei europei durante la seconda guerra mondiale. Il movimento operaio è una forza di trasformazione sociale così priva di vitalità che prevederne la prossima scomparsa è diventato ormai un luogo comune.

Ora più seriamente che mai le femministe, gli omosessuali, i radicali, gli ambientalisti e i pacifisti devono rendersi conto di essere una minoranza anche nell'ambito di quelle componenti sociali più sensibili al loro messaggio. Il cinismo di Reagan a proposito dell'emendamento sulla parità di diritti (un cinismo che riflette una maggiore consapevolezza della realtà americana di quella dimostrata dal NOW, che sostiene il provvedimento) non ha impedito a una percentuale consistente dell'elettorato femminile di votarlo. Perché? Alla stessa stregua, ben cinque dei sette stati che dovevano approvare provvedimenti di legge contro le centrali nucleari li hanno respinti. Perché? Quasi tutti i provvedimenti volti a favorire un miglioramento dei servizi sociali ed educativi sono stati affossati in sede di votazione. Di nuovo, perché? Tutto fa credere che l'amministrazione di Reagan concederà più forza e potere alla polizia, che il governo federale ripristinerà la pena di morte in molti stati, che il diritto al-

l'aborto verrà limitato, che ai drogati verranno inflitte condanne molto più severe, che l'apparato militare sarà ampliato e rafforzato, che verranno emanati provvedimenti legislativi volti a consentire un più stretto controllo dei genitori sui figli, a tutelare l'«integrità della famiglia», ad estendere a tutto il sistema scolastico l'insegnamento della religione, a favorire l'opposizione del «settore privato» (industriale e commerciale) ai controlli sulla nocività ambientale; infine, che le grandi società avranno di nuovo carta bianca per ciò che riguarda l'ambiente, e potranno impiantare nuove centrali nucleari e diffondere l'uso del carbone come combustibile.

Perché tutto ciò? Perché il 4 novembre ha segnato la fine della coalizione tradizionale rooseveltiana del movimento operaio, dei contadini poveri, delle minoranze etniche, degli immigrati radicali, dei professionisti e degli intellettuali, delle regioni populiste e dei vecchi ambienti socialisti urbani, dei piccoli commercianti e delle strutture locali democratiche. Dire che questa coalizione è giunta alla fine significa essere generosi: per un'intera generazione non ha fatto che disfarsi lentamente, e con essa si è disfatta la memoria del *tipo* di crisi economica e di rapporti sociali con cui si è misurata. I protagonisti della coalizione sono passati alla storia. Teddy Kennedy ha cercato di sfruttarne la retorica, invocandola più come fatto di coscienza che come realtà, ma gli è andata male,

perché è riuscito solo a farsi fare la paternale dai commentatori politici per i suoi trascorsi amorosi sui ponti del New England. Il fatto che l'elettorato di oggi sia diventato così «moralista» è già in se stesso una prova di come i miti della «moralità», della «famiglia», del «diritto alla vita», del «patriottismo», di «Dio» e dell'«onore della nazione» non siano altro che maschere e paludamenti, dietro i quali si celano un feroce egoismo, indifferenza per le sofferenze del prossimo, relazioni extraconiugali e una popolazione ottusa e in letargo, che si scuote dal suo torpore solo al cinema, con i vari «Guerre stellari n. 2», «Lo squalo n. 2» e «Shining», orrori filmici che, in ossequio al privatismo della vita americana, hanno rimpiazzato i precedenti analoghi, ma più collettivi, «Terremoto», «Incendio» e «Poseidon».

L'elettorato ha portato Reagan al potere spinto dai propri interessi personali, e perché questi interessi esistono in un rapporto di tensione continua e dolente con la dissoluzione cosciente del «sogno americano». L'inflazione, non gli ostaggi; la disoccupazione, non il trattato sul Canale di Panama; i tassi di interesse in ribasso, non il SALT 2; l'insicurezza, non l'ERA; il livello di vita che oscilla verso il basso, non la tutela dell'ambiente; l'impotenza, non la burocrazia governativa — sono stati i primi, con tutte le implicazioni relative al futuro dei giovani, degli adulti e dei vecchi, a pesare sulla bilancia, e non i secondi, che sono tutto sommato elementi

esogeni alla disperazione materiale di una classe in smobilitazione, o tutt'al più ovvie razionalizzazioni, che aggiungono una dimensione ideologica a problemi puramente materiali. Ciò non significa che l'ideologia non sia importante. L'impotenza del popolo americano costituisce un grave affronto verso i sentimenti libertari e anti-autoritari che ardono nel suo animo. Nella misura in cui l'istituto dei deputati si è tramutato in rappresentanza, la decentralizzazione in centralizzazione, la partecipazione pubblica in burocrazia, si è passati da un vago senso di disperazione a una feroce indignazione. Se il marchio di «estremista» è rimasto associato all'immagine di Reagan dopo il «dibattito» con Carter a Cleveland, gli «estremisti» che gioivano dell'accusa sono stati lieti di aderire entusiasticamente alla campagna, perché la situazione aveva toccato per loro un limite estremo. Questa classe media portata all'exasperazione non ha nulla da perdere. Alla fine dei conti, non è stata soltanto la coalizione del New Deal a subire il colpo di grazia; quella coalizione era morta da un pezzo, e in questo senso la vittoria di Reagan è stata più simbolica che reale. E' stata la classe media a prevedere, in un prossimo futuro, un colpo di grazia anche per sé — e il 4 novembre ha colpito, senza pietà.

Reagan non è un fascista — chi ha vissuto all'epoca dello stalinismo e del fascismo italo-tedesco non può negarlo. Non è neppure un reazionario nel senso della «Nuova De-

stra». Neppure la classe media sarebbe pronta e disposta a spingersi fino a quel punto – figuriamoci poi la borghesia. Reagan è l'impersonificazione del «business» americano, fatto su misura per adattarsi perfettamente al ritratto che ne farebbe un soggetto di Hollywood: il cow boy cinematografico che è stato fatto presidente. Quando parla di «fermezza nelle direttive» e di «meno governo» cade in una contraddizione addirittura puerile. Non sarà lui a dirigere lo stato, perché i veri presidenti sono altrove – nelle industrie energetiche, nelle multinazionali, ai vertici delle grandi società che gestiscono i punti di vendita, nel mondo della finanza e nell'industria degli armamenti. In questo mondo Reagan recluterà i componenti della sua amministrazione. Costoro, d'altro canto, si sono mossi per proprio conto con maggiore organizzazione, con più coerenza di visione, con maggiore preveggenza e maggiore astuzia di qualsiasi altro borghese nella storia. Concederanno a Reagan la poltrona presidenziale nelle occasioni cerimoniali solenni; scriveranno i discorsi che dovrà pronunciare dinanzi al pubblico dei mass-media, sullo schermo televisivo o cinematografico. Lo informeranno di tutto ciò che accade passandogli quegli appunti di una paginetta che il presidente tanto adora e gli chiederanno se è d'accordo. Reagan sostituisce all'intelligenza la prudenza, alla sapienza un atteggiamento pensoso, alle virtù dello statista una furbizia sorprendente. Lo prenderanno per il naso con la loro

ossequienza e una obbedienza puramente esteriore. In ogni caso, è un milionario – ma c'è forse un «uomo che ha tutto»? Infine, se per qualche strano motivo il presidente non fosse d'accordo, cercheranno prima di tutto di giungere a un compromesso; poi, se anche questo tentativo fallisse, lo ignoreranno semplicemente, con quella sorprendente capacità inerziale, che è propria dei dirigenti, dei managers e dei burocrati in generale, di far di qualsiasi ordine una pisciata.

Per colmo d'ironia, questo è proprio ciò che Reagan desidera. L'ex marito di Jane Wyman è un uomo affabile e non è mai stato un attivista, un arrivista, uno «spirito di mondo» (come direbbe Hegel); ha settant'anni e gli piacerebbe molto veder riprodotte le proprie fattezze su un francobollo. E per una tempra di presidente (così si dice negli ambienti politici) queste non sono certo ambizioni esagerate. L'economia di mercato premia la mediocrità per la sua astuzia, per la capacità di coesistere, per il senso della *camaraderie* negli affari, per l'atteggiamento laboriosamente riflessivo e lento. «Qui ti volevo...» è stato il suo esordio preferito durante il «confronto» con Carter, mentre la scimmia della Georgia annaspava penosamente per trovare le parole con cui rilanciare. Come può non piacere un uomo tanto amabile da iniziare una discussione così? – e chiunque gli abbia suggerito la battuta meriterebbe di essere la sua Jody Powell. Alla fine, quando la campagna è giunta alle fasi cruciali,

tutta l'ideologia di Reagan si è ridotta a un'unica frase, che ripeteva continuamente: «State meglio adesso di quanto stavate quattro anni fa?» E il pubblico, esasperato dal curriculum dell'amministrazione Carter, rispondeva urlando: «No!» Un misto di «Network» e di Paddy Chayevsky rivisitati.

Così adesso Reagan è il capo del governo, ma sarà il governo a dettare la politica. Nei numeri 4 e 5 di *Comment*** ho già analizzato i caratteri di questa politica, che a mio avviso continuano ad essere evidenti come lo erano l'anno passato. Il vero pericolo per la struttura repubblicana dello stato americano non è costituito tanto da Reagan o da Carter, bensì dall'avversario di entrambi, Anderson. Per quanto possa sembrare assurdo, quest'uomo che dichiara esplicitamente una visione del governo affine a quella della Commissione Trilaterale, basata sul coagulo piuttosto che sulla separazione dei poteri, è diventato l'idolo dei *liberal chic*, e in modo particolare degli ambienti accademici. Costoro potrebbero ben chiedersi, a questo punto, se dopo le elezioni del 4 novembre non sarebbe preferibile una forma di suffragio più ristretta e se l'esecutivo non dovrebbe essere rafforzato anche più di quanto aveva fatto Nixon. Nonostante il loro platonismo politico, tuttavia, gli accademici non riusciranno più, come negli anni '30, ad essere i «guardiani» dell'establishment governativo. Dovranno invece rasse-

** Bollettino redatto da Bookchin, dal cui n. 6 è tratto il presente articolo.

gnarsi a passare da un «male minore» all'altro, ciascuno peggiore del precedente, finché anche a loro toccherà la smobilitazione imposta dai capi supremi.

Se il 4 novembre ha rivelato qualcosa, è che il sistema partitico è morto. La stessa *forma* di un apparato nazionale centralizzato è stata messa alle corde dalla storia e ridotta a blocchi di potere massicci e onerosi, con i mass-media come accessori che hanno perduto tutto il loro «protoplasma». E' un apparato quasi esclusivamente elettronico, funzionale a un'unica strategia: quella dello stimolo e della risposta. Per colmo d'ironia, il Citizens Party (Partito dei cittadini), che non ha guadagnato neppure l'uno per cento dei voti e meno che mai il miracoloso «cinque per cento» che i partiti della Lista Verde europea hanno perseguito con tanto ardore, impedisce lo sviluppo di un'autentica cittadinanza. Il tentativo affrettato di darsi un obiettivo nazionale ha tramutato in una pappetta stantia quella che pareva essere una «crociata» all'insegna del populismo. Più il partito cercava di trovarsi un denominatore comune accettabile dai mezzi di comunicazione di massa, più perdeva mordente sul piano dell'impegno sociale e pubblico. Un buon successo lo ha ottenuto soltanto nel Vermont grazie all'eccezionale Robin Lloyd, della Burlington Peace Coalition che fa parte del movimento pacifista di centro-sinistra, il quale è entrato in lizza quasi per gioco contro un deputato repubblicano senza rivali, tale Jef-

fords, e ha guadagnato inaspettatamente il 13 per cento dei voti dello Stato e addirittura il 25 per cento dei voti di Burlington, il maggiore centro urbano elettorale del Vermont.

Mi domando che cosa la gente imparerà da tutto ciò - sia nel Vermont che nel resto del paese - mano a mano che le notizie circolano. Barry Commoner ci gratificherà della sua sapienza e assumerà il controllo della situazione? Ciò che conta nel clamoroso accumulo di voti di Lloyd è il modo di far politica nel Vermont, la natura relativamente decentralizzata del suo concetto di azione sociale. Tutto ciò costituisce un punto di riferimento vitale per ogni e qualsiasi forma di attività sociale futura. Nel Vermont la politica è ancora a misura d'uomo, ha un carattere abbastanza intimo, personale, e non ha ancora perduto la memoria del concetto libertario della partecipazione pubblica. Il suo «Freeman's Oath» è una perla rara - un impegno fondato sul concetto di cittadinanza, che non fa menzione né di Dio, né dello Stato. Benché anche questo stato sia passato al campo di Reagan, la percentuale del voto si è mantenuta su valori assai minori di quelli nazionali di 51% a 42% (Vermont: 44% contro 38%). Il governatore dello Stato è un repubblicano moderato che condusse una abile trattativa con gli occupanti della centrale nucleare di Vernon, usando ostentatamente la polizia di Stato non per farli sgombrare, ma per proteggerli. Benché il suo comportamento sia stato tale da

evitare tensioni e rumore, provocò uno scandalo a livello regionale e, forse, instaurò un mito a livello nazionale. Il senatore eletto per lo Stato è uno dei pochi «liberali» democratici che sia stato riconfermato in carica, e il deputato eletto per lo Stato, un repubblicano «moderato» (se non «liberale»), è tutt'uno con il suo collega al Senato. Ciò che rende possibile l'esistenza di una tale costellazione è il fatto che nel Vermont la politica poggia su basi fortemente legate alla realtà locale. Inoltre, gli abitanti del Vermont, impregnati di una forte tradizione comunitaria con i caratteri ancestrali della Nuova Inghilterra, sono affetti da una sorta di idiosincrasia politica. Di conseguenza, anche a livello statale, la politica ha un carattere più simile a quello locale che a quello nazionale. E' da notare, infine, che mentre la percentuale di affluenza alle urne su scala nazionale è scesa al 51% (una diminuzione del 10% rispetto al 1968), quella del Vermont è salita al 70%. E' da sperare che il Citizens Party scompaia a livello nazionale e diventi, negli anni a venire, la tomba della politica «radicale» di partito. La sua linea, che si ispira a quella del Labor Party degli anni '30, tanto cara ai politici più anziani, è stata fallimentare fin dall'inizio. Altrettanto auspicabile è che il Citizens Party del Vermont tragga insegnamento dal successo ottenuto - che è molto più difficile di quanto sia trarre insegnamento da una sconfitta, che spesso si rivela letale. Se così fosse, nel caso peggiore potrebbe ri-

costituersi nella forma di una confederazione municipale; nel caso migliore, nella forma di un movimento anarchico e radicale del New England. In questa direzione convergono le forze reali che ne hanno decretato il successo. Dopo il 1980 viene il 1984. Come si comporterà allora la classe media, e quali caratteristiche assumerà è difficile dire. Il suo destino non è nelle sue mani se non per il modo in cui reagirà alle alternative chi si porranno. Potrà l'ortodossia anarchica liberarsi dalle mitologie del movimento operaio tradizionale e produrre una nuova forma di anarco-municipalismo (nonostante l'ombra incombente dell'opportunismo di Paul Brousse),

fondato su assemblee di quartiere o di comunità, su confederazioni municipali interregionali, e realizzare un programma coerente di municipalizzazione economica, di equilibrio ecologico, di revocabilità e rotazione dei mandati - in breve, un «potere dualistico» che opponga alla centralità dello Stato una società confederata? Restano ancora quattro, otto, forse dodici anni di tempo per far sì che queste prospettive si realizzino. In caso contrario, la rabbia delle classi medie approderà certamente a un fascismo corporativo, dal quale non ci sarà più ritorno.

Novembre 1980

(Traduzione di Michele Buzzi)



prospettive anarchiche per gli anni '80 *

João Freire **

Parte prima

UNA TRAIETTORIA STORICA

I. Che cos'è l'anarchismo

1. Dopo oltre un secolo di presenza sociale e politica come ideologia manifesta, che cos'è l'anarchismo? Ovviamente, non è nostra intenzione in questa sede difenderne o confutarne le idee. Più semplicemente, ci proponiamo di analizzarne a grandi linee il percorso storico - che cosa è stato, e non che cosa avrebbe voluto essere.(1)

Successivamente, cercheremo di capire quali sono oggi i caratteri dell'anarchismo, e quali sono le sue possibilità di incidere nella società futura.

Le risposte possibili alla domanda sopra formulata sono molteplici.

Tuttavia, riteniamo che si possano legittimamente raggruppare le interpretazioni più diffuse e comuni in quattro categorie:

- a) anarchismo inteso come umanesimo storico
- b) anarchismo inteso come espressione ideologica di classe
- c) anarchismo come movimento sociale
- d) anarchismo come movimento di opinione

Cercheremo ora di analizzare brevemente ciascuna di queste definizioni.

2. La concezione dell'anarchismo come umanesimo, senza punti di riferimento storici e sociali ben definiti, è affiorata più volte, esplicitamente o in modo occulto, sia oggi che in passato. Si tratta, evidentemente, di una concezione moralistica dell'anarchismo e la troviamo sovente nella pratica sociale degli

(*) Relazione presentata all'International Symposium on Anarchism (Portland, USA, 1980).

(**) Assistente di Sociologia all'I.S.C.T.E. di Lisbona; redattore della rivista anarchica «A IDEIA».

anarchici individualisti, dei pacifisti assoluti, dei mistici, dei riformisti o degli utopisti, sia che gli esponenti di queste tendenze trattino della vita quotidiana, sia che si immergano nei sogni o in fantasie paradisiache.

Nella storia dell'anarchismo è facile trovare i nomi di personaggi illustri, tutti seguaci di qualcuna di queste tendenze e tutti impregnati della medesima concezione umanistica.(2)

Questa stessa visione dell'anarchismo è condivisa da coloro i quali - come molti anonimi militanti di movimenti organizzati - reputano che l'anarchismo sia eterno e che esista, tale e quale, fin dalle epoche sociali più remote, o per lo meno fin da quando si sono instaurati tra gli uomini rapporti di sfruttamento e di oppressione. Di conseguenza, Spartaco e Cristo sono definiti i due primi militanti anarchici di fama mondiale e ogni rivolta popolare, ogni sommossa, ogni vittoria rivoluzionaria, a buon diritto e nei loro aspetti migliori, vengono ascritte all'anarchismo. Alla stessa stregua, già si attribuiscono all'anarchismo tutte le rivolte future che qualche indomabile spirito umano intraprenderà contro ogni tipo di oppressione istituzionale.

3. La concezione dell'anarchismo come espressione ideologica di una classe, o di una frazione di una classe, appartiene invece al pensiero marxista. Deducendo le rappresentazioni mentali che compongono l'universo di questi gruppi sociali dalla determinazione della «base»

economica e sociale, questa scuola di pensiero tende a cercare una corrispondenza, non sempre «in ultima analisi», ma spesso meccanica, tra le strutture sociali e le rappresentazioni ideologiche.

Una prima forma di questa concezione si esprime nella dichiarazione (comune a molti, da Marx ai marxisti moderni), secondo la quale l'anarchismo sarebbe l'ideologia caratteristica della piccola borghesia - una classe situata in posizione ambivalente tra il proletariato e la borghesia, e suscettibile di stipulare alleanze con entrambi.

Una seconda forma della stessa concezione - semplice variante della precedente - è contenuta nella dichiarazione secondo la quale l'anarchismo sarebbe l'espressione caratteristica della struttura intellettuale del lavoratore industriale a livello «artigianale». A convalida di questa tesi si cita il ruolo preminente che certe professioni hanno avuto nel movimento sindacale dell'inizio del secolo, la dimensione media delle imprese industriali catalane negli anni '30 e le diatribe di Lenin sull'indisciplina e l'insofferenza dei lavoratori anarchici!

Infine, questa concezione si presenta sotto un terzo aspetto. Lo ritroviamo nel pensiero di alcuni anarchici, che definiscono il proprio sistema filosofico come l'espressione ideologica della classe operaia più rivoluzionaria, progressista e radicale. Questa posizione fu tipica di Makhno, di Arsinov e di altri «piattaformisti» nel periodo tra le due guerre, ed ha influenzato notevolmente sia il movimento spa-

gnolo, sia alcuni gruppi, sorti in questi ultimi anni, favorevoli all'uso della violenza.(3)

4. Completamente diverso è il concetto secondo il quale l'anarchismo sarebbe un movimento sociale. La varietà di aspetti che questa concezione ha assunto storicamente, la varietà di rappresentazioni mentali che ne sono derivate e la sua rivendicazione di una emancipazione globale costituiscono per alcuni motivi per considerare l'anarchismo un movimento lento, contraddittorio, ma inesorabile, iscritto in quelle società in cui prevalgono la dominazione e lo stato e che il movimento stesso spinge verso un obiettivo sociale di libertà e di abbondanza. I militanti di oggi, che avvertono con acuta sensibilità la vitalità di certe idee anarchiche e soffrono per la manifesta incapacità del movimento di assemblare e organizzare, in forza sociale decisiva questa attualità di idee, condividono esattamente questo tipo di analisi. L'analisi, cioè, secondo la quale l'anarchismo sarebbe l'unica forza ideologica e organizzativa in grado di innescare una rivoluzione sociale e di istituire una nuova società.(4)

5. Eccoci infine all'ultima delle ipotesi elencate più sopra, e cioè a quella che definisce l'anarchismo un movimento di opinione, una corrente di idee. L'abbiamo lasciata per ultima perché, nonostante sia presente nella pratica sociale e nei modelli di comportamento di una parte consistente del movimento anarchico, è anche quella che meno esplicitamente viene difesa.

Questa visione dell'anarchismo riflette sia le ardenti speranze in una società futura emancipata, sia l'efficacia organizzativa dell'anarchismo stesso nel presente. Essa riconosce che l'anarchismo è prima di tutto un movimento, nel senso più ampio del termine, e afferma che i tentativi di circoscriverlo in un unico progetto o in una organizzazione politica generale sono destinati a fallire. Questa concezione prende le mosse dalla comprensione della molteplicità di espressioni dell'anarchismo. Ciò non significa, tuttavia, un atteggiamento lassista e indulgente verso tutto ciò che pretende di essere anarchico. Particolare rilievo è attribuito al ruolo della coscienza, e perciò della filosofia anarchica. Mentre, da un lato, quest'ultimo accento tenderebbe ad avvicinare questa idea a quella dell'anarchismo come umanesimo, dall'altro l'importanza attribuita alla realizzazione delle idee e dei principi nella vita quotidiana, e perciò necessariamente in modo parcellizzato, la avvicina anche alla concezione dell'anarchismo come movimento sociale, con una dimensione più pluralistica e pragmatica.

Il movimento anarchico è perciò un fenomeno complesso, che risulta dalla fusione di iniziative non controllabili né pianificabili. Di azioni multiformi, prodotto della autonomia consapevole degli individui e della collettività. Questa concezione dell'anarchismo non pone preclusioni all'idea di organizzazione in genere, ma considera il movimento nel suo complesso come fenomeno non organizzabile da un

punto di vista politico. Le espressioni visibili del movimento di opinione anarchico possono essere organizzazioni, giornali, opere scritte, espressioni estetiche, azioni individuali e collettive, pratiche specifiche, il tipo di comportamento e di cultura che il processo stesso produce e tutto ciò su cui l'anarchismo può esercitare la propria influenza. In breve, questa concezione dell'anarchismo è caratterizzata prevalentemente da un atteggiamento culturale che cerca di modellare con la propria influenza l'ambiente sociale, evitando i traumi di una vocazione messianica incompresa. Di fatto, essa è già presente nelle opere di Kropotkin, di Malatesta e, in epoca più recente, nei testi di Paul Goodman e di Colin Ward.

Prenderemo le mosse da questa concezione per analizzare l'anarchismo alla luce sia della sua interpretazione storica, sia del ruolo che potrà avere in futuro.

II. L'anarchismo e la società

6. Se l'anarchismo è un movimento di opinione, è possibile identificare chiaramente un processo dialettico tra le sue forme concrete e i tipi di società nei quali esse sono emerse e si sono sviluppate.

Innanzitutto, è evidente che il movimento anarchico, in quanto tale, nasce nel XIX secolo, dal fertile terreno di quel grande fenomeno che fu l'avvento dell'era industriale e della borghesia come classe dominante, che a sua volta portò alla na-

scita e alla formazione del movimento operaio socialista. In questo senso, l'anarchismo è tributario della civiltà europea, in seno alla quale si è sviluppato. Parimenti, esso rivela un modo di pensare razionale, tipico dell'epoca di massimo fulgore della società borghese.

In gran parte, la diffusione dell'anarchismo fuori dei confini dell'Europa seguì la penetrazione dei modi di produzione capitalistici. Ovviamente, l'anarchismo non fu compagno di strada dei mercanti e dei militari colonizzatori, ma piuttosto fu portato dalle loro prime vittime: le ondate di emigranti costretti ad abbandonare le loro terre dall'avvento dell'industrializzazione, che li spinse alla ricerca di nuove possibilità di vita in Australia e nelle Americhe. Prima del risveglio delle classi lavoratrici europee si possono citare alcuni precursori dell'anarchismo, ma non si può parlare di un movimento anarchico. L'anarchismo è una delle forme del socialismo generate dal movimento sociale delle classi lavoratrici: un socialismo libertario che non può essere ignorato, e che è fratello del socialismo autoritario e centralista (il comunismo marxista) e del socialismo democratico (la socialdemocrazia elettorale).

7. L'anarchismo si sviluppò come ideologia rivoluzionaria mirante alla soppressione della proprietà privata, all'abolizione dello stato e alla negazione delle religioni. Nel secolo delle rivoluzioni per la libertà (contro il diritto divino), propose una rivoluzione nuova e più ardita,

che portava in sé un giudizio drastico e definitivo: per la prima volta, in modo simbolicamente significativo, ci si riferì all'atto rivoluzionario come ad una *liquidazione sociale*, «le grand soir».

Che le origini dell'anarchismo siano popolari è evidente; infatti, trovò adesioni soprattutto tra i lavoratori manifatturieri, indipendenti o salariati ma che godevano, comunque, di una notevole autonomia professionale, così come tra i piccoli contadini, che soffrivano fame e miseria nelle loro terre o costituivano un esercito di manodopera irregolare per le grandi aree industriali. Infine, trovò consensi presso la piccola borghesia e tra i membri di questa classe (anche se non esclusivamente) l'anarchismo reclutò i suoi intellettuali.

8. La sua volontà di trasformazione e le sue origini sociali pongono l'anarchismo in un rapporto dialettico continuo tra integrazione e rottura, tra impatto sociale e marginalizzazione. La concezione radicale della trasformazione sociale costituisce un parapetto, una barriera difensiva contro i rischi del collaborazionismo di classe. Tuttavia, al tempo stesso questa medesima concezione relega l'anarchismo in aree marginali della vita sociale, allorché la repressione o le crisi economiche distolgono le grandi masse dalle tentazioni rivoluzionarie. Il pericolo di cadere nel dogmatismo e nel settarismo diviene allora rilevante.

Un altro aspetto della stessa dialettica è costituito dal perenne fluttuare dell'anarchismo tra la vita

reale, quotidiana, tra la volontà di dimostrare che è possibile ricreare tutto oggi, e l'immagine paradisiaca, utopica, di una società trasformata radicalmente, in un'epoca incerta.

D'altro canto, quando il processo rivoluzionario (Russia, Spagna) raggiunge il suo apice, il movimento anarchico - fino a quel momento profondamente coinvolto - si arresta, esita, si divide. E' certamente il primo a farsi assalire dal dubbio: «siamo ancora rivoluzionari libertari, oppure siamo i nuovi oppressori?».

9. Pur considerandosi universalista (come furono i razionalisti da cui ebbe origine), l'anarchismo mostra chiaramente alcune caratteristiche specifiche dei vari ambienti sociali originari. L'economia e la storia, ma anche la cultura dei singoli popoli influiscono profondamente sul movimento anarchico. Spesso inconsapevole di questo fenomeno, il movimento si evolve assumendo quei caratteri.

Se vogliamo tentare di classificare le caratteristiche nazionali-culturali più significative all'interno del movimento, potremmo distinguere quattro tipi:

- a) nordico o riformista
- b) anglo-sassone o individualista
- c) slavo o irruente
- d) latino o insurrezionale.

10. Per gli anarchici, le forme dell'azione, le tattiche, hanno grande importanza. Spesso ci rendiamo conto che ci interessa più il mezzo, il «come» dell'azione, che non il

fine. La varietà e la flessibilità delle azioni e delle tattiche hanno un rapporto intellegibile da una parte con il tipo di società in cui si realizzano, dall'altra con le dinamiche e le lotte specifiche. Il terrorismo, ad esempio, fa la sua comparsa in Francia *dopo* la caduta della Comune di Parigi e *prima* della nascita del movimento sindacale. Oppure, si manifesta nella situazione particolare della Russia zarista, ma mai in Inghilterra o in Olanda. Infine, è il caso di porre in risalto la preoccupazione costante di uniformare i mezzi dell'azione agli obiettivi: una preoccupazione che attiene più propriamente al campo della politica e dell'etica.

11. Paradigma della tattica anarchica è quello che prevede di compiere sempre direttamente le azioni, senza mediazioni né deleghe a terzi. In termini di filosofia politica, azione diretta significa rifiuto del principio di rappresentanza. La sua varietà giustifica la costituzione, a scopo analitico, di alcune tipologie.

Quanto agli obiettivi, possiamo distinguere, tra le più comuni, le seguenti categorie di azione diretta:

- a) rivoluzionaria
- b) esemplare
- c) propagandistica
- d) rivendicativa
- e) provocatoria
- f) giustiziera
- g) difensiva

Quanto alla forma, è particolarmente significativo rilevare la distinzione tra le seguenti:

- (X) pacifica
- (Y) violenta

Quanto all'agente dell'azione, avremo:

- (1) individuale
- (2) minoritario o inter-individuale
- (3) di massa o collettivo.

La combinazione delle ultime due varianti offre un quadro analitico delle azioni anarchiche tipiche, che risulta particolarmente utile sia all'analisi storica, sia alla comprensione della realtà contemporanea:

- X₁ - atto morale
- X₂ - resistenza civile
- X₃ - disobbedienza civile
- Y₃ - insurrezione
- Y₂ - guerriglia o lotta armata
- Y₁ - terrorismo

Con maggiore o minor successo, tutte queste categorie sono state messe in pratica. Il predominio di una o dell'altra può aver caratterizzato in modo decisivo il movimento anarchico di un paese e di un determinato periodo storico.(6)

III. Un tentativo di periodizzazione

12. Innanzitutto, possiamo distinguere un certo itinerario del movimento anarchico e identificarne le fasi storiche. E' bene ricordare, tuttavia, che il movimento si colloca, fondamentalmente, all'interno del processo di espansione mondiale del capitalismo. Per un periodo abbastanza lungo fu una delle componenti sociologiche e ideologiche del movimento dei lavoratori.

In una breve analisi globale del movimento, considereremo cinque fasi:

Prima fase: messianica. Questa fase

è contraddistinta da una relativa fusione, o identità, tra l'anarchismo e il movimento di classe dei lavoratori, in via di sviluppo. Naturalmente, non possiamo parlare della Prima Internazionale senza parlare di Marx, ma allo stesso modo non possiamo fare a meno di citare Bakunin e l'influenza di Proudhon e di quegli internazionalisti che fondarono le prime organizzazioni proletarie nella penisola iberica.

Questa prima fase si può suddividere in due periodi distinti: a) il periodo dell'AIL⁽⁷⁾ fino al Congresso dell'Aia nel 1872, durante il quale l'Associazione Internazionale dei Lavoratori simboleggiò ed esprime l'unione delle diverse prospettive ideologiche presenti nel movimento; b) il *periodo antiautoritario internazionale*, immediatamente successivo, che elaborò e mise a frutto gli insegnamenti della Comune di Parigi e di Bakunin. E' caratterizzata da una concezione federalista dell'organizzazione, che comprendeva le associazioni tra produttori, tra lavoratori manifatturieri, ecc. Riguardo al problema della struttura della società post-rivoluzionaria e della distribuzione della ricchezza fu caratterizzato da un atteggiamento collettivista. Questa fase durò fino al 1880. Le manifestazioni fondamentali furono la Confederazione Regionale Spagnola, i tentativi insurrezionali in Italia (Banda del Matese, con Malatesta, Cafiero, ecc.), la Federazione Giurassiana, i Knights of Labor (Cavalieri del Lavoro) e il movimento che portò ai fatti del 1° maggio in Haymarket Square.

Seconda fase: terrorismo. E' contraddistinta da una feroce repressione dei movimenti popolari e operai da parte della borghesia, dopo la sconfitta dei tentativi rivoluzionari. Il terrorismo fu praticato tenendo fede a un criterio morale elevato, anche se in apparenza la sua dinamica fu nihilista e intimamente connessa con l'isolamento di una pratica violenta e minoritaria. Alcuni affermano addirittura che l'anarchismo fosse affetto da una «tendenza violenta psicopatica».⁽⁸⁾ Teatro di questa fase furono soprattutto la Francia, la Spagna, l'Italia, la Russia e i Balcani.

A livello teorico, fu soppressa la concezione collettivista e si sviluppò la tendenza verso il comunismo anarchico o libertario come forma di organizzazione sociale post-rivoluzionaria. E' facile capire che, in queste condizioni, si verificò una crisi a livello organizzativo, con una tendenza a isolarsi in piccoli gruppi simili tra loro.

Terza fase: rivoluzionaria. Si protrasse dalla fine del XIX secolo al 1939. Fu caratterizzata da due componenti, che in parte, a seconda dei vari paesi, tendono a coincidere con due sottofasi:

(a) *Sindacale*: quando gli anarchici cominciarono ad aderire in gran numero ai sindacati, con i quali condividevano le idee dell'azione diretta, del federalismo e dell'organizzazione di classe per la rivoluzione sociale. Questa fase fu coronata da successo in Francia, Spagna, Italia, Portogallo, Argentina, ecc. Anche in Germania, Svezia, Inghilterra,

Stati Uniti (IWW),(9) Messico e persino in Estremo Oriente la presenza del sindacalismo rivoluzionario fu significativa.

(b) *Avanguardista*: che prende piede quando la tendenza precedente giunge a un punto di rottura con la società non più sopportabile. Fu il caso, ad esempio, della Russia e della Spagna. Nella prima fin dal 1905 e poi principalmente tra il 1917 e il 1921. Nella seconda soprattutto dopo il 1918, attraverso una dinamica di conflitti sociali sempre più aspri che infine portarono - in un contesto internazionale del tutto differente - a una vera rivoluzione sociale e a una guerra civile, dal 1936 al 1939.

L'avanguardismo appare come una risposta alle incertezze causate da situazioni rivoluzionarie alquanto differenti da quelle previste dalle formulazioni ideologiche. Dopo tutto, una rivoluzione non si fa dall'oggi al domani! E' possibile fronteggiare una contro-rivoluzione se non si è instaurata una dittatura rivoluzionaria? Come considerare il problema delle alleanze? Come si può realizzare, in simili condizioni, la socializzazione dell'economia?

Quarta fase: dogmatica. Fu il periodo di depressione che segue sempre un tracollo fisico, in questo caso il tracollo dell'esperienza precedente e delle rivoluzioni russa e spagnola. Possiamo distinguere di nuovo tre tipi diversi, che corrispondono ad altrettanti sotto-fasi:

(a) *Politica.* Se l'avanguardismo fu una risposta offensiva, per far fronte alle difficoltà della rivoluzione, l'a-

zione politica fu una risposta difensiva: il primo produsse un Garcia Oliver, un Arsinov e il «piattaformismo»(10), la seconda portò a rotture nella CNT(11) dell'esilio e nel movimento libertario dell' *Interior*, con sotto-prodotti del tipo della FCL(12) elettorale di Georges Fontenis, in Francia.

(b) *Resistenziale.* Questo fu l'atteggiamento di chi rifiutò di accettare la sconfitta: fondamentalmente, i guerriglieri spagnoli, che tennero accesa una simbolica fiamma di rivolta per tutta la durata del regime di Franco.(13)

(c) *Burocratica.* Fu una razionalizzazione difensiva del passato, che rese difficile percepire i cambiamenti che, nel frattempo, erano in corso nel mondo del secondo dopoguerra. Significò l'anchilosi di quasi tutte le organizzazioni storiche, fossero di tipo sindacale o ideologico. Queste finirono per essere settori marginali di quelle organizzazioni che si trovavano nelle condizioni necessarie per discernere il significato dei nuovi conflitti e dei nuovi movimenti sociali emergenti, esattamente nel momento in cui il movimento operaio stava entrando in una fase di declino. A mettere le cose in chiaro venne il maggio del '68.(14)

Quinta fase: libertaria. E', naturalmente, la fase attuale, i cui esordi risalgono alla rivolta degli studenti e dei lavoratori francesi. E' caratterizzata da una grande apertura sul piano ideologico e da una gamma vastissima di sfaccettature, non prive di contraddizioni. Suoi strumenti sono sia la violenza spontanea, «na-

turale», sia la resistenza civile. Ha aperto la strada verso il femminismo e l'ecologia, fino a coniare addirittura i nuovi concetti di anarco-ecologismo e anarco-femminismo. Dal punto di vista organizzativo, si fonda su una rete orizzontale di gruppi e di organizzazioni multiformi, sulla pratica della coordinazione e del collettivismo, senza peraltro attenersi a forme definitive e inflessibili. In questo campo, tuttavia, procede con prudenza e in via sperimentale. In seguito discuteremo più a lungo del neo-anarchismo. Ora vorrei esaminare il mondo nel quale viviamo.(15)

Parte seconda

L'ANARCHISMO E I MOVIMENTI SOCIALI NEL PROSSIMO FUTURO

IV. Quale sarà la società di domani?

13. Oggi tutti parlano di crisi: crisi economica, crisi sociale, crisi della civiltà. Le società in cui viviamo sono strutturate secondo uno schema generale definito da:

a) La coesistenza conflittuale pacifica tra le grandi potenze, che contraddistingue la nostra epoca con la spada di Damocle della guerra nucleare.

b) La fine degli imperi coloniali, l'indipendenza politica dei paesi del Terzo Mondo e una lotta dura e ostinata per la spartizione delle ri-

sorse del pianeta tra paesi e gruppi di paesi.

c) Un sistema sociale centralizzato, pianificatore e autoritario - soprattutto nelle aree più povere del mondo - nato dai movimenti sociali, operai e contadini, del XIX e del XX secolo: il socialismo di stato o «socialismo reale».

d) Un sistema sociale caratterizzato dal libero mercato e da una varietà di regimi politici, sulla base dei concetti di competitività, di rivalità, di indipendenza e dell'autorità suprema dello stato.

14. D'altro canto, per noi, le società post-industriali sono quelle nelle quali il movimento sociale dei lavoratori è entrato in una fase di declino, accettando di integrare i suoi obiettivi nel modello di società attuale. La combinazione di questo fenomeno sociale e del concetto di libero mercato caratterizza aree mondiali quali l'Europa occidentale, l'America del nord, il Giappone e l'Australia. Queste società sono state anche definite come capitalismo organizzato, capitalismo sviluppato, capitalismo avanzato e tardo-capitalismo. Le aree mondiali confinanti non hanno tardato a seguirne l'esempio.

In queste società, i rapporti produzione/consumo, consumo/investimento, ecc. assumono un'importanza fondamentale. Le forze sociali lottano per conquistare il controllo di queste decisioni e di questi meccanismi. Si tratta più di società dell'alienazione che di società dello sfruttamento, come s'era definito il capitalismo liberale. Per ottenere

un consenso di massa, si è rivelato essenziale integrare o cooptare il movimento sociale dei lavoratori. I produttori e i proletari dei vecchi tempi sono scomparsi. E' necessario, perciò, sviluppare una teorizzazione del «lavoratore-cittadino» e del rapporto salariale (fin dagli anni di scuola). Al lavoratore si offre una professionalità, un mestiere, in cambio di un reddito e di uno status sociale differenziato, ma in misura tale da non compromettere l'«equilibrio» della piramide gerarchica, intoccabile.

15. Ovviamente, questo modello interessa solo una parte del mondo. Tuttavia, per le ragioni esposte precedentemente, l'anarchismo è strettamente connesso proprio con questo modello, e ciò delimita necessariamente l'oggetto della nostra analisi. In altre parti del mondo, dove sopravvivono società agricole o nelle società industriali dove il movimento sociale dei lavoratori - elemento di articolazione tra il mondo contadino e quello proletario - esercita ancora un ruolo importante, l'anarchismo è oggi solo un concetto esoterico. Anche in queste società, come in quelle occidentali, esso deve trovare un modo di esercitare la propria influenza sulla storia.

Resta ancora aperto il problema di come le nuove società post-industriali e i nuovi movimenti sociali influenzeranno altri tipi di formazioni sociali coesistenti sulla Terra (come i movimenti operai e il socialismo hanno fatto per ciò che riguarda le «democrazie popolari»). Di questo, tuttavia, non ci occupa-

remo in questa sede.

16. Infinitamente diversificata e perciò complessa, la società post-industriale produce inevitabilmente, per dinamica propria, opposizioni e conflitti molteplici. Per ogni *singolo* movimento sociale che si oppone a livello teoretico (anche se non a livello sociologico) agli obiettivi generali della società industriale, essa produce una *pluralità* di movimenti sociali. Questa realtà è confermata, fatte salve le inevitabili contraddizioni e divergenze, da tutte le analisi contenute nelle opere di autori contemporanei, quali Goodman, Marcuse, Touraine, Gorz, Illich, Bookchin, Fromm, Castoriadis e altri.(16)

17. Tutti i movimenti sociali contemporanei stanno attraversando attualmente la fase utopica di crescita. Tuttavia, la loro stessa pluralità li salva da quelle tentazioni troppo promettenti e teoreticamente totalitarie che caratterizzano fasi analoghe nei movimenti operai. Tenteremo di delineare un quadro riassuntivo dei movimenti più significativi apparsi sulla scena sociale:

a) *Il movimento ecologico*, o di difesa dell'ambiente e per un nuovo rapporto uomo-ambiente e uomo-natura. E' un movimento sia di critica alla civiltà che di intervento immediato.

b) *Il movimento delle donne*, ovvero la consapevolezza, socialmente significativa, della loro condizione di dipendenza, e il loro rifiuto di accettarla, espressa attraverso un pro-

cesso di lotta che investe sia la vita quotidiana, sia il modello della società.

c) *Il movimento per la tutela degli interessi locali*, che rivendica la particolarità delle situazioni locali, immediate, e rifiuta la mediazione da parte delle strutture totali (l'interesse generale, lo stato, ecc.). Il movimento si caratterizza per la sua varietà, e comprende le organizzazioni di inquilini, le cooperative di consumo, i gruppi di auto-difesa nelle località rurali, ecc.

d) *I movimenti autonomisti regionali*, che mirano al recupero di una identità culturale e rurale massacrata, nella quale riconoscono una specificità capace di resistere alla standardizzazione culturale diffusa dai mass media, alla centralizzazione amministrativa e alla penetrazione capillare dell'economia.

e) *I movimenti di espressione delle minoranze*, che rivendicano alle minoranze il diritto di esistere e di sviluppare liberamente la propria essenza, quasi sempre soffocata dal peso della tradizione e del consenso sociale. Le lotte degli anziani, degli emigranti, dei detenuti, degli omosessuali, degli artisti, ecc. sono tutti esempi concreti di opposizione alla tendenza verso la massificazione, il centralismo e l'autoritarismo nelle società post-industriali.

f) Infine, *il movimento dei giovani*, che ha dato il via a un'epoca nuova, quella nella quale viviamo. Il movimento sarà probabilmente il più contraddittorio tra tutti i nuovi movimenti sociali, poiché in esso convivono la sfiducia e il disprezzo per ogni sorta di conformismo, la resi-

stenza delle masse studentesche e la durezza degli emarginati. Il movimento dei giovani investe con eccezionale forza tutta la nostra cultura quotidiana, coinvolgendo in particolare la sessualità e la qualità dei rapporti interpersonali.

18. Come già abbiamo osservato, tutti questi movimenti sono profondamente legati alla realtà immediata, concreta, vitale. Pochi formulano - e sempre in termini utopici - progetti di trasformazione sociale. Tuttavia, la loro dinamica ha scosso fin nelle fondamenta le istituzioni e gli organismi, fino ad oggi ritenuti intoccabili, nei quali si articola la società: la scuola, il sistema sanitario, l'esercito, gli organi della giustizia, la famiglia e così via.

V. Le possibilità dell'anarchismo

19. Nel quadro complesso che abbiamo testé descritto, l'anarchismo ha un suo ruolo particolare, nella forma del neo-anarchismo precedentemente definito come *fase libertaria* o anche, più semplicemente, nel senso di movimento di opinione.

Il movimento anarchico ha conservato, e ha ritrovato, una grande freschezza. La sua capacità critica è, o potrebbe essere, più acuta e pertinente che mai. Ecco perché molti intellettuali provano grande attrazione ed interesse per le tematiche libertarie. Ecco perché molti testi di autori appartenenti a questo filone di pensiero vengono continuamente ripubblicati.

Tuttavia, a livello organizzativo e ideologico, per ciò che concerne l'azione pratica e l'autocoscienza (che implica la consapevolezza di *dove ci si trova*), la situazione è un po' caotica e il ritardo nell'attuazione di molte proposizioni teoriche è evidente. Possiamo ritenere che ciò sia dovuto principalmente al peso che il passato esercita sul movimento, e in particolare la fase appena precedente l'attuale, cioè la fase *dogmatica*, che ancora sopravvive in molte sue manifestazioni.

20. Molti anarchici sono prigionieri di schemi mentali decisamente sorpassati, che possono riassumersi come segue:

a) Il *progetto sociale* è ancora quello che l'anarchismo produsse al tempo in cui esercitava un ruolo dominante all'interno del movimento dei lavoratori. In un determinato periodo, l'anarco-sindacalismo fu non solo un'alternativa credibile, ma qualcosa che avrebbe potuto essere realizzato subito. Lavoro e dignità garantiti in una società fondata sulla parità e sulla solidarietà: questo era il programma che l'anarchismo proponeva allora alle masse.

D'altra parte, il movimento dei lavoratori poggiava su basi solide: sui lavoratori specializzati, capaci di assumere senza grandi problemi il controllo della produzione; su una economia che era ancora possibile «pianificare»; infine, sull'esistenza di organizzazioni sindacali potenti, con una vocazione alla trasformazione e all'esercizio del potere che fornì i pilastri e la struttura della nuova società.

b) Il *mezzo* tuttora usato per operare la trasformazione è ancora, essenzialmente, l'insurrezione popolare traumatica e violenta, con deviazioni che, contemporaneamente, hanno portato a giustificare certe forme di lotta armata.

c) L'*agente* del cambiamento resta la classe lavoratrice, nella sua forma storica che comprende parti della popolazione rurale, della piccola borghesia, ecc., e che caratterizzò anche in passato il movimento dei lavoratori.

Per riassumere, avremmo un progetto *anarco-sindacalista* per la realizzazione di un *comunismo libertario* attraverso *insurrezioni popolari* guidate dal *movimento dei lavoratori*.

21. Basandoci su quanto affermato finora, dovrebbe risultare evidente che un progetto del genere è impraticabile e obsoleto. Se l'anarchismo vuole giocare il ruolo che gli spetta nelle società post-industriali, deve necessariamente rivedere tutto ciò che si è ormai rivelato sorpassato e inutile. Le polemiche che ancora infuriano tra molti militanti, tra gli «individualisti» e i fautori dell'organizzazione, tra i «classisti» e gli «umanisti», tra i «rivoluzionari» e i «riformisti», tra i «sindacalisti» e gli «anarchici», tra i «violenti» e i «pacificisti», ecc. non solo non contribuiscono a chiarire le idee, ma anzi impediscono una più rigorosa interpretazione e comprensione della realtà. Ovviamente, l'efficacia dell'intervento anarchico nelle lotte sociali ne soffre molto.

22. Il progetto che l'anarchismo, nella sua fase libertaria, deve elaborare può risultare soltanto dal confronto, sul piano teorico e pratico, tra le idee più stimolanti e ricche e la realtà sociale specifica.

Uscito dalla cerchia ristretta dei teorici e dei militanti, protagonisti della grande esplosione culturale del maggio 1968 in Francia, il concetto di AUTOGESTIONE sembra essere oggi il problema centrale su cui discutere, sperimentare, intervenire, dalla vita quotidiana di oggi al futuro incerto di una società più libera.

Il movimento sociale dei lavoratori non è più portatore di una alternativa di emancipazione, ma la condizione operaia e delle classi lavoratrici ha ancora un ruolo decisivo in qualsiasi progetto di trasformazione sociale, che non deve essere sottovalutata. Tuttavia, non è più necessario far precedere all'azione la costituzione di una contro-società organizzativa sul modello di quelle che furono i sindacati. Tutto può essere deciso in fabbrica, nei luoghi di lavoro.

In secondo luogo, occorre diffondere e sperimentare in tutte le possibili articolazioni della prassi sociale il concetto del *federalismo* come modello sperimentale di organizzazione. All'anarchismo spetta il compito – dinanzi allo spettro futuro del totalitarismo – di dimostrare la superiorità *pratica* del suo modello di organizzazione, altrimenti sarà condannato a morire insieme alle sue idee.

Infine, è necessario approfondire l'indagine in campo economico. Per

molti versi, Proudhon rimane ancora il punto di riferimento più serio del quale gli anarchici dispongono in questo settore! Il «cambiamento di velocità» delle norme che regolano il funzionamento della grande macchina economica, considerato indispensabile, richiede un'analisi ben più seria e approfondita, e non basta «decretare» superficialmente l'abolizione del mercato e del profitto e «istituire» una ipotetica pianificazione anti-autoritaria delle risorse e dei bisogni. Il neo-anarchismo della fase libertaria proporrà certamente la socializzazione dei maggior mezzi di produzione e di scambio. In questo senso, resterà fedele al socialismo, ma ciò non presuppone necessariamente l'adozione degli altri modelli sperimentali.

Lo sviluppo di questi tre elementi e la loro affermazione – graduale – sulla scena sociale potrebbero portare alla definizione di un *socialismo libertario* in grado di confrontarsi dialetticamente con gli altri modelli socialisti (il democratico e l'autoritario), che si pongono come uniche alternative al tardo-capitalismo della nostra epoca.

23. Se vi saranno resistenze ideologiche nel dibattito che dovrà precedere, è evidente che, per ciò che concerne il *mezzo* attraverso cui giungere al cambiamento – la «tattica», come spesso si dice – sarà di nuovo e soprattutto importante definire le priorità. Una delle grandi ambiguità che l'anarchismo deve risolvere è quella che riguarda il concetto di *rivoluzione*, di rivoluzione

sociale, e, a questo proposito, l'analisi del *potere* e dello *stato*. Le forme concrete che oggi queste entità hanno assunto rendono assolutamente necessaria una revisione, non a livello dei principi, ma nell'analisi teorica.

Non è questa la sede per approfondire ulteriormente questa questione. Tuttavia, mi si consenta di citare al proposito tre autori che a mio avviso hanno affrontato l'argomento in termini che possono risultare utili al dibattito. All'inizio di questo secolo, Gustav Landauer scriveva che «lo stato non è qualcosa che si possa distruggere con una rivoluzione, ma piuttosto una condizione, un certo tipo di rapporto tra gli esseri umani, un tipo di comportamento. Possiamo perciò distruggerlo creando un atteggiamento nuovo, comportandoci diversamente.»(17)

Martin Buber, dal canto suo, affermava che «tutte le forme di governo hanno un elemento in comune: hanno più potere di quanto sarebbe lecito e giustificabile nella situazione specifica in cui operano. Di fatto, è proprio questa eccessiva facoltà di agire che chiamiamo potere politico. La misura di questo eccesso - che, ovviamente, non può essere calcolata con precisione - costituisce per l'appunto la differenza tra amministrazione e governo».(18) Infine, in tempi più recenti, l'anarchico inglese Colin Ward ha scritto: «Non bisogna distinguere tra rivoluzione e riforme, ma piuttosto tra rivoluzioni che instaurano nuove forme di oppressioni o riforme che rendano più accettabile ed

efficace l'oppressione, da un lato, e dall'altro le trasformazioni sociali, siano esse rivoluzionarie o riformiste, attraverso le quali la gente possa godere di maggiore autonomia e ridurre la sottomissione all'autorità.»(19)

I traumi rivoluzionari degli ultimi anni sono ancora troppo vivi perché vi si possa riflettere sulla base di queste considerazioni (mi riferisco al maggio '68 in Francia, al Portogallo, al Vietnam, all'Etiopia, all'Iran).

24. Il secondo problema che dobbiamo analizzare più profondamente è quello della violenza. Naturalmente, né questo, né gli altri problemi si possono affrontare separatamente. In questo caso specifico, sviati anche dai miti della loro stessa storia, gli anarchici di oggi riescono difficilmente a sottrarsi all'antagonismo tra i concetti simmetricamente opposti di violenza/ non violenza. E' però necessario riuscirci, partendo naturalmente dal principio dell'azione diretta, ma confrontandolo con i mezzi che l'avversario ha a disposizione e cercando di valutarne l'efficacia da tutti i punti di vista.

Abbiamo visto che è sempre esistito un rapporto intellegibile tra le forme di azione e la società nella quale l'azione si svolge. Un'analisi attenta della società post-industriale metterà certamente in risalto l'inadeguatezza - per ciò che concerne il *progetto socialista libertario* - di tattiche quali il terrorismo e la lotta armata. Ne verrà invece l'indicazione per una probabile linea di inter-

vento strategico in questo tipo di società negli anni '80: *l'azione diretta non violenta*, che potrà assumere varie forme secondo le situazioni specifiche, dall'azione morale alla resistenza civile, per giungere fino alla disobbedienza civile.

Come tendono a sottolineare alcuni anarchici, «l'azione diretta non ha nulla a che vedere con il terrorismo. I gruppi terroristici operano nella clandestinità e, ovviamente, possono coinvolgere un numero di persone limitato. L'azione diretta avviene invece «alla luce del sole». Non ha nulla di segreto. In molti casi, le autorità vengono avvertite addirittura prima che l'azione abbia luogo. Solitamente, l'azione è non violenta, anche se ci riconosciamo il diritto all'autodifesa. Rifiutiamo qualsiasi strategia violenta o terrorista, perché nessuna di esse varrebbe contro il solido potere dello stato e delle grandi imprese (...). Il vero potere delle masse non è un potere militare, ma sociale.»(20) Ecco una chiara sintesi di quello che molti neo-anarchici già pensano e stanno mettendo in pratica.

Per concludere, vorrei accennare alla posizione dell'anarchismo per ciò che concerne la sfera giuridica. L'atteggiamento risente ancora dei pregiudizi e delle prese di posizione aprioristiche che hanno contraddistinto la storia del movimento. Una concezione evidentemente acritica, che non ha mai - e meno che mai oggi - corrisposto interamente alla realtà (anche se intendeva, legittimamente, contrapporsi ad una parte di essa). L'apertura che alcuni settori del movimento dimostrano

oggi nei riguardi di questo problema deve perciò essere vista favorevolmente.(21)

25. Per riassumere potremmo dire, adottando il punto di vista di Paul Goodman, che il *mezzo* di trasformazione a portata di mano dell'anarchismo, per intervenire nella dinamica interna delle società post-industriali, è costituito da una ambivalenza complementare e non contraddittoria tra *riformismo radicale* e *rivoluzione libertaria*, e che la strategia più adeguata e confacente a un intervento efficace è quella fondata sull'azione diretta non violenta.

Qual'è, tuttavia, il confine che separa, nello schema analitico che abbiamo adottato, le forme di azione di disobbedienza civile (X_3 , pacifica e collettiva) dall'insurrezione (Y_3 , violenta parimenti collettiva)? E' ancora prematuro dare una risposta definitiva. Possiamo, tuttavia, dimostrare che i processi di trasformazione più efficaci e positivi degli ultimi anni (il maggio '68 in Francia, il 1974-76 in Portogallo) sono stati quelli in cui ampie masse sono state coinvolte in movimenti autonomi e che questi processi sono stati caratterizzati da una sostanziale assenza di violenza, se non simbolica. Un ragionamento simile potrebbe peraltro essere fatto anche per tutte le lotte sociali degli ultimi venti anni, in cui l'efficienza complessiva della linea strategica della non-violenza risulterebbe schiacciante rispetto ai risultati del terrorismo, della lotta armata e dell'insurrezione.

26. Dobbiamo ancora definire l'AGENTE, il soggetto di questo processo di trasformazione. Ovviamente la nostra risposta deriva, da un lato, dall'analisi che abbiamo fatto delle società post-industriali. Il soggetto di questo processo è pertanto il nuovo movimento sociale di cui abbiamo parlato.

Negli ultimi anni, molti militanti anarchici sono stati attivi nelle lotte sociali più promettenti: contro il nucleare e per la difesa dell'ambiente; le campagne ed i movimenti per l'emancipazione sociale, giuridica, culturale della donna; movimenti pacifisti e antimilitaristi; occupazioni di case ed esperienze comunitarie ed autogestionarie; esperimenti pedagogici antiautoritari; il ritorno alla terra ed all'artigianato; la ricerca di tecnologie «dolci»; lotte radicali contro la crescente degradazione delle condizioni di lavoro; la lotta contro ogni forma di totalitarismo; ecc. ecc.

Sotto tutto questo c'è quello schema, parzialmente diverso rispetto al passato, che abbiamo proposto nella nostra lettura del presente: un progetto socialista libertario, basato sui concetti di autogestione e di federalismo; una strategia di azione diretta non-violenta che può portare, a seconda dei casi, a riforme radicali o ad una rivoluzione libertaria; un'azione dentro e in funzione dei nuovi movimenti sociali.

27. Così, le possibilità che l'anarchismo acquisti nei prossimi anni una rilevanza effettiva nei paesi industriali avanzati e nelle loro più prossime periferie dipende, in larga

misura, dall'auto-consapevolezza che esso può acquisire saldando certi conti con il suo passato.

Gli anarchici possono continuare a essere antimilitaristi, antiparlamentaristi, ecc., come atteggiamento morale, senza che ciò influisca sulla vita sociale. Tuttavia, la possibilità di una trasformazione dipende in gran parte da loro.

(Traduzione di Michele Buzzi).

(1) Ecco alcune analisi interpretative e ricostruzioni storiche che possono essere consultate utilmente: Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*; George Woodcock, *Anarchism - A History of Libertarian Ideas and Movement*; James Joll, *The Anarchists*. Ciò non significa, naturalmente, aderire alle idee degli autori.

(2) Le «camaraderies amoureuses» dell'inizio del secolo dovevano molto a Stirner, vissuto un secolo prima.

Lo stesso vale per gli obiettori americani fuggiti in Europa e in Canada, che molto devono Louis Lecoin; per i «compagnons de l'Arche» di oggi, rispetto a Tolstoj; per gli esperimenti di pedagogia libertaria rispetto a Francisco Ferrer; per le comunità hippy degli anni '60, rispetto a Charles Fourier. Un buon esempio di questa concezione umanista è il famoso libro di Gaston Leval, *Espagne Libertaire, 1936-39*.

(3) Prive degli aspetti avanguardistici che caratterizzano le opere di altri autori citati, sono da segnalare le opere di Daniel Guérin, e in particolare *Pour un marxisme libertaire*.

Paradossalmente, anche Maurice Joyeux - molto attivo anche come scrittore e giornalista - si ispira talvolta a questa concezione, in particolare per ciò che riguarda il ruolo giocato - forse in sintonia con Proudhon - negli aspetti organizzativi, economici e sociali della produzione.

(4) Per una esposizione parziale di questa interpretazione si potrebbe citare: R. Ambrosoli e altri, *Anarchismo '70 - Un'analisi nuova per la strategia di sempre*, Ed. Antistato, Cesena, 1973; Gr. Balkanski, *L'anarchisme e le*

problème de l'organisation, Ed. Espoir, Tolosa, 1969.

E' anche il concetto di «grande movimento» portato avanti dalla C.N.T. spagnola.

(5) In particolare l'opera autobiografica di Kropotkin e *La scienza moderna e l'anarchia*. Di Malatesta interessano soprattutto gli articoli scritti dopo la guerra del '14-'18, tra cui quelli pubblicati in *Pensiero e volontà*.

(6) Queste tipologie, come quelle a cui si fa riferimento al punto 9, non presuppongono una teoria interpretativa preliminare, non formulata in questa sede. Cercano soltanto di sistematizzare gli elementi dell'analisi per valutare i fatti. Da questo lavoro scaturiranno nuove e più accurate interpretazioni.

(7) Per questo primo livello sono da citare i contributi storici, validissimi, di James Guillaume e Max Nettlau, oltre a quelli più recenti di Arthur Lehning e Marianne Enckell.

(8) Vedi Nicolas Walter, citato in *Anarchism, Terrorism and Individualism*, di Bob Dickens, Ed. Friends of Malatesta.

(9) Industrial Workers of the World. Una organizzazione sindacalista rivoluzionaria fondata a Chicago nel 1905. Relativamente poco numerosa ma agguerritissima, cercò di scalzare la potente A.F.L. e, naturalmente, i padroni e l'amministrazione governativa.

(10) Vedi in particolare: Cesar M. Lorenzo, *Les Anarchistes Espagnols et le Pouvoir*, Seuil, Parigi 1969, e Gino Cerrito, *Il ruolo dell'organizzazione anarchica*, R.L., Firenze 1973.

(11) CNT-MLE - Confederación Nacional del Trabajo - Movimiento Libertario Español. Una struttura organizzativa tipica (sindacal-sintetica) dei sindacalisti spagnoli in esilio dopo la guerra civile. Sulle divergenze, vedi: Horacio M. Prieto, *Anarquismo Relativo*, Messico 1948, e *Posibilismo Libertario*, 1966; Juan Garcia Oliver, *El Eco de los Pasos*, Ed. Ruedo Ibérico, Barcellona, 1978.

(12) Fédération Communiste Libertaire, fon-

data da una frazione organizzata infiltrata nella Fédération Anarchiste. Scompare dopo il fallimento della sortita elettorale e dell'alleanza con le forze della sinistra radicale marxista.

(13) Vedi i libri di António Tellez sui guerriglieri anarchici Sabaté e Facieras. E in particolare: Octavio Alberola - Arianne Gransac, *El Anarquismo Español y la Acción Revolucionaria*, 1961-1964, Ed. Ruedo Ibérico, Parigi 1975.

(14) E' il caso di porre in rilievo il ruolo giocato dalle pubblicazioni periodiche anarchiche: *Freedom* e *Anarchy* in Inghilterra; *Anarchos* negli U.S.A.; *Anarchisme et NonViolence* in Francia; *Volontà* e *A*, *Rivista Anarchica* in Italia.

(15) Sulla concezione neo-anarchica vedi: Guido Montana, *La rivoluzione egualitaria post-industriale*, Silva ed., Roma 1971.

(16) Vedi soprattutto: Paul Goodman, *Utopia, Essays and Practical Proposals*, e *New Reformation* (ed inoltre l'eccellente libro di Bernard Vincent, *Paul Goodman et la reconquête du présent*, Ed. Seuil, Paris 1976; Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*; Alain Touraine, *La Société Post-Industrielle* e *La Voix et le Regard*; André Gorz, *Critique du Capitalisme Quotidien*; Ivan Illich, *La convivialità*; Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*; Eric Fromm, *Freedom Concept*; Castoriadis, *Les Institutions Imaginaires de la Société*.

(17) Gustav Landauer. Si veda in particolare: *La rivoluzione*

(18) Martin Buber, *Society and the State*, in «World Review», Londra 1951.

(19) Colin Ward, *Anarchia come organizzazioni*, Antistato, 1976).

(20) «Bayou la Rose», n. 4, New Orleans, 1979.

(21) Si veda in particolare il seminario su «Anarchism and Law» che s'è tenuto presso l'Università Erasmus di Rotterdam, il 3-6 gennaio 1979.

l'autogestione, ovvero il terrore della trasparenza *

Yvon Bourdet **

I tempi sono cambiati. Sulla rivista *Autogestion et Socialisme*, per dodici anni, ci si era soprattutto preoccupati di *spiegare* l'autogestione: come, in quali epoche, in quali paesi, essa si era sviluppata o era deperita, quali ne erano stati gli archetipi, i supporti, il rifiuto o le deformazioni più o meno demagogiche. Grosso modo erano nostri nemici, a sinistra, solo i comunisti e qualche trozkista. Ebbene, oggi o meglio già da qualche anno, sta prendendo piede una nuova critica, soprattutto fra gli intellettuali che ci erano vicini o, come vedremo, che noi sentivamo vicini. L'attacco è pesante: *l'autogestione per il solo fatto che mira all'instaurazione di un regime trasparente non potrebbe mancare di generare il terrore del*

totalitarismo. Da parte mia, ho ascoltato per la prima volta una critica di questo genere dalla bocca di Claude Lefort: i sogni di società perfette sono finiti nel sangue, dal momento che i fanatici non hanno mai trovato uomini abbastanza «puri» per il loro delirio.(1) In seguito, l'antifona viene ripresa sotto molteplici varianti, particolarmente quelle di Bernard-Henri Lévy e Pierre Rosanvallon.

Si può osservare (senza per questo stabilire un legame di causa ed effetto) che queste accuse d'intellettuali si producono nel momento in cui il P.C.F. si pronuncia, sempre più nettamente, «per una strategia autogestionaria».(2)

Ciò che in cambio si può notare, è che molti dirigenti socialisti

(*) Da «Autogestions», n. 1, 1980.

(**) Y. Bourdet è sociologo del CNRS e incaricato nell'Università di Paris V. Redattore di «Autogestions» è autore di numerosi scritti sull'autogestione, molti dei quali raccolti nei volumi *Per l'autogestione* (Moizzi, 1976) e *Teoria politica dell'autogestione* (Nuove Edizioni Operaie, 1977).

ostentatamente ignorano la scelta comunista d'una strategia autogestoria o mostrano di non prenderla sul serio, o ancora, invece di criticare il modo con cui il P.C.F. «recupera» l'autogestione, pare loro più elegante prendersela con l'autogestione stessa per arrivare a sostenere (senza troppo ammettere che si era fatta una cattiva scelta) che l'autogestione è ora giusto buona per essere lasciata ai comunisti. A questo proposito, se i comunisti hanno installato ovunque hanno potuto dei regimi totalitari e terroristi, non sarà - ci si potrebbe chiedere ironicamente - che essi praticavano senza saperlo, o almeno senza dirlo, l'autogestione? Più precisamente l'autogestione non sarebbe che la realizzazione del desiderio più profondo delle avanguardie illuminate, quello *d'una gestione senza opposizione*. E' in questo senso che Alain Touraine si domandava, una sera, se dopo tutto l'autogestione non era il sistema di Pol Pot in Cambogia?(3). E' vero che dopo quella tavola rotonda del settembre 1977, e dopo l'intervento dei vietnamiti, non si confonde più «l'assenza di guerra con la pace», secondo una distinzione di Spinoza, troppo spesso dimenticata:

«La pace, in verità, non è una semplice assenza di guerra, ma una situazione positiva (...) una volontà costante di eseguire gli atti il cui compimento è prescritto da una decisione generale della nazione. Qualche volta si verifica anche che una nazione conservi la pace solo in virtù dell'apatia dei sudditi, trainati come bestie (...) un paese di questo

genere dovrebbe portare piuttosto il nome di deserto che quello di nazione».(4)

In effetti, Spinoza aveva annotato un po' prima: «La libertà (...) lungi dall'escludere la necessità dell'azione la presuppone».(5) L'autogestione altro non è che quella pace che risulta dalle libertà agenti. E' a partire da un tale assioma che si può apprezzare coloro che si dicono preoccupati dalla «trasparenza» e vaticinano nell'oscurità.

Sperimentazione e teoria

Nel corso d'un dibattito sulle attuali dispute a proposito dell'autogestione, il riferimento a Spinoza può sembrare sorprendente, perfino un po' troppo «retro». Ma la validità d'un pensiero non si misura col solo metro della vicinanza temporale. Per una volta d'accordo con Louis Althusser, possiamo ripetere:

«Che non si venga qui a ribatterci che apparteniamo ad un altro secolo, che molta acqua è passata sotto i nostri ponti, che i nostri problemi non sono più gli stessi. Noi parliamo per l'appunto di un'acqua viva che non è ancora passata. conosciamo parecchi esempi storici, a partire da quello di Spinoza, di uomini che hanno duramente lavorato a murare, a nascondere sotto strati di terra, delle sorgenti fatte per la loro sete, ma di cui avevano troppa paura».(6)

In quel caso l'acqua viva, dissimulata alle autorità del tempo, trova tuttavia la sua strada sotto terra e J.J. Rousseau se ne è abbeverato.(7)

Marx ricopia in tre grossi quaderni, cambiando talora l'ordine dei capitoli, il *Trattato teologico-politico* (8) e numerose lettere di Spinoza. Nessuno contesta che la critica spinoziana delle Scritture sia stata «in anticipo di due secoli». Il suo biografo, Colerus, riporta che Spinoza si dedicò al disegno: uno dei suoi ritratti è un pescatore in camicia, con una rete sulla spalla, che apparentemente rappresenta il famoso capo dei ribelli napoletani, Masaniello.(9) Ebbene, il padrone di casa di Spinoza assicurava che questo ritratto assomigliava in tutto e per tutto a Spinoza.(10) Questi richiami ben noti non hanno come fine di fare di Spinoza un *maître-penseur* dei tempi moderni. Si possono rilevare nei suoi scritti sulle donne o sugli schiavi delle osservazioni che, per noi, sono oggi assolutamente inammissibili. La citazione di Spinoza non vuole essere un «riferimento autorevole», un *ipse dixit*, ma una guida alla lettura della politica e più precisamente delle condizioni della «vera» democrazia, ossia dell'autogestione.

La definizione positiva della democrazia — come accordo, nella pratica, delle libertà dei cittadini — si contrappone diametralmente alla condizione di uomini ridotti allo stato di bestie terrorizzate da un tiranno o da una minoranza dominante. A tale proposito, Spinoza fa un'annotazione contro gli assassini politici: «la soppressione di un monarca non cambia affatto la forma statale ma il nome del tiranno»(11) ed egli ha, per così dire, tre secoli di anticipo, se si applica alle (cosiddet-

te) «democrazie popolari» quest'altra osservazione: secondo Spinoza, c'è di peggio della monarchia:

«La potenza dello Stato, una volta trasferita ad un'assemblea abbastanza numerosa, non ritorna mai alla massa (...) l'autorità politica, trasferita a un'assemblea sufficientemente numerosa, tende verso un esercizio crescente dell'assolutismo».(12)

In questo caso, lungi dal vedere, nel dispotismo assoluto, una *gestione senza opposizione*, Spinoza aggiunge che «la rivoluzione è permanente nella misura in cui lo Stato non soddisfa gli individui» (vi sono degli oppositori) e, in questo senso, il dispotismo, per definizione, è precario. La forza non può portare al diritto che attraverso lo Stato democratico. Gli schiavi, eterogestiti per definizione, non formano che una «solitudine collettiva», la serialità sartriana. La pace non è il risultato dell'accettazione dei decreti, fossero anche quelli della maggioranza, ma di un pensiero comune che in Rousseau assumerà la forma del «contratto sociale» instaurante il diritto tramite la libertà. Tale «contratto» è d'altronde già formulato da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*:

«Il diritto, di cui ciascun individuo godeva naturalmente su tutto ciò che l'attorniava, è divenuto collettivo. Non è stato determinato dalla forza e cupidigia di un singolo, ma dalla potenza e dalla volontà congiunte di tutti».(13) In breve, per Spinoza, «lo scopo ultimo d'un regime politico non è il dominio, né la repressione degli uomini, né la

loro sottomissione al giogo di un altro».(14)

Ma per realizzare una tale organizzazione che coordini le libertà senza creare fratture fra dirigenti ed esecutori, bisogna prima liberare gli uomini dalla paura. Tali sono, per Spinoza i principi di ogni organizzazione in società. Spinoza vi insiste costantemente: «In breve, lo scopo dell'organizzazione in società, è la libertà», giacché tramite il contratto, «egli [l'uomo] non ha nulla alienato del suo diritto di ragionare, né di giudicare».(15) Spinoza ritrova così l'intuizione fondamentale della filosofia greca, l'intuizione oggi rimessa in discussione (lo vedremo un po' più avanti), dai nuovi critici della «trasparenza».

In effetti, alla maniera dei grandi filosofi, da Platone, Lucrezio o Epicuro fino a Kant, Spinoza pensa che la libertà non è il risultato del pensiero, ma l'esercizio stesso del pensiero razionale.(16) Nella sua opera politica (due trattati che formano un quarto della sua opera), Spinoza non agisce da moralista ma da sociologo. In tal senso, Spinoza è ancora «in anticipo» e questa volta su Kant; s'egli riconosce l'importanza del precetto che indurrebbe gli uomini a non fare «agli altri ciò che non si vorrebbe che fosse fatto a sé stessi»(17) egli non fonda questo principio sulla Ragione; analogamente all'austromarxista Max Adler, che passa dall'universalismo astratto di Kant alla legislazione del proletariato universale, Spinoza pone come principio che l'unico potere dotato di universalità è la massa, l'insieme degli uomini.

Certo, se nella sua opera politica Spinoza vuole essere innanzitutto un freddo osservatore e non un predicatore, resta un teorico; non è un ricercatore empirico; riconosce, nel *Trattato politico* (18) che mai, a sua conoscenza, uno Stato è stato istituito sul modello da lui proposto, anche se nel contempo afferma di non temere affatto la sperimentazione, anzi.

Oggi la situazione è capovolta. Alcuni partigiani dell'autogestione diffidano delle speculazioni astratte che, secondo taluni, possono sfociare in utopie immaginarie o, peggio, secondo altri, in sistemi chiusi che non possono essere se non il contrario di una libera associazione di uomini. Sembra loro, in effetti, che una tale anticipazione intellettuale non possa arricchirsi, in anticipo e *a priori*, dell'invenzione collettiva degli uomini che fanno la storia. Inoltre, un tale schema, sembra loro, conduce gli uomini a prendere solo le vie teoricamente tracciate da una minoranza di sedicenti pensatori e li condanna ai soli compiti esecutivi. E già in questo, l'autogestione viene contraddetta nel suo stesso principio.

Non si può negare che certi utopisti abbiano voluto costruire dei sistemi chiusi - come, ad esempio, i fondatori di ordini religiosi - nei quali tutte le forme della comunità e quasi tutti gli atti della vita spirituale e materiale di tutti e di ciascuno erano codificati nel minimo dettaglio, come più tardi nelle catene industriali taylorizzate. In cambio, sarebbe miopia scorgere solo questi aspetti minori dei grandi utopisti; le

loro «illuminazioni» possono avere funzione d'apertura e non di chiusura, sull'esempio dell'oracolo di Delfi, essi non comandano né vietano, ma *indicano* alla maniera dei grandi artisti e dei poeti che suggeriscono.

In ogni modo, la critica dei sistemi chiusi non dovrebbe riguardare ad esempio Marx che non ha mai descritto dei sistemi utopici e che, al contrario, si è impegnato a mettere in luce le contraddizioni e le ingiustizie delle forme sociali e produttive del suo tempo, che si volevano far passare come normali e «nella natura delle cose». Noi stessi, redattori della rivista *Autogestion et Socialisme* (attualmente col titolo al plurale di *Autogestions*), se ci si legge, si vedrà che interveniamo il più delle volte in quanto *critici* dei sistemi stabiliti (capitalismi, socialismi autoritari) che si presentano abusivamente come risultato della scelta degli uomini che in realtà li subiscono. Noi cerchiamo di sbloccare il «possibile» e non di imporre una struttura piovuta dall'alto o messa in opera da non si sa quale «guida geniale» del popolo o da una pretesa avanguardia illuminata.

Tuttavia, la critica dei sistemi oppressori non dev'essere confusa col rifiuto di ogni ricerca teorica a profitto d'una magica sperimentazione sociale senza prospettiva che inciamperebbe nella verità per caso. Non si può trovare che ciò di cui si ha già un'idea teorica o ciò di cui si discerne l'uso. Una gallina non può scoprire una forchetta. Non è sufficiente rifarsi alla sperimentazione sociale, a casaccio, come se si trat-

tasse di un nuovo metodo.⁽²⁰⁾ Bisogna infatti rendersi ben conto che ogni sperimentazione destinata a far progredire la conoscenza, e per conseguenza, la pratica, presuppone delle ipotesi da verificare. E' - lo si è detto - ciò che distingue l'architetto dall'ape. L'ape è automatizzata, l'uomo è nel rischio della libertà, della pluralità dei possibili. E' per questo che la gestione senza opposizione, in Cambogia come altrove, non può durare. L'ape non sperimenta, non già perché difetta dei mezzi materiali, ma perché le manca l'idea. La mosca che va a scontrarsi più volte contro il vetro di una finestra, sperimenta a modo suo, ma si tratta solo di un'attività confusa e ripetitiva. Essa non ha l'idea di direzioni alternative e non conosce la scaltrezza. L'America non sarebbe mai stata scoperta dal cabotaggio. Ancor più, il progetto stesso di sperimentare non può nascere che da una critica con conoscenza di causa. Questa consiste dapprima nel restituire a ciò che si vuol far passare come essenza naturale il suo grado di contingenza o d'arbitrario e di farne così qualcosa di modificabile nella prospettiva di progetti di società.

Noi non facciamo che restituire il legame necessario fra teoria e pratica. Non stiamo dicendo nulla contro il carattere indispensabile della pratica, denunciando soltanto la cieca pretesa d'una pratica senza teoria. Ma quel che è più curioso è che alcuni non si accontentano più di dissociare i due termini ma che questi arrivano a portare l'attacco contro la teoria non più in quanto sa-

rebbe inutile o poco euristica, ma nociva al punto di generare il terrore.

Trasparenza e terrore

I «nuovi filosofi» che se la prendono coi «*maitres-penseurs*» sono «oggettivamente» (come si diceva, *ahimé*), alleati degli sperimentatori senza teoria. Bisogna tuttavia sottolineare subito una differenza importante: rendere Marx – oppure Hegel o Platone – responsabile del terrorismo, soprattutto staliniano, sfocia, che lo si voglia o no, nello *status quo* sociale, nella misura in cui – rifiutando il pensiero sistematico – ci si rende incapaci di proporre un'alternativa teorica che consenta un'altra pratica; mentre gli «sperimentatori sociali» tentano almeno qualcosa, anche se, per principio, essi non sanno dove vanno. I «nuovi filosofi», è vero, possono anch'essi imitare la bontà del Papa per i poveri e i reiitti; mettere insieme Sartre e Aron per venire in aiuto alle vittime del «Gulag del mare» è certo moralmente lodevole, ma ciò non costituisce una teoria politica. Si osserva che ex rivoluzionari, ad esempio maoisti, si sono convertiti leggendo i libri, le testimonianze di Solgenitsin, ed è normale che si trovino adesso con quelli che, per così dire, avevano letto Solgenitsin prima di loro: nelle critiche, cioè, di Kautsky o dell'ultra-sinistra (Pan-nekoek, Gorter, Korsch, Mattick, Rubel, *Socialisme ou Barbarie*, senza dimenticare Rosa Luxemburg) o, più volgarmente, in *Ho scelto la li-*

bertà di Kravchenko. Più abili di Achille, i «nuovi filosofi» hanno riacciuffato la tartaruga nella corsa storica per la denuncia del dispotismo orientale, nel senso che se essi non sono arrivati per primi fanno molto più rumore, un baccano tale che non si sente altri che loro. Le loro nuove conclusioni sono certamente buone, ma dove stanno le premesse? L'umanesimo? Non si direbbe: ad essi infatti si aggrega nella condanna del dispotismo staliniano anche un anti-umanista come Althusser, ed essi d'altronde non criticano la filosofia religiosa di Solgenitsin. Così, non resta più, per gli uni, lo si è visto, che la «sperimentazione sociale» (senza teoria) e, per gli altri, che la critica di ogni teoria sociale possibile (soprattutto per quel che concerne l'autogestione), salvo adottare simultaneamente entrambi gli atteggiamenti, come fa ad esempio, Pierre Rosanvallon.

Che non ci si venga a dire che questi teorici dell'antiteoria se la prendono solo con le teorie «fatte e finite» e chiuse «come un uovo». In realtà, essi se la prendono soprattutto con Marx che, com'è noto, rifiutando d'essere marxista, non può se non ingiustamente essere considerato come artefice d'un sistema chiuso.⁽²¹⁾ Tuttavia, non si tratta qui di «condannare» questi atteggiamenti del rigetto, ma di renderne conto e, se possibile, di spiegarli.

Cominciamo con un esempio figurativo riportato dal padre di George Sand: «Il porto di Colonia è pieno di navi mercantili olandesi: i ghiacci ve le hanno rinchiusi; poi il fiume, straripando, le ha innalzate

fino ai primi piani delle case ed è gelato nuovamente. Quindi, tutto a un tratto, il Reno è rientrato nel suo letto, di modo che non essendoci più acqua sotto il ghiaccio, esso si è spezzato e le navi che erano affiancate alle case, al livello delle finestre del primo piano, sono ripiombate dall'altezza di trenta piedi, fracassandosi in gran parte».(22) Allo stesso modo, le grandi piene della fede cristiana o degli slanci rivoluzionari hanno potuto portare molto in alto la Chiesa oppure questo o quell'altro regime politico che si rifaceva al marxismo. Poi sopraggiunge, ad esempio, il gelo dell'Inquisizione e i grandi freddi dello stalinismo e delle sue imitazioni. Quando ci si accorge che non è più la fede del vangelo o la volontà rivoluzionaria delle masse a sostenere queste «navi», si crede di vedere quest'ultime fracassarsi cadendo dall'alto. Di là a concludere che non servono più navi e che si è condannati a pescare in acque torbide, non c'è che un passo che è superato distrattamente dagli intellettuali dell'anti-teoria. Bisogna ancora trovare, quale che sia l'opportunità di queste immagini, «degli argomenti» contro l'autogestione.

Come si sa, almeno dopo Descartes, Rousseau o Kant, il fondamento dell'autogestione è l'eguaglianza delle persone da cui deriva la ricerca d'istituzioni che rendano le libertà compossibili. Basta dunque, come sembrano fare le *vedettes* della «nuova destra», prendere in contro-piede questa eguaglianza di persone, confondendola impercettibilmente per l'occasione con una iden-

tità degli individui (dei quali è facile «dimostrare» le differenze d'ogni genere), mentre l'uguaglianza di valore di cui noi parliamo non si concepisce che nel rispetto delle differenze.(23)

Per alcuni, poi, cui ripugna ricorrere alle tesi della razza dei signori e del comando da parte dei più forti, resta sempre il ritorno a Dio, quest'uomo superiore, proiettato nel Cielo. Uno di questi scrive sconsideratamente:

«... l'irrazionalismo nazista è anche il disprezzo, l'odio del monoteismo in quanto tale. Da Robespierre a Mao non c'è totalitarismo senza questo riferimento insistente, morboso, ossessivo alla morte del Dio, Uno e Sovrano».(24)

Il caso ha voluto che leggessi questa pagina del *Testament* di Lévy, lo stesso giorno in cui ascoltavo alla radio l'imperatore Bokassa affermare, con grande convinzione, che non poteva aver sgozzato dei bambini, in quanto era battezzato. Sorvoliamo sugli altri esempi, in America del sud e altrove, che hanno mostrato come per molti, con o senza Dio, «tutto è consentito». Tuttavia B.H. Lévy non ignora che il Dio Uno è poco visibile e che la sua autorità, in mancanza di un papa, deve manifestarsi attraverso un «Principe necessario e necessariamente lontano, separato, spettacolare».(25) dimenticando così Pascal e cadendo nella rete dei falsi prestigi dell'immaginazione che «fondano», per il popolo, l'autorità del sovrano. Credendo così di aver solidamente assiso il suo re su un trono, per «resistere alla plebe», il nostro teofilo

giunge a preferire uno Stato di classe a qualsiasi società senza classi,(26) simile, in ciò, secondo Spinoza, ai farisei che «confondevano Stato e Religione».(27) Ma c'è di peggio: per «dimostrare» la superiorità dello Stato sull'assenza di Stato, Lévy invoca l'esempio del capitalismo di Stato dei paesi dell'est, con la scusa che questi paesi *credono* di non essere più degli Stati di classe! Ecco la «logica» dell'argomentazione: un paese («socialista») che *si crede* liberato dello Stato di classe, è peggiore di un paese (non «socialista») provvisto d'uno Stato di classe, dunque non si può fare a meno d'uno Stato. Siccome la «sottigliezza» della prova rischia di sfuggire a un lettore poco attento, Lévy scrive chiaro e tondo che la ferocia delle SS, «questi anticristi dell'inferno tedesco» nasce dal fatto ch'essi non sono sottomessi allo Stato e dunque l'antisemitismo è una forma barbara.(28) Ora, Lévy deve aver sentito dire che, fra i critici dello Stato di classe, c'erano «gli autogestionari»; deve dunque dimostrare che non c'è «forse «sovranità autogestionaria» che non si concluda (...) con un sogno di apocalisse e praticamente di terrorismo».(29) Su cosa si fondano queste profezie? Su un errore d'interpretazione dei fenomeni d'autogestione invisibile e su una falsa lettura d'un libro di Meister.

Lévy scrive a proposito dell'organizzazione dei campi di concentramento ch'egli *teme* «che Bormann e Rudolf Hess abbiano li inventato «l'autogestione 75»».(39) Appoggiandosi al libretto di Leo Scheer,(31) Lévy vuol suggerire l'a-

malgama fra autogestione e campi della morte, per la semplice e unica «ragione» che si sono constatati fenomeni d'auto-organizzazione in questi campi. Ma ciò che Lévy – e altri – sembrano ignorare è che questa ingegnosità, questa creatività nelle peggiori condizioni provano il contrario di ciò ch'essi credono. Similmente, nelle aziende taylorizzate l'inventiva operaia è permanente, senza la quale l'officina non potrebbe funzionare, come dimostrano gli «scioperi dello zelo» che consistono nell'applicare *passivamente* le istruzioni della gerarchia.(32) Lévy non è chiaramente al corrente di ciò che si chiama «autogestione invisibile», da cui la sua cantonata ispirata dall'incultura al servizio della malevolenza.

Resta da spendere una parola sull'autogestione in Jugoslavia. Cosciente della sua ignoranza, Lévy si rifà alla testimonianza degli «osservatori avveduti e ricchi d'esperienza» (nonostante questo plurale, una nota ci avverte ch'egli si riferisce a *un* libro di Meister, di cui per di più deforma il titolo).(33) Lévy pretende di aver capito in questo libro di Meister, che «orrore per orrore, si respira meglio nell'U.R.S.S. dei gulag che nella Jugoslavia delle comuni e dei consigli dove il fascismo viene dal basso, risale dalle «masse»». Ho avuto un bel leggere e rileggere la pagina citata di Meister, senza nulla trovarvi di tutto ciò. Mi si potrà dire che se Lévy non è in grado di trascrivere il titolo del libro, può anche essersi sbagliato nella citazione della pagina. Pertanto mi sono rivolto allo stesso Meister

che ha trovato «alquanto disonesto» che Lévy gli abbia attribuito una tale opinione, mentr'egli scriveva, nello stesso libro, esattamente il contrario: «La Jugoslavia ci sembra ben confortevole quando si torna da Mosca». (34). Certo, ciò non impedisce affatto a Meister né ad altri osservatori di criticare numerosi aspetti del sistema jugoslavo, esso stesso in costante evoluzione. Si è constatato, ad esempio, un certo «egoismo di gruppi autogestiti» causato dalla concorrenza - fenomeno già «previsto» da Proudhon -; quanto al fascismo, è un movimento di massa magicamente legato al Principe lontano, caro a Lévy e che non potrebbe tollerare qualsivoglia autonomia.

Ma è tempo di lasciare alle sue soddisfazioni letterarie un autore privo di serietà, tanto più che si fa gloria pubblicitaria dei suoi errori e dell'indignazione che suscita. Perciò per studiare più a fondo l'obiezione principale che fa capolino qua e là con goffaggine nel *Testament* di Lévy, ricorriamo a un altro autore, informato e onesto. Pierre Rosanvallon, nel suo ultimo libro, *Il capitalismo utopico*, (35) ha il merito di spiegare finalmente con chiarezza ciò che bisogna intendere con questa famosa «trasparenza» che, nella dottrina di Marx in particolare, sarebbe *il risultato dell'abolizione della politica e dell'economia*.

La nozione di «trasparenza» si trova nel *Capitale*, ad esempio:

«Il riflesso religioso del mondo reale potrà sparire solo quando le condizioni di lavoro e di vita prati-

ca si presenteranno all'uomo come rapporti *trasparenti* e razionali con i suoi simili e con la natura». (36)

Se si legge il seguito (non citato da Rosanvallon), si constata infatti che questa «trasparenza» sarà di natura tale da rendere possibile l'autogestione:

«La vita sociale, di cui la produzione materiale e i rapporti ch'essa implica formano la base, non sarà libera dell'alone mistico che ne vela l'aspetto, che il giorno in cui vi si manifesterà l'opera di uomini liberamente associati, agenti coscientemente e padroni del loro proprio agire sociale». (37)

Si comprende come Rosanvallon, che ha scritto un libro molto interessante, positivo e inventivo sull'autogestione (38) e che, d'altronde, non fa mistero dei suoi sentimenti cristiani, sia tormentato nel leggere che le illusioni religiose e la pratica dell'autogestione sarebbero incompatibili.

Rosanvallon analizza esattamente ciò che significa la «trasparenza» del comunismo finale: si tratterà d'una duplice estinzione della politica e dell'economia. Rosanvallon dovrebbe, a dire il vero, parlare di tre estinzioni, poiché non vi saranno più neppure «riflessi religiosi» nello stato di trasparenza. Sembra che Rosanvallon trovi più abile lasciar da parte questa terza estinzione giacché essa non è che una conseguenza delle prime due. La critica si concentra dunque sulla soppressione della politica e dell'economia che hanno valore causale. Rosanvallon insiste sul fatto che la critica da parte di Marx della politica si ri-

duce a presentare la politica (borghese) come una mediazione inutile e alienante. Si potrebbero sviluppare qui i temi della «democrazia formale» e quello della trasformazione del dominio (politico) sugli uomini in una *semplice* (39) amministrazione delle cose. D'altra parte, il comunismo, realizzando l'abbondanza, sopprimerebbe la mediazione economica. Conclusione: queste due soppressioni rendono la società trasparente e la religione inutile.

Osserviamo innanzitutto che siamo qui ben lontani dalla sperimentazione sociale. Da parte mia, sarei pronto a concedere su questo piano che la soppressione delle mediazioni opache della politica e dell'economia può non avere alcuna incidenza sulle credenze religiose, legate a ben altri fattori, non foss'altro che all'obbligo di morire. Si potrà così dedurre che la società sarà più comprensibile agli uomini, senza essere subito «trasparente», giacché una certa quantità di uomini resterà sensibile ai misteri religiosi. Rosanvallon non sembra soddisfatto di questa concessione; ha bisogno di attaccare alla radice questa trasparenza irreligiosa. Ma il faticoso cammino della dimostrazione non è chiaro, vi si confonde l'empirico e il teorico. Dato l'attuale stato dell'evoluzione sociale, l'abbondanza non è cosa di domani, né dunque il comunismo, e la religione può ancora contare su un lungo futuro. Analogamente, lo Stato non deperisce da nessuna parte (salvo forse, un poco, in Italia); non c'è dunque motivo d'agitarsi per la sparizione della politica. Ma queste constatazioni

sono insufficienti. Rosanvallon vuole attaccare al cuore la tesi della trasparenza pretendendo ch'essa conduca al totalitarismo.

Per fare ciò, bisogna stabilire un legame fra autogestione e liberalismo anarchico; una volta realizzata questa equazione, ci si avvede che il liberalismo utopico è pericoloso (cosa che resta abbastanza contraddittoria: l'utopia non essendo, per definizione, da nessuna parte, non può nuocere a nessuno), pericoloso giacché «è a partire da esso che bisogna comprendere il possibile rovesciamento della democrazia in totalitarismo».(40) A questo punto cruciale, del passaggio continuamente ripetuto dall'autogestione al totalitarismo, Rosanvallon ammette onestamente di perdere un po' di tempo e di fatica: «Questo rovesciamento non è sempre facile da paventare giacché è naturalmente solo una possibilità logica»(!). Penosa confessione per un sostenitore della sperimentazione sociale. Ritroviamo in effetti le famose aporie logiche della filosofia degli Eleati: la freccia non vola, Achille non può raggiungere la tartaruga. In un regime autogestito non ci sarà più esercito, quindi saranno tutti soldati; stesso argomento per i poliziotti; impossibile distinguere l'allievo dal professore, ecc. Che lo si voglia o no, si va così a cadere nelle seguenti equazioni: autogestione = trasparenza = società di vigilanza generalizzata (42) e, dimenticando di aver detto che la trasparenza è l'estinzione del politico, si proclama cionondimeno che l'autogestione trasparente sarà una società «della moltiplicazione

delle costrizioni politiche».(43) Ma, perché non si creda che noi carichiamo la dose, leggiamo su questo punto la conclusione di Rosanvallon:

«La soppressione della mediazione politica ed economica è riscattata dall'identificazione di tutti gli individui in un solo ed identico corpo (44) [...] Le alienazioni puntuali sono sostituite da una sola ed unica alienazione globale: l'uomo è costretto ad una universalità [di nuovo ecco la confusione fra identità ed uguaglianza], che può solo essere realizzata da una forza esterna a lui [dove è dunque l'autogestione? Nell'illusione, poiché Rosanvallon aggiunge:] tanto meno percettibile in quanto si presenta come un qualcosa di non diverso da lui stesso».(45)

Questa situazione alienata s'incontra infatti, ma negli attuali paesi «socialisti» dove lo strato dirigente dissimula la sua essenza non grazie alla «trasparenza» – no! – ma grazie all'opacità del sistema labirintico.(46)

Dopo aver riaffermato che «il totalitarismo è così l'ultima parola dell'utopia della trasparenza sociale», Rosanvallon s'inquieta un po' e si domanda perché questa conseguenza finale catastrofica non abbia sfiorato lo spirito di Marx. La risposta è tanto breve quanto curiosa: è che Marx concepisce la trasparenza sociale sul modello della famiglia del XIX secolo.(47) Che idea! Certo, Marx ha pure il diritto di collocare la vita familiare al disopra dell'atomizzazione sociale che risulta dal centralismo capitalista di cui i lavoratori algerini, ancora oggi, in

Francia, sono le vittime. Ma, lungi dal presentare la famiglia del XIX secolo come un modello definitivo, Marx scrive che sulla «nuova base economica», [...] «s'eleverà una forma superiore della famiglia e delle relazioni fra i sessi». E aggiunge, in netta contraddizione con l'ipotesi di Rosanvallon: «E' anche assurdo considerare come assoluto e definitivo il modo germano-cristiano della famiglia come pure i suoi modi orientale, greco e romano»...(48) Non insistiamo, si tratta solo di un errore di lettura, ma là dove Rosanvallon appare particolarmente ingiusto verso Marx e verso tutte le critiche dello Stato, è allorché scrive: «Marx non fa che denunciare lo Stato di classe e lo Stato burocratico, ed è anche allo Stato come *Stato di diritto* (sottolineato da Rosanvallon) ch'egli si riferisce [...]. Marx critica infatti il concetto stesso di diritto dell'uomo».(49) In tal caso, che bisogno ci sarebbe di questa svolta oscura tramite una pretesa trasparenza? La discussione si perde dalle parti di Althusser, tanto più che la critica dell'umanesimo non è quella del diritto. Se no, perché *lottare contro* lo sfruttamento capitalista, o *contro* il terrorismo staliniano?(50)

Infine, sarebbe ora anche di analizzare le ragioni di questo rifiuto della trasparenza, ossia della lucidità, a profitto dei nuovi misteri della politica (senza contare le speranze della religione). Si torna così a Spinoza che critica l'uso anti-autogestionario dei segreti, segreti di Stato, segreti degli apparati di dominio, grandi e piccoli che pongono

i cittadini nell'incapacità di giudicare con conoscenza di causa. Spinoza scrive: «E' molto meglio vedere dei buoni progetti politici svelati ai nemici, che tutti questi detestabili progetti dei tiranni tenuti nascosti ai cittadini». (51) Marx ha sufficientemente ripetuto, dopo Platone, Lucrezio e tanti altri, che l'ignoranza non è mai servita a nessuno. Qual'è dunque questa moda *retro* (tanto *retro* da tornare al Medio Evo) della paura d'una trasparenza che, malgrado Marx e Freud, è ben lungi dal costituire un pericolo per i profittatori d'ogni genere di mistero e di non-sapere, di speranza e di fede?

Alla sua epoca, Spinoza aveva

l'audacia (che rischiò di abbreviarli la vita), d'identificare dio e la natura: *Deus sive natura*. L'uomo non può inoltrarsi verso questa realizzazione soggettiva della divinità se non tramite la conoscenza delle leggi della natura che fanno ora di lui il demiurgo del mondo, capace di trasformare «la natura delle cose» a rischio d'una esplosione finale, non per eccesso ma per carenza di trasparenza. E' così, com'è stato sovente rimarcato, che «le verità dei tempi antichi [nel nostro caso, di Spinoza] si rivelano alla luce delle conoscenze nuovamente acquisite».

(traduzione di Leonardo Bettini)

NOTE

(1) Si vedano le nostre prime considerazioni in merito, su *Clefs pour l'autogestion*, p. 263 e segg.

(2) Si veda, più oltre, la recensione del libro di F. Damette e J. Scheibling dallo stesso titolo.

(3) *Tavola rotonda*, alla seconda conferenza internazionale sull'autogestione, intervento di A. Touraine, in «Autogestion et Socialisme», n. 41-42, 1978, p. 142 e segg.

(4) *Traité de l'autorité politique*, cap. V par. 4, Gallimard, 1954, p. 1006. Parrebbe che nell'ultima frase di questa citazione Spinoza riecheggi Tacito: *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*.

(5) *Ibidem*, cap. II par. 11, p. 984.

(6) *Lire le capital*, Maspero 1965, prefazione di L. Althusser, p. 36.

(7) Si veda Madeleine Francès, *Les réminiscences spinozistes dans le Contrat Social de Rousseau*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», a. 76 (1951), nn. 1-3, pp. 61-84.

(8) Si vedano in merito la *Bibliographie des oeuvres de Marx* a cura di Rubel ed i numerosi altri studi su *Marx à la rencontre de Spi-*

noza, pubblicato sul n. 1 dei «Cahiers de Spinoza», maggio 1977 e sul n. 19-20 dei «Cahiers de l'I.S.M.E.A.», serie S, 1978. Gli estratti di Spinoza fatti da Marx occupano una cinquantina di pagine nella nuova M.E.G.A., IV/1, Berlino, 1976, pp. 223-276, senza contare le numerose citazioni sparse.

(9) Eroe di una rivolta popolare (luglio 1647-aprile 1648).

(10) Spinoza, *Oeuvres*, Pleiade, p. 1518.

(11) *Traité...*, cit. cap. VIII par. 5, pp. 1049-1051.

(12) *Ibidem*, par. 3. Più oltre (cap. IX, par. 1-14) Spinoza insiste: «La libertà ed il bene generale soccombono quando un numero ristretto di uomini prende tutte le decisioni», ma ripete che non è sufficiente decapitare i corpi politici, bisogna ricostruirli su altre basi; in effetti, Spinoza, come Pascal, sottolinea il *carattere utopico* di ogni scelta delle élites. Perciò l'autogestione per mezzo del libero consenso non è un regime come gli altri, ma l'essenza di ogni regime ragionevole.

(13) *Traité...*, cit. p. 883.

(14) *Ibidem*, p. 955.

(15) *Ibidem*.

(16) Si veda l'introduzione di Roland Cail-

lois al *Traité*, cit., p. 32.
 (17) *Traité*, cit. p. 884.
 (18) *Ibidem*, cap. VII, par. 30.
 (19) In *L'espace de l'autogestion*, ad esempio, per tutto un capitolo non ho fatto che esplicitare una poesia di Bodon: *es sus la talvera qu'es la libertat*.
 (20) Nel 1934, in Spagna, il grande anarchico Diego Abad de Santillan criticava la pretesa dei marxisti di imporre dogmaticamente le loro soluzioni con la scusa che esse derivavano da una dottrina «scientifica», dicendo loro: «Se il socialismo fosse effettivamente scientifico, sarebbe una ragione di più per essere favorevoli alla libera sperimentazione» (in Antonio Elorza, *Une conception scientifique du communisme libertaire*, «Autogestion et Socialisme», n. 18-19, 1972, p. 89).
 (21) Si veda a questo proposito, *Marxisme et théorie révolutionnaire, lecture de Cardan, relecture de Castoriadis*, in «Autogestion et Socialisme», n. 33-34, 1976, pp. 159-176.
 (22) Lettera XXVI, Colonia, 7 Piovoso dell'anno VII, in George Sand, *Oeuvres autobiographiques*, I, 1^a parte, cap. IX, Bibliothèque de la Pléiade, 1970, p. 217.
 (23) Questa distinzione tra identità (A=A) ed eguaglianza viene sempre più sottolineata in occasione delle denunce della volontà riduttrice degli Stati plurinazionali nei confronti delle minoranze, soprattutto etniche. Cfr. *Eloge du patois*, Galilée, 1977, p. 175 e segg.
 (24) B.H. Lévy, *Le testament de Dieu*, Grasset, 1979, p. 106.
 (25) *Ibidem*, p. 43.
 (26) *Ibidem*, p. 21.
 (27) *Traité...*, cit. p. 737.
 (28) B.H. Lévy, *op. cit.* p. 27-28.
 (29) *Ibidem*, p. 37. Si sarà notata l'eleganza accademica di quel «forse»: dogmatismo ornato di forse.
 (30) *Ibidem*, p. 27.
 (31) *La société sans maître, essai sur la société de masse*, Galilée, 1978.
 (32) Si vedano, fra l'altro, *Le travail en miette*, di George Friedmann e diversi articoli su «Autogestion et Socialisme». D'altronde an-

che Adamo Smith, ben prima, aveva notato che «il lavoro eseguito da uomini liberi rende più di quello eseguito da schiavi» (citato da Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, p. 73).
 (33) *L'autogestion yougoslave*, anziché l'interrogativo e datato *Où va l'autogestion yougoslave?*, (p. 36).
 (34) *Où va l'autogestion yougoslave?*, p. 360, nota 75. La risposta di Meister ci è stata data l'8 settembre 1979.
 (35) Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, critica dell'ideologia economica, Seuil, 1979.
 (36) *Le Capital*, libro I, t. I, Ed. Sociales. La sottolineatura di «trasparente» è mia.
 (37) *Ibidem*.
 (38) *L'âge de l'autogestion*, Seuil, 1976.
 (39) Rosanvallon interpreta qui l'aggettivo «semplice» come se Marx avesse scritto «facile», mentre il significato nel contesto è di «pura», cioè un'amministrazione che può essere molto «complessa» ma che non aliena politicamente l'uomo.
 (40) *Le capitalisme utopique*, cit., p. 159.
 (41) *Ibidem*.
 (42) *Ibidem*, p. 138.
 (43) *Ibidem*.
 (44) Aggiungiamo, tuttavia, che nell'appendice finale del libro Rosanvallon ammette che non bisogna confondere l'uguaglianza autonomia con l'uguaglianza uniformità (p. 235). Questa osservazione cambia tutto: come può R. non accorgersene?
 (45) *Ibidem*, p. 207.
 (46) Si veda, a questo proposito, *L'espace de l'autogestion*, cap. 5, «Il labirinto e la scacchiera».
 (47) *Le capitalisme utopique*, cit., p. 207.
 (48) *Le Capital*, libro I, t. II, Ed. Sociales, p. 168.
 (49) *Le capitalisme utopique*, cit., p. 184.
 (50) E' ragionevole rifiutare tutte le interpretazioni etiche del pensiero marxiano in questo modo, con acrobazie equivoche? Si può credere di infirmare un Max Adler od un Rubel con delle arguzie sofisticate?
 (51) *Traité...*, cit., cap. VII, par. 29, p. 1042.

Gli articoli di Gianni Carchia e Nico Berti sono le relazioni di base del seminario «Anarchismo ed etica», organizzato dal Centro Studi Libertari «G. Pinelli», tenutosi a Milano il settembre 1980.

ETICA ED ANARCHISMO



etica, dominio, rivolta

Gianni Carchia *

Nella storia moderna dell'evoluzione della società borghese, lo svolgimento sistematico di un'etica filosofica ha assolto sostanzialmente a due funzioni, che si possono leggere emblematicamente riepilogate nelle costruzioni di Spinoza, da una lato, di Hegel, dall'altro. Come medicina delle passioni, cura radicale dei travimenti naturali dell'animo umano, l'etica doveva assolvere al compito di «geometrizzare» l'uomo, di farne un'essenza razionalmente calcolabile, alla pari della *res extensa*, oggetto della nuova scienza matematizzante dell'universo. La radicalità dell'impostazione spinoziana si può leggere come un vero e proprio rovesciamento dell'intenzione con la quale l'esigenza morale si era affacciata, per la prima volta, entro la disgregazione dell'universo feudale, in tutta la sua grandezza, nella figura di Amleto. Eredi dei «*morality plays*» medioevali, i drammi di Shakespeare obbiettivano nell'istanza morale l'impulso alla rivolta contro il carattere irriflesso della tradizione. Feticizzato e portato al parossismo di una fede

puritana, come nell'*Etica* di Spinoza appunto, il carattere spontaneo del bisogno morale è annullato nella precostruzione razionale di un tipo d'individuo buono ad assolvere ai requisiti di adattamento acquisitivo prescritti dal capitalismo in ascesa (si veda Weber sull'etica protestante, ecc.). Non più critico e puritano, bensì conservativo e legittimante è il punto di vista a partire dal quale Hegel, nella decisiva fase di passaggio del suo pensiero, contrappone alla presunta astratta soggettività della morale kantiana la concretezza della sfera etica, come un'obbligata mediazione di istituti obbiettivi culminanti nel potere assoluto dello Stato. Come una sorta di organicità elevata a potenza, come una «seconda natura» appunto, l'etico era chiamato ancora una volta a scongiurare i rischi della rivolta morale, lo spettro di una libertà senza dande balenato nella Rivoluzione francese e ben vivo nella dottrina kantiana dell'imperativo categorico. In questa prospettiva, una delle funzioni capitali dell'etica è quella di mediare - meglio

(*) Assistente di Estetica nella Facoltà di Lettere di Torino; redattore di *An. archos*; autore di *Orfismo e tragedia*, Milano 1979.

sarebbe dire occultare – la contraddizione fra società civile e stato, che è la caratteristica più vistosa della società borghese. A mano a mano che nelle fasi tardo-capitalistiche questo contrasto è stato sempre più conciliato a viva forza, vuoi con soluzioni direttamente autoritarie, vuoi coi tentativi di amministrazione tecnocratici, lo spazio della mediazione etica si è venuto anch'esso via via restringendo, trapassando tout court nelle istituzioni dell'esistente. E' caratteristico della fase più recente dell'evoluzione delle scienze sociali, la ripresa del tentativo della mediazione etica. Essa, che va oggi sotto il nome di «etica della legittimazione», «etica della comunità della comunicazione», ecc., costituisce una vera e propria sorta di neo-hegelismo camuffato, che vorrebbe porsi però all'insegna di un programma non già conservatore, bensì emancipativo (cfr. soprattutto Apel, Habermas). Muovendo dalla dicotomia rilevata nel pensiero antico dalla filosofia neumanistica fra *poiein* e *praxis* (cfr. Riedel), la nuova etica della legittimazione ha tentato di reinterpretarla come opposizione fra «lavoro» e «interazione», fra sapere «dispositivo-strumentale» e sapere «comunicativo» o «simbolico», puntando ad opporre il secondo corno del dilemma alla razionalità strumentale dell'universo tardo-capitalistico. Ora, questa strategia neo-etica si espone per più versi all'accusa di volersi limitare ad infondere un'«anima» nella tecnocrazia. L'etica del capitale, infatti, come si può scorgere bene nella sua canonizzazione he-

geliana, nasce già appunto come tentativo di conferire dignità «simbolica» e «comunicativa» all'universo del «sistema dei bisogni», dominato dal conflitto fra il capitale e il lavoro. La sua riproposta è oggi nostalgica e vuota: essa parla di «legittimazione», ma come di un momento fine a sé stesso, come di un'istanza autonomizzabile rispetto ai contenuti da determinare, mentre Hegel aveva almeno ben presente che l'etico è la trasfigurazione spirituale di un ben preciso e specifico contenuto materiale. Sulla scorta di questi antecedenti storici, l'associazione fra «anarchismo» ed «etica» non può non suonare equivoca. Se, come brevemente si è visto, l'etica è stata il vettore dell'imporsi prima e del consolidarsi poi della socialità borghese, prima del suo risolversi senza residui nel dispotismo statale e tecnologico, difficile è sciogliere la sua immagine dai tratti del dominio che essa è stata chiamata, quando non a fondare (come in Spinoza), a sublimare (come in Hegel). Certo, dove quell'associazione è stata fatta, era implicito in essa il rimando a una socialità affatto diversa, senza dominio, ancora da realizzare. Ma le parole non sono innocenti e la loro storia grava anche sul loro differente impiego: un anarchismo che proclami le tavole della sua nuova «etica» difficilmente eviterà i rischi di ogni ideologia positiva. Nelle sue connessioni con la sfera pratica, più che dai postulati di una nuova «etica», l'idea anarchica, dove è radicalmente fedele a sé stessa, appare prendere piuttosto il suo principio ispiratore dall'impulso della co-

scienza morale. Una coscienza morale che non a caso è sempre stata bandita ed emarginata dalla normalità «etica» borghese. Lo abbiamo visto: non c'è posto per il dubbio di Amleto nei rigidi teoremi dell' *Etica* di Spinoza, così come non c'è posto per l'imperativo categorico, suprema legge morale dell'uomo kantiano, nella statualità etica hegeliana. Forse si potrebbe, addirittura, scrivere tutta la storia dell'etica moderna, leggendola come un tentativo di normalizzazione sociale delle istanze di disgregazione contenute nell'impulso morale. L'etica sarebbe allora la riconversione, nell'ordine delle istituzioni legittimanti, del progetto di libertà inscritto in ogni risveglio della coscienza morale. Ad essa, l'etica ha sempre controbattuto muovendo il rimprovero di essere «astratta», «soggettiva», «individuale», in una parola eccentrica ai

convenu sociali. Ciò che essa ha, infatti, temuto più di ogni altra cosa è il carattere smisurato dell'impulso morale, le cui rivendicazioni non cadono nell'orizzonte circoscritto delle individualità dimidiate che contrattano la loro mutua sopravvivenza, secondo la logica ricattatoria del dominio. La logica, sempre soffocata, della coscienza morale in rivolta è stata, infatti, nella modernità, una logica dell'individuo che è antitetica a quella borghese della gerarchica misura dei diritti, sancita dalla comunità etica del capitale.

La sua misura è stata quella non umana del senza misura: la misura della compassione (Schopenhauer), del beneficio (Michelstaedter), dell'indicibile (Wittgenstein). Non si dà socialità libera, fuori da questa libertà assoluta degli individui che entrino a comporla.



la «certezza» del ventesimo secolo

Gian Paolo Prandstraller *

Le categorie della «certezza» e dell'«incertezza», in quanto afferenti ai problemi metafisici e alla spiegazione del senso della vita, hanno rilevanti implicazioni etiche.

In via di larga massima, il legame tra tali categorie e l'etica può essere tratteggiato nei seguenti termini: la certezza sui fattori ultimi tende a fondare un'etica consequenziale ai contenuti specifici degli assiomi postulati. L'incertezza produce al contrario un'etica che stimola l'uomo a gestire la propria vita senza rigore deduttivo, lasciando ampio spazio alla convenzionalità. L'etica della certezza dà il massimo risalto all'autorità, perché i principi su cui si basa sono per definizione «veri» e «immutabili»; l'etica dell'incertezza accetta l'autorità in quanto desumibile da accordi e convenzioni, o da qualche sorta di imperativo categorico, ma non ammette un'autorità assoluta e indiscutibile.

Sembra probabile che la certezza metafisica sia prevalsa nella mag-

gior parte della storia, e che di conseguenza le creazioni ipostatizzate delle menti umane abbiano dato fondamento all'agire etico – facendone un problema essenzialmente deduttivo – per lunghissimi periodi. E' parimenti credibile che l'autonomia dell'etica si sia delineata solo quando la certezza metafisica perdette la sua evidenza e il suo splendore. Da quel momento invero l'etica rimase orfana; la caduta delle «verità» supreme la lasciò priva di supporto. Da allora, per determinare il proprio comportamento, l'uomo dovette far ricorso a idee terrene.

Nella storia di cui abbiamo sufficiente conoscenza, almeno due grandi movimenti – situabili nel quinto e nel quarto secolo a.C. – presentano questa caratteristica, di distacco del settore comportamentale rispetto alle spiegazioni ultime: la predicazione di Confucio in Cina e le filosofie epicurea scettica e stoica in Grecia. Ad essi può essere ri-

(*) Insegna Sociologia nell'Università di Bologna; è autore di numerosi saggi, tra cui *Felicità e società*, (Comunità, 1978) e *Incertezza e piacere*, (Comunità, 1980).

conosciuto il merito di aver aperto la strada all'etica come disciplina autonoma.

Entrambi si svilupparono al riparo di una sostanziale scepsti, perché in linea generale guardarono al mondo nel suo aspetto empirico e contingente e non *metá tá phisicá*. Confucio (V secolo a.c.) riteneva troppo difficile risolvere i problemi umani perché vi fosse il tempo di occuparsi di quelli celesti («Non conosciamo questa vita, perché preoccuparci dell'altra?»); egli predicò un'etica la cui giustificazione non stava in qualche potenza ultraterrena, ma sui principi dello *I* (virtù della rettitudine) e dello *Jen* (virtù della sensibilità) adatti ad assicurare la civile convivenza e la prosperità dello stato. Epicuro (IV° secolo a.C.) sosteneva che gli dei non badano all'uomo. Egli spezzò l'anello di congiunzione tra metafisica ed etica, affermando che non v'è ragione di temere la morte, dato che l'anima, composta di atomi sottili, si disgrega nel momento stesso del trapasso e non è pertanto suscettibile di punizione. Il suo contemporaneo Zenone, fondatore della scuola stoica, predicava l'immanenza razionale del divino nel mondo. Immerso in una sorta di determinismo fisico, al quale era estraneo ogni intervento celeste diretto, l'uomo doveva attivare – secondo Zenone – la propria volontà per raggiungere uno stato di quiete. Benché dogmatica, la scuola stoica considerava l'uomo un essere totalmente solo di fronte al proprio destino. A maggior ragione accentuava questo senso di solitudine la dottrina scettica (Pirrone, Timone

di Fliunte), la cui tesi di fondo era l'impossibilità di conoscere la verità e la necessità di cercare uno stato di non-turbamento.

Tanto in Cina quanto in Europa un'etica intesa come campo di riflessione autonomo si sviluppa dunque sulla scia della rinuncia all'assoluto. Anche in queste condizioni, certo, l'etica sottende una gnosi, ma è gnosi negativa, semplice presa di coscienza che la verità ultima non è attingibile. L'etica acquista così una dignità eccezionale, e contemporaneamente favorisce l'osservazione diretta delle cose, in altri termini la ricerca scientifica. In Cina e in Europa l'emergere della scienza fa infatti seguito a tale posizione intellettuale. In Cina nel periodo di circa quattro secoli (200 a.C.-200 d.C.) in cui è al potere – dopo la fine dello stato legalista dei Ch'in – la dinastia Han, con la creazione dell'università imperiale, delle scuole di stato, dell'Ufficio per la Musica, con l'invenzione della carta e la comparsa di grandi astronomi e matematici come Chang-Heng e di medici come Chang-Chung Ching: nello stesso periodo all'intelligentsia cinese viene aperta la strada dell'amministrazione pubblica mediante i concorsi per esami. In Europa lungo tutta l'età ellenistica, che vede un'eccezionale fioritura di scienziati (matematici come Euclide e Archimede, geografi come Eratostene di Cirene, astronomi come Aristarco di Samo, anatomisti come Erofilo di Calcedonia) e un interesse per la ricerca empirica che non avrà l'uguale fino al XVI° secolo.

Disagregata dalla certezza meta-

fisica, l'etica apre la strada a valori sostanzialmente ignorati dal pensiero deduttivo. La libertà individuale è il più importante di questi valori. Finché vige – ed è universalmente accettato – un principio supremo, quale libertà è mai possibile? Solo la negazione dell'assoluto garantisce la libertà. La crisi della certezza è dunque l'inizio reale del pensiero negativo, della critica e dell'espansione individuale. Prima vi è solo la «verità», l'obbedienza, la massa integrata degli obbedienti. Né il rischio, né la ricerca, né la scoperta sono considerati accettabili: né l'angoscia dell'ignoto, né l'ebbrezza del nuovo ricorrono prima, se non come fenomeni eccezionali, e dei quali si deve comunque diffidare. In realtà tutte queste situazioni discendono dalla categoria dell'incertezza.

Quelli che noi consideriamo gli attributi della modernità – in pratica le acquisizioni conoscitive ottenute dall'occidente negli ultimi otto secoli – hanno origine dalla graduale accettazione dell'incertezza. Dietro ogni fatto significativo di questa lunga avventura – sopravvenuta al radicale ripristino della metafisica operato dal cristianesimo nei secoli della decadenza romana e nel medioevo – si scopre il trionfo della negazione, l'intuizione che nella condizione umana non vi è nulla di certo: e che proprio per questo la vita è un bene godibile fino in fondo, in libertà.

* * *

Alla fine del XIX° secolo e all'inizio del XX° secolo la categoria del-

l'incertezza raggiunge in occidente il massimo splendore. Il suo antinome – la certezza – è radicalmente sfidato tanto dalla filosofia quanto dalla scienza. Con il declino dell'idealismo, ultima grande metafisica, il pensiero filosofico prende ad occuparsi dell'uomo non più come parte di un tutto dotato di senso, ma come entità che deve trovare in se stessa il proprio senso. Il pragmatismo è incline a trasformare la filosofia in etica, accentuando l'aspetto utilitaristico della «verità» a detrimento di quello oggettivo. Il neopositivismo concentra la ricerca sulle forme del linguaggio (procedendo alla chiarificazione terminologico-concettuale delle proposizioni significanti), elemento che si rapporta tipicamente alla condizione umana. Dal canto suo la scienza abbandona le pretese di oggettività e di certezza che l'avevano accompagnata dal XVI° secolo in poi, e legittima concetti come probabilità, falsificabilità, eccetera, specifiche ammissioni che tutto è superabile e provvisorio. La consapevolezza della solitudine umana nel cosmo viene raggiunta in quest'epoca: dopo le grandi avventure oggettivistiche del passato, si riconosce che l'uomo non ha alcun appiglio metaempirico, né alcuna legge definitiva a cui credere. L'intelligentsia occidentale recepisce e fissa ciò che molti pensatori precedenti, ricorrendo a ingegnose costruzioni, avevano rifiutato: che il sogno della certezza è destinato a rimanere tale.

E' essenziale sottolineare che vari intellettuali dell'epoca vivono in positivo questa nuova condizione,

la interpretano anzi come stimolo a migliorare la vita. Ovviamente essi sono interessati all'etica e ne fanno un campo primario di esperienza. Filosofi come Peirce, James, Whitehead, Dewey; matematici e scienziati come Russel e Einstein – per citare solo alcuni nomi eminenti – hanno un gusto profondo della libertà intellettuale e sembrano intendere come un contraccambio interamente positivo alla perdita della certezza.

Potrebbe sembrare che questa presa di possesso del relativo da parte di un'élite intellettuale che ci è cronologicamente vicina e che fioriva nel solco della più alta cultura occidentale, dovesse facilitare la nascita di un'etica relativistica, che limitasse il principio di autorità e privilegiasse un pensiero profondamente democratico. L'etica personale dei grandi intelletti che avevano accettato la relatività del conoscere era infatti, nella maggioranza dei casi, di questo tipo. L'incertezza conoscitiva sosteneva cioè effettivamente in loro un pensiero aperto alla critica, preoccupato di garantire l'autorealizzazione individuale e lo sviluppo democratico. Ma ben presto apparve chiaro che le masse seguivano ben poco questa indicazione. Al contrario, ciò che noi ora possiamo constatare è una memorabile, e per molti versi incredibile, contraddizione tra l'etica suggerita dai pensatori cui erano dovuti i pilastri conoscitivi del XX secolo, e l'etica delle masse incorporata nella struttura ideologica dei sistemi socio-politici apparsi dopo la prima guerra mondiale.

Visto alla distanza, il fenomeno rivela quanto l'acmé intellettuale del morente diciannovesimo secolo fosse lontana dai bisogni profondi delle masse. Oggi si può altresì constatare quanto il pensiero scientifico occidentale si fosse distanziato dalle pigre esigenze del resto del mondo; il quale, per dirla con Ortega Y Gasset, procedeva al suo confronto con lento passo di vacca. Già negli anni trenta appariva chiaro che le vette epistemologiche raggiunte erano state non solo ignorate ma respinte dai movimenti socio-politici espressi dal secolo. Si era di fatto verificato il rifiuto delle conseguenze logiche d'un raffinato processo intellettuale: le masse manifestavano un torbido bisogno di miti, volevano una fede. Esse respingevano l'idea che si potesse vivere senza solide maniglie. Contro la parte più avanzata e coraggiosa dell'intelligenza scientifica affermavano la necessità di una certa barbarie del pensiero, ritenendola preferibile alla presa di coscienza della reale condizione umana.

Non è certo un caso se, tra la prima e la seconda guerra mondiale, compare in Europa un singolare florilegio di opere che annunciano la «decadenza» dell'occidente. Il senso di questa decadenza è in primo luogo etico. Ecco avanzare l'uomo esteriorizzato, l'uomo-massa, che si appella ad un capo e a qualche dottrina pseudoesoterica per trovare rimedio alla propria insicurezza. Particolarmente Spengler e Ortega Y Gasset si assumono il compito di descriverne le caratteristiche: l'uomo occidentale del XX°

secolo è uno sbandato in cerca di sostegni, che anela a qualcosa che lo rassicuri. Molte pagine dei due autori sopraricordati documentano la spasmodica ricerca d'una certezza fittizia. In Bruno Rizzi quest'analisi diventa addirittura strutturale, perché Rizzi indica nello stato la struttura di sostegno verso cui il mondo - dimentico di quanto la cultura liberale aveva fatto in secoli di lotte per sciogliere l'individuo dalla morsa dello stato - sta correndo.

Il mito sociale prende dunque il posto del mito religioso e ne assorbe le antiche funzioni: in primo luogo quella di dar forza ai molti che non sanno gestire la propria libertà. I primi cinquant'anni del XX secolo sono occupati da lotte tra pseudoreligioni. Fascismo, marxismo, neocapitalismo - pur combattendosi a morte - marciano all'unisono su questa linea, che è negazione esplicita della strada indicata dai grandi relativisti. non potendo fondare la certezza su una gnoseologia accettabile, questi movimenti la impiantano sull'organizzazione. I pilastri dei nuovi dogmatismi sono infatti grandi strutture organizzate, in cui il potere garantisce la persistenza e la stabilità della dottrina. L'etica sociale può così spadroneggiare in un mondo sconvolto da guerre che si combattono tra grandi organizzazioni. Il partito politico si configura come il massimo protagonista del secolo: esso incorpora quest'etica, mascherandone con la mistica del gregarismo la miseria dei contenuti.

Lo spirito dell'occidente conosce così la sua eclissi. Le intuizioni che gli annunciatori della decadenza

avevano messo a punto tra le due guerre mondiali si rivelano fondate. L'occidente - civiltà dell'incertezza e del rischio - è sfidato tanto al suo interno quanto all'esterno da sistemi che identificano la certezza con lo stato e fanno dello stato il centro assoluto della vita sociale. Collettivismo-burocratico e fascismo (quest'ultimo non solo nelle sue espressioni europee - falciate dalla seconda guerra mondiale - ma nelle nuove forme che assume dopo la metà del secolo in numerosi paesi del terzo mondo) sono regimi che incarnano in pieno l'etica della certezza. Oggi la forma totalitaria estesa a dismisura nel mondo può tranquillamente considerare il pluralismo occidentale una bizzarria storica che non fa testo e non fa scuola.

Il secolo, avviato alla sua conclusione, irride alle grandi conquiste epistemologiche ed etiche del suo inizio. Dilaga un cupo monismo che liquida nella sua essenza elementare la ricchezza dei bisogni umani. Nella maggiore parte degli stati, l'uomo è trattato come l'ospite supersorvegliato di un grande collegio. Le motivazioni teoriche di questa situazione non hanno più bisogno, ormai, di persuadere nessuno: ciò che conta è l'ingabbiamento nella solida, rassicurante struttura che risolve tutti i problemi. Così l'uomo problematico - che i grandi movimenti culturali dell'occidente avevano additato come una conquista straordinaria - viene spossessato e avvilito. Il demiurgo statale pensa infatti a tutto, è provvido e sapiente come un dio.

Nessuno può stupirsi che questa

clamorosa rivincita del principio di certezza abbia condotto, da ultimo, a legittimare di nuovo la religione come fondamento «insostituibile» della società. Gli stati teocratici che ricompaiono nel mondo, e quelli che trovano nella religione un sostegno essenziale, non sono forse l'espressione più ovvia del risorto principio di certezza? Il fatto è che la religione laica, la religione sociale, qua e là ormai cede alla religione ecclesiastica. Quest'ultima riaffiora come un ovvio sviluppo di premesse già poste, e non ha difficoltà a presentarsi come garante di un ordine sociale in cui tutto è predeterminato. L'Islam sorregge col suo peso «spirituale» la riscossa dei popoli arabi, il cattolicesimo - sfidato per due secoli con successo dall'illuminismo e dal positivismo - prepara la propria rivincita organizzando le masse del terzo mondo e dovunque è possibile. Diventa sempre più chiaro che queste antiche religioni, ammantate da una nuova veste sociale, si trovano a loro agio in un mondo in cui l'analisi intellettuale, che fu vanto della cultura occidentale, può essere messa a tacere in nome delle «superiori esigenze» della società.

In questa fase, realmarxismo e cattolicesimo vanno benissimo d'accordo, come dimostra la stretta convivenza che riescono a stabilire negli ambiti in cui la democrazia di tipo occidentale è fuori gioco, o dove una rivoluzione consegnerà prima o poi il potere ad un sistema social-totalitario. Alcuni casi concreti di convergenza d'interessi tra cattolicesimo e marxismo fanno già

capolino: le società dell'est europeo (Polonia, Ungheria) sono un buon test del fenomeno. E nell'America Latina la chiesa si prepara a raccogliere i frutti dei prevedibili rivolimenti futuri. E perché mai sintonizzazioni analoghe non dovrebbero verificarsi laddove regimi non marxisti, ma ciò nonostante basati sul predominio dello Stato, prenderanno il potere?

Dalla certezza sociale al mito religioso, il passo non è, in definitiva, tanto lungo. Le grandi teocrazie del passato erano regimi compatti in cui la struttura teologica avvolgeva strettamente e difendeva l'ordine sociale: l'una rimandava all'altro e l'uomo era protetto e sicuro in ogni senso: a condizione, naturalmente, che rinunciassero a pensare. Non è questo, anche oggi, il miraggio ideologico-strutturale di quel «partito della certezza» che si allarga sempre più?

Attorno alle idee di certezza e di incertezza è in atto un aspro scontro di civiltà. Il potente rigurgito della certezza serra da vicino, ormai, le conquiste della civiltà occidentale. Poco meno di mille anni sono stati necessari per dare uno spazio sicuro all'incertezza: neppure un secolo è stato sufficiente per sfidare a fondo quell'idea, per postulare di nuovo l'immobilità teocratica e il potere assoluto.

Il destino del mondo sarà influenzato per molto tempo da questa sfida. Si gioca qui il futuro della cultura e dell'intelligentsia. Pseudo cultura del mito o autentica ricerca? Intelligentsia che accetta di diffondere gli slogan del potere, o pensie-

ro critico? E' pressante il pericolo che le prime alternative prevalgano, umiliando in modo radicale quella che Russel chiamava «la tradizione intellettuale dell'occidente». Gli uomini del XX secolo hanno dimostrato troppo spesso di volere una «chiesa» che li protegga e li metta in riga.

E che dire degli intellettuali? Quanti si sono salvati dalle sirenie che cantavano indiscutibili certezze? Povero Ulisse! Horkheimer e Adorno hanno sentito il bisogno di denunciare la sua sete di dominio: ma la sua curiosità intellettuale,

l'accettazione precorritrice dell'incertezza - di cui perfino Dante gli diede atto - non li ha affatto impressionati!

Un triste anello di diffidenza circonda coloro che accettano la relatività della condizione umana. La coralità sociale sembra sul punto di prevalere sulla coscienza dei moderni stoici: una sorta di canto gregoriano soverchia il taglio impietoso del pensiero.

Dove ci condurrà alla fine questo incredibile bisogno di assoluto?

Padova, gennaio 1981



libertà dell'etica ed etica della libertà

Nico Bertì

Per affrontare il tema del rapporto fra etica e anarchismo crediamo sia necessario fare una premessa. Va puntualizzato l'intento che deve animare lo sforzo della ricerca e dell'analisi, e cioè che un discorso sul rapporto fra etica e anarchismo non deve né può limitarsi ad una descrizione dei valori positivi dell'ideologia anarchica. In altri termini, intendiamo dire che un discorso anarchico sull'etica e un discorso sull'etica anarchica deve superare, per quanto è possibile, un discorso anarchico sull'ideologia anarchica. E ciò non soltanto, ovviamente, perché un simile modo di procedere non porterebbe a nessun risultato, ripetendo infatti esso il decalogo dei comportamenti inerenti alla sfera positiva dell'ideologia, quanto perché, a nostro avviso, non si arriverebbe mai ad afferrare il nocciolo del problema: e cioè che un discorso anarchico sull'etica e un discorso sull'etica anarchica acquista senso solo nella misura in cui riesce a descrivere e a spiegare i motivi ultimi dell'ideologia che sono, per l'appunto, quelli etici.

Il tema del rapporto fra etica e anarchismo si presenta quindi allo stesso tempo al di qua e al di là dei confini ideologici. Al di qua, perché spiega il sorgere e l'esistenza dell'anarchismo, al di là, perché sempre dell'anarchismo, spiega il fine. Naturalmente, per motivi ultimi dell'ideologia intendiamo il complesso delle «giustificazioni» che la determinano e la sostanziano, giustificazioni che per l'anarchismo non possono essere che etiche, dal momento che l'ideologia anarchica si basa sulla libertà e sulla non costrizione come principi regolativi di tutta la sua costruzione. Infatti, i motivi ultimi e irriducibili dell'anarchismo, sia nella spiegazione del suo sorgere e della sua esistenza, sia nella spiegazione del suo fine, si possono riassumere nella idea della potenzialità della libertà, contestualmente all'idea della sua radicalità. Potenzialità della libertà, perché nessuna ideologia più dell'anarchismo ha fondato e fonda i suoi presupposti positivi sulla convinzione della infinita capacità creativa e propositiva della libertà, radicalità della libertà, per-

ché nessuna ideologia più dell'anarchismo ha portato e porta al limite socialmente immaginabile le implicazioni ultime della libertà.

Si può constatare, in questo modo, che la libertà, per così dire, è l'anima della ideologia anarchica, mentre la stessa ideologia anarchica ogni qual volta si autodescrive nella sua propositività delinea, limita e rivela ciò che *finora* si è dato della libertà, nella sua scienza e nella sua pratica. L'ideologia anarchica, cioè, non esaurisce la libertà, ma solo ne indica, per l'appunto, l'infinità potenziale e l'infinità radicalità. Anzi, si deve dire che l'ideologia anarchica è l'ideologia della libertà proprio perché ne afferma l'inesauribilità, asserendo precisamente che la logica della libertà è la sua infinità. Kantianamente si potrebbe quasi dire che l'anarchismo è il «fenomeno», la libertà il «noumeno», il primo è la possibile e storica esistenza, la seconda «l'essenza».

Specificare la differenza fra anarchismo e libertà è perciò decisivo per il nostro discorso. Abbiamo infatti puntualizzato che la libertà è il motivo ultimo e irriducibile dell'ideologia anarchica e che perciò è *a partire dalla libertà che si discute di etica*. Il tema del rapporto fra etica e anarchismo si risolve quindi nel discorso fra etica e libertà, proprio perché ciò che distingue l'anarchismo da qualsiasi altra ideologia è dato dalla sua etica che è, non occorre dirlo, quella della libertà.

Ma se la libertà è infinita, e l'ideologia anarchica è tale proprio perché afferma e rivendica questa infinità, si arriva immediatamente a

constatare che l'etica della libertà si fonda sulla libertà dell'etica. Affermando infatti che l'etica è il fondamento della libertà, cioè dell'anarchismo – perché una società senza autorità non può che basarsi su un'etica – si afferma contemporaneamente che l'unico fondamento di questa etica è la libertà stessa, che però abbiamo visto come infinita. Si arriva così ad affermare che l'etica è il fondamento della libertà (cioè dell'anarchismo, della libertà possibile), mentre il fondamento di questa è la libertà stessa nella sua infinita «arbitrarietà». Il fondamento della libertà è quindi un fondamento «precario», essendo la libertà infinita (come afferma l'anarchismo) ed essendo questa potenziale infinità fermata solo dalla discrezionalità della libertà stessa. La libertà cioè – ci si perdoni l'apparente gioco di parole – rivendica la libertà della libertà.

In altri termini, l'etica in una società anarchica dovrebbe stabilire quali sono i limiti della libertà del soggetto, sapendo però che questi limiti sono sempre discutibili in quanto il riferimento ultimo che sta alla base dell'etica stessa è quell'idea di libertà riconosciuta ed affermata dall'anarchismo potenzialmente come infinità. L'etica, in una società anarchica, è sì l'etica della libertà nel senso che vuole socializzare e perciò limitare la libertà del soggetto, ma contemporaneamente è anche la garanzia della personale libertà del soggetto stesso proprio perché essendo questa etica l'etica della libertà, non può non aprirsi alle continue potenziali rivendica-

zioni di ulteriore libertà che il soggetto si riserva di presentare.

Sembrerebbe ora che il ragionamento fosse arrivato ad un punto morto, in quanto la discrezionalità della libertà è, a sua volta, pressoché infinita, perché per definizione sempre «arbitraria». Allora, come stabilire, o per lo meno indicare, quale libertà ha la libertà? Quali sono, o dovrebbero essere, anarchicamente, i limiti di questa libertà? Verrebbe immediatamente da rispondere, nuovamente, che essi sono dati da un criterio etico (stabilito o da stabilirsi); se non che, entremmo così in una tautologia senza possibilità di uscita.

Per superare l'ostacolo occorre perciò riportare un attimo indietro il problema, ritornando alla differenza fra libertà ed anarchismo. Come abbiamo già detto, questa differenza ci dice che la libertà è «il principio» mentre l'anarchismo è la sua storica e possibile esistenza. Ebbene, è partendo da questo assunto della possibile esistenza della libertà, per dir meglio, della reale possibilità storica della libertà, che si deve discutere. Vale a dire che è attorno ad un preciso progetto politico che si avvia la discussione, nel senso che questo progetto politico, pur rivendicando e contemplando ideologicamente l'infinità della libertà, si autorealizza dentro un certo spazio e dentro un certo tempo dati al di fuori della volontà soggettiva. La realizzabilità anarchica della libertà è perciò non solo la possibile, storica esistenza della libertà, ma anche la possibilità storica della libertà determinata spazialmente e

temporalmente. Il progetto anarchico è la scelta voluta e consapevole della libertà, che diventa per forza una libertà, la quale implica perciò – a questo punto – la scelta di un'etica, così che l'etica (anarchica) si determina come il *riconoscimento* di questa scelta.

Riassumendo il ragionamento fatto fin qui, si può dire dunque che scegliere l'anarchia è testimoniare la volontà di scegliere consapevolmente e volutamente la libertà, cioè di scegliere la libertà in libertà. Questa libera scelta viene determinata però dalle contingenze date dallo sviluppo storico oggettivo, in modo che tutto ciò che è determinato da questo sviluppo storico in ogni campo dell'esperienza umana – dall'economia alla cultura, dalla scienza alla politica, dai costumi alla morale – specifica i limiti *sociali* di questa libertà, ovvero, a questo punto, dell'etica. E ciò perché l'etica si determina non solo come il riconoscimento della scelta, ma anche come l'ulteriore riconoscimento di questa scelta determinata.

Ma cosa vuol dire il riconoscimento di questa scelta determinata? Per rispondere crediamo sia necessario sottolineare la consapevolezza delle implicazioni inerenti alla duplice determinazione della scelta. La consapevolezza è tale solo nella misura in cui sa che l'anarchismo è la reale possibilità storica della libertà, che si determina come una libertà solo dopo però l'antecedente consapevolezza, del tutto anarchica, che l'anarchismo è pur sempre una delle molte possibili libertà esi-

stenti e praticabili. L'anarchismo, per un anarchico, non è la libertà, ma la possibilità storica della libertà che lui giudica tale secondo un criterio di universalità (massima capacità di realizzare la libertà per tutti) applicato e verificato teoricamente nel suo progetto politico. E questo perché l'anarchico sa bene che la libertà, data la precarietà del suo fondamento, sfugge ad ogni criterio di valore. La libertà, intesa nella sua *pura* accezione, non è altro infatti che l'esercizio effettivo dell'eterna possibilità di esercitarla in tutta la sua inesauribile estensione. In altri termini, l'anarchico sa bene che non si può mai dire: *questa è la libertà*. Diventa allora, del tutto ovvio che solo l'etica (anarchica) può specificarsi come il criterio di valore della libertà. Essa cioè determina quale deve essere l'effettiva libertà godibile dai soggetti sociali. Ciò vuol dire che la libertà effettiva diventa un vero valore proprio perché è stata eletta e riconosciuta quale libertà giusta e praticabile. Vale a dire che i soggetti costituenti la società anarchica scegliendo fra le infinite libertà possibili danno inevitabilmente un valore a questa scelta, così che essa diventa il processo di valorizzazione della libertà.

Il superamento della tautologia sopra accennata avviene dunque grazie a questa consapevolezza della determinazione storica della scelta, che a sua volta era già, in quanto scelta (l'anarchia è una scelta), per definizione il frutto di una limitazione. Una limitazione che porta a descrivere i comportamenti dell'uomo sociale anarchico, perché pur

essendo questo progetto sociale anarchico nato come strumento al servizio della libertà ha finito per forza col specificarne gli ambiti. Si può dire quindi che l'etica è il criterio di valore che presiede al farsi sociale della libertà. Perciò tutto ciò che anarchicamente esige e comanda il sociale finisce sotto la sfera dell'etica. E del resto non potrebbe essere altrimenti qualora si pensi che la società anarchica è retta per principio non da un'affermazione, ma da una negazione. E' sulla comune negazione della autorità e delle leggi, sull'assenza di questi presupposti costrittivi, che nasce il patto fra i membri della società anarchica. Ciò che si aggiunge di positivo, dopo questa comune negazione, non è mai, né potrà mai essere universale. Gli anarchici si riconoscono universalmente nella negazione del «principio di autorità», mai nella positività della libertà, essendo questa, proprio per definizione anarchica, infinita. Ecco perché l'etica, che sostituisce il complesso giuridico della costruzione potestativa, non può che essere il riconoscimento comune della limitazione della libertà, divenuta tale nel suo farsi sociale.

A questo punto appare chiaro, seguendo il nostro ragionamento, che l'etica anarchica riconosce la convergenza necessitante fra individuo e società, non come una superiore fase dell'esperienza umana, ma come l'inevitabile modo di realizzare la libertà storicamente possibile. La libertà bakuniniana che fa coincidere la libertà dell'uno con la libertà di tutti, non può esaurire la

primordiale constatazione anarchica che vuole l'uomo un essere sociale, ma che lo sa, nella sua sfera individuale, irriducibile alla collettività. Diversamente, l'etica anarchica diverrebbe la sanzione ideologica di un'autorepressione interiorizzata coscientemente, perché la fenomenologia dell'assoluto, vale a dire il totalitarismo, nei suoi infiniti travestimenti, non è data tanto dal tasso di costrizione presente nel sociale (che sarà inevitabile anche in una società anarchica) ma dal tasso di riconoscimento spontaneo della sua immutabile e indiscutibile giustizia: anche in una società anarchica può nascere il conformismo. Così l'anarchico, in una società anarchica, perché viva la società anarchica, deve rimanere sempre un potenziale trasgressore, deve rimanere, verrebbe da dire, un anarchico.

Si apre qui, inevitabilmente, una divisione / contraddizione fra la società e l'individuo, una contraddizione però indispensabile per far vivere la libertà. Infatti, a questo livello la libertà si divide fra l'etica della libertà e la libertà dell'etica. L'etica della libertà, che definisce la società anarchica data spazialmente e temporalmente, e la libertà dell'etica che definisce l'individuo anarchico nella sua sfera privata di assoluta libertà. Il relativismo etico (la libertà dell'etica) e l'etica della libertà (sociale quindi generale) ci dicono infatti che questa contraddizione / divisione è del tutto anarchicamente conseguenziale e necessaria perché la «riserva di libertà» che l'individuo mantiene rispetto

alla società è il contrappeso di quella precedente scelta, che pur avvenuta *in libertà*, è pur sempre diventata *una libertà*.

Viene rovesciata qui tutta la tradizione democratica della sovranità popolare iniziata da Rousseau, perché il patto che lega i componenti della società anarchica non può mai risolversi nella «volontà generale»: lo impedisce, per l'appunto, il relativismo etico. Non è il popolo, per l'anarchismo, la fonte del potere, ma l'individuo che si associa sì, limitandosi e specificandosi, ma riservandosi anche nello stesso tempo, la possibilità di rompere il convenuto. E ciò perché l'essere della libertà, trasformato in dover essere dalle determinazioni storiche, possa essere sempre *volere* essere, cioè essere patto che si rinnova giorno dopo giorno. Certamente, non sarebbe possibile nessuna società costruita sulla precarietà di queste basi; tuttavia è solo contemplando ideologicamente questa precarietà che la società anarchica può rimanere tale: il convenuto viene rispettato, però sa di essere precario.

Occorre quindi pensare anarchicamente l'insuperabilità della contraddizione / divisione fra individuo e società, vale a dire che occorre pensare questo conflitto come vera e forse unica garanzia di libertà. L'anarchia come fine (che sappiamo inesauribile) o l'anarchismo come processo, come rivoluzione, specificano la tensione duale della libertà, la sua costituzionale irrisolvibilità, insomma la sua infinità.

Questo conflitto fra l'etica sociale e la rivolta morale individuale, fra

la libertà *socialmente* possibile e la libertà *ulteriormente* possibile, indica in quale modo vive e si evidenzia la non assolutizzazione della stessa etica anarchica. Né l'etica sociale risolve completamente la rivolta morale, né questa prevarica su quella, perché tra la libertà del singolo e la libertà della collettività la coincidenza vive, per principio, sul provvisorio. Stirnerianamente si potrebbe quasi dire che l'istituzione della libertà data dalla Rivoluzione e risoltasi nella società non è mai l'ultima parola della libertà, essendo la Rivolta individuale incommensurabilmente libera rispetto al suo istituito. Pertanto, non possono essere i contenuti dell'etica a definire la sua anarchicità, ma la forma della sua «apertura».

Del resto, i contenuti dell'etica anarchica elaborati dallo stesso anarchismo storico (Bakunin e soprattutto Kropotkin) confortano indirettamente questa nostra interpretazione. Si tratta di una teoria che vuole porre le basi dell'etica sulla identità fra la spontaneità della morale e la spontaneità sociale, in quanto afferma che la società è un fenomeno naturale esistente fin dalla prima apparizione dell'uomo, per cui l'uomo è per sua natura portato a rispettarne le leggi senza bisogno di regolamenti artificiali. Un naturale mutuo appoggio presiede all'intero svolgimento sociale, risolvendo in gran parte i continui problemi della convivenza e della conflittualità umana.

Il significato «ideologico» di questa teoria, per quanto riguarda il nostro discorso sull'etica, ci sembra

chiaro. Infatti, le basi naturali dell'etica, azzerando, per definizione, ogni sua costruzione storico-culturale, sanciscono la morte non solo di ogni morale trascendente in senso religioso-metafisico, ma anche di ogni morale immanente, rispetto alla società (o all'umanità) ma trascendente rispetto all'individuo. Lo stesso universalismo che percorre l'idea della natura è del tutto logicamente afferente alla fine di ogni interpretazione particolare dell'etica, cioè ancora di ogni suo contenuto. Vero è che questo stesso universalismo può sembrare in contraddizione con quanto abbiamo detto sopra circa la tensione duale della libertà fra individuo e società, ma si tratta, a guardar bene, di una contraddizione apparente, dal momento che l'armonismo naturale che fa coincidere il singolo con la collettività non dice mai quello che si *deve* fare, ma quello che *naturalmente* si farà. Esso non è una linea di condotta, ma la constatazione che non ne occorrono.

Se dunque non sono i contenuti dell'etica a definire la sua anarchicità, ma la forma della sua «apertura», che cosa definisce alla fin fine l'etica della libertà? Che cosa definisce l'etica dell'anarchismo? Pensiamo che si possa rispondere richiamando l'attenzione sul motivo ultimo conscio o inconscio che sostanzia la scelta anarchica, vale a dire la scelta di chi sceglie l'anarchismo. Esso poggia sulla fondamentale convinzione della positività della libertà, nel senso che gli effetti della causa libertà sono considerati *comunque*, in linea di principio, sem-

pre socialmente assumibili. In altri termini, che qualsiasi male (sociale) generato dall'esercizio del «principio di libertà» (perché la libertà può certamente generare anche male) è sempre, in tutti i casi, socialmente migliore di qualsiasi bene generato dal «principio di autorità». Il che vuol dire che la scelta anarchica definisce quell'individuo che in quanto anarchico non può mai avere paura della libertà.

L'etica è quindi l'assunzione responsabile del soggetto (inteso qui nella duplice veste dell'individuo e della collettività) verso gli effetti sociali generati dalla causa libertà, nel senso che questo si impegna a sostenere moralmente e praticamente il loro peso, a sostenere cioè i risultati inevitabilmente diversificati del relativismo etico, della libertà dell'etica. *L'etica, per un anarchico, è dunque la coscienza morale del prezzo*

della libertà. E ciò perché la libertà non può identificarsi totalmente né con il bene, né con la verità. La libertà si identifica solo con se stessa, e basta.

Ma proprio questo orizzonte «nichilista» della libertà esalta, a nostro avviso, al massimo grado possibile l'etica della libertà. Volendo riprendere la distinzione fatta da Camus fra *coscienza* e *sopravvivenza*, potremmo parlare a questo punto di una dignità della vita che può essere data solo dal suo grado di libertà.

Non vale la pena di vivere, affermava infatti Camus, se non si è liberi; la coscienza della libertà rifiuta la sopravvivenza della vita. Ma la coscienza della libertà, come dicevamo, non è altro che la coscienza del suo prezzo. E poiché oggi non siamo liberi, tale prezzo è il prezzo della sua conquista.



antologia

I brani antologici qui presentati si rapportano tutti all'idea centrale dell'immanenza naturale della coscienza morale dell'uomo. Secondo Proudhon, Bakunin e Kropotkin (ma si potrebbe dire di tutto il pensiero anarchico) tale coscienza raggiunge la sua autenticità attraverso un identico percorso che possiamo così riassumere: mano a mano che cresce il senso della socialità umana, della solidarietà fra i membri della società, si sviluppa parallelamente e naturalmente il senso innato della giustizia e dell'uguaglianza in modo del tutto libero e sponta-

neo. Questa immanenza naturale della coscienza morale dell'uomo non è il prodotto di una coesione esterna e forzata, ma l'espressione naturale di una legge interna dello stesso organismo sociale. Perciò non l'eterodirezione, ma l'autodirezione sta alla base dell'etica umana. Ne consegue che solo una società di uomini liberi può garantire e sviluppare un'autentica morale. Si potrebbe dire quindi, con le parole di Proudhon, che la libertà non è solo la madre dell'ordine ma anche dell'etica.

N.B.

PROUDHON

Nel soggetto, considerato isolatamente, lo studio dei costumi, quali che siano le variazioni che essi subiscono sotto l'influenza dell'esterno, non appare presentare delle difficoltà serie. Siccome l'uomo subordina a sé la natura, e serve solo sé stesso, siccome la sua dignità sopravanza ogni esistenza e la sua felicità è la sua sola legge, non sorge contraddizione da nessuna parte.

Non è così nel soggetto considerato nei suoi rapporti con i suoi simili e vivente in società; e ci si domanda innanzitutto se una scienza dei costumi, in una collettività formata da esseri intelligenti e liberi, sia possibile. La varietà dei costumi è infinita, tra le nazioni. Ma c'è, può esserci una costante sociale? Qui comincia una serie di problemi che costituiscono la disperazione dei filosofi ed il trionfo dei teologi.

Abbiamo visto sopra che nel soggetto, qualunque esso sia, individuo o gruppo, considerato in sé stesso, e fatta astrazione di tutti i rapporti con individui o gruppi della stessa specie, la regola dei costumi è il bene maggiore, ciò che si chiama la *massima di felicità*. Orbene, può accadere, e l'esperienza prova che accade tutti i giorni, che gli interessi, tanto individuali che collettivi, malgrado la simpatia che ravvicina gli esseri della stessa specie, siano diametralmente opposti. Come conciliare questi interessi divergenti, se per tutti la massima dei costumi resta la stessa, la felicità? Come soddisfare contemporaneamente delle volontà antagoniste, di cui ciascuna esige quello che costituisce l'oggetto dei reclami delle altre?

(...)

Noi possiamo ora dare la definizione della Giustizia; più tardi ne constateremo la REALTÀ'.

1. L'uomo, in virtù della ragione di cui è dotato, ha la facoltà di sentire la sua dignità nella persona del suo simile come nella sua propria, di affermarsi nello stesso tempo come individuo e come specie.

2. La GIUSTIZIA è il prodotto di questa facoltà: *è il rispetto, spontaneamente provato e reciprocamente garantito, della dignità umana, in qualsiasi persona e in qualsiasi circostanza essa si trovi compromessa, e a qualsiasi rischio ci esponga la sua difesa.*

3. Questo rispetto è al suo grado più basso nel barbaro, che vi supplisce con la religione; si fortifica e si sviluppa presso l'essere civilizzato, che pratica la Giustizia per sé stessa, e si affranca incessantemente da ogni interesse personale e da ogni considerazione divina.

4. Così concepita, la Giustizia, rendendo tutte le condizioni equivalenti e solidali, identificando l'uomo e l'umanità, è virtualmente adeguata alla beatitudine, principio e fine del destino dell'uomo.

5. Dalla definizione della Giustizia si deduce quella del *diritto* e del *dovere*.

Il diritto è per ciascuno la facoltà di esigere dagli altri il rispetto della dignità umana nella sua persona, il dovere, l'obbligo per ciascuno di rispettare questa dignità negli altri.

In fondo, diritto e dovere sono termini identici, in quanto sono sempre l'espressione del rispetto, esigibile o dovuto; esigibile perché è dovuto, dovuto perché è esigibile: essi non differiscono che per il soggetto: io o tu, in cui la dignità è compromessa.

6. Dall'identità della ragione presso tutti gli uomini, e dal sentimento di rispetto che li porta a mantenere a qualsiasi costo la loro dignità reciproca, risulta l'*uguaglianza* davanti alla Giustizia.

(...)

Sistema della Rivoluzione. L'altro sistema, radicalmente opposto al primo, e di cui la Rivoluzione si è proposta di assicurare il trionfo, è quello dell'IMMANENZA, o dell'innità della Giustizia nella coscienza.

Secondo questa teoria, l'uomo, benché partito da uno stato completa-

mente selvaggio, produce incessantemente, con lo sviluppo spontaneo della sua natura, la società. E' solo per astrazione che egli può essere considerato allo stato di isolamento e senza altra legge che l'egoismo. La sua coscienza non è doppia, come insegnano i trascendentalisti; essa non discende affatto, da una parte, dall'animalità, e dall'altra, da Dio: essa è soltanto polarizzata. Parte integrante di un'esistenza collettiva, l'uomo sente la sua dignità nel contempo in sé stesso e negli altri, e porta così nel suo cuore il principio di una moralità superiore alla sua individualità. E questo principio non lo riceve dal di fuori; gli è congenito, *immanente*. Esso costituisce la sua essenza, l'essenza della società stessa. E' la forma propria dell'animo umano, forma che si precisa e si perfeziona sempre più grazie alle relazioni che la vita sociale fa nascere ogni giorno.

La Giustizia, in una parola, è in noi come l'amore, come le nozioni del bello, dell'utile, del vero, come tutte le nostre forze e le nostre facoltà. Perciò io nego che, mentre nessuno pensa a riferire a Dio l'amore, l'ambizione, lo spirito speculativo o imprenditoriale, si debba fare un'eccezione per la Giustizia.

La Giustizia è umana, del tutto umana, niente altro che umana: sarebbe farle torto riferirla, poco o tanto, direttamente o indirettamente, a un principio superiore o anteriore all'umanità. La filosofia si occupi finché vuole della natura di Dio e dei suoi attributi, può essere il suo diritto e il suo dovere. Io pretendo che questa nozione di Dio è inutile nelle nostre costituzioni giuridiche, come lo sarebbe nei nostri trattati di economia politica o di algebra. La teoria della *Ragion pratica* sussiste di per sé stessa; non presuppone né richiede l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, e sarebbe una menzogna se avesse bisogno di simili sostegni.

Ecco in che senso preciso, purgato da qualsiasi reminiscenza teologica o sovrannaturale, io mi servo della parola *immanenza*. La Giustizia ha la sua sede nell'umanità, essa è progressiva e indefettibile nell'umanità, perché essa appartiene all'umanità: questo è il mio pensiero, attinto dallo strato più profondo della coscienza.

E quando aggiungo che il fine della Rivoluzione è stato quello di esprimere questo pensiero, non voglio dire che la Rivoluzione e la sua idea sono nate improvvisamente, in un certo luogo ed in un certo momento; in fatto di Giustizia non c'è niente di nuovo sotto il sole. Voglio solo dire che è soltanto a partire dalla Rivoluzione francese che la teoria della Giustizia immanente si è affermata con coscienza e pienezza, è divenuta preponderante e ha preso definitivamente possesso della società. Come la nozione del diritto è eterna e innata nell'umanità, così è innata ed eterna nell'umanità la Rivoluzione. Essa non è cominciata nell'anno di grazia 1789, in una località compresa tra i Pirenei, l'Oceano, il Reno e le Alpi. Essa appartiene a tutti i tempi e a tutti i Paesi, essa data dal giorno in cui l'uomo, non fidandosi di sé stesso, ha fatto, per sua sfortuna, appello ad una Autorità invisibile, remuneratrice e vendicatrice; ma è alla fine del secolo scorso, e sul suolo glorioso

di Francia, che essa ha avuto la sua esplosione più lampante.

Ciò spiegato, la teoria della Giustizia, innata e progressiva, si deduce da sola.

Prima della sua immersione nella società, o per meglio dire, prima che la società abbia cominciato a nascere da lui grazie alla generazione, al lavoro delle idee, senza dubbio l'uomo, chiuso nel suo egoismo, limitato alla vita animale, non sa niente della legge morale. Come la sua intelligenza, prima di venire stimolata dalla sensibilità, è vuota, senza alcuna nozione dello spazio e del tempo, così la sua coscienza, prima di essere stimolata dalla società, è ugualmente vuota, senza conoscenza né del bene né del male. L'esperienza delle cose, necessaria alla produzione dell'idea, non lo è meno allo sviluppo della coscienza.

Ma come nessuna comunicazione esterna potrebbe da sola creare l'intelligenza e far sgorgare a miriadi le idee alate senza una preformazione intellettuale che renda possibile il concetto, così anche i fatti della vita sociale potranno ben prodursi, l'intelligenza potrà ben coglierne il rapporto, eppure questo rapporto non si tradurrà mai per la volontà in legge obbligatoria, senza una preformazione del cuore che faccia scorgere al soggetto, nei rapporti sociali che lo coinvolgono, non soltanto un'armonia naturale, ma una specie di comando segreto di sé stesso a sé stesso.

Così secondo la teoria dell'immanenza, quand'anche la Rivelazione fosse provata, essa non servirebbe ancora, come l'insegnamento del maestro serve al discepolo, che nella misura in cui l'anima possedesse in sé la facoltà di riconoscere la legge e di farla sua: il che esclude radicalmente ed irrevocabilmente l'ipotesi trascendentale.

Ne segue che la coscienza, quale ci è data dalla natura, è completa e sana: tutto ciò che avviene in lei è suo; essa basta a sé stessa, non ha bisogno né di medico né di rivelatore; anzi, questo aiuto celeste, sul quale la si vorrebbe fondare, non può essere che di ostacolo alla sua dignità, non può che impastoiarla ed incepparla.

(...)

La teoria della ragione collettiva riposa sul seguente fatto di osservazione noologica, che nessuna spiegazione potrebbe distruggere.

Quando due o più uomini sono chiamati a pronunciarsi contraddittoriamente su un problema, sia dell'ordine naturale, sia, e a più forte ragione, dell'ordine umano, dalla eliminazione della loro soggettività – cioè dell'assoluto che l'io afferma e rappresenta – che essi sono condotti reciprocamente e rispettivamente a fare, risulta un modo di vedere comune, che non rassomiglia più affatto, né per la forma né per la sostanza, a quello che, senza questo dibattito, sarebbe stato il loro modo di pensare individuale.

Questo modo di vedere, nel quale non entrano che puri rapporti, senza mescolanza di elementi metafisici e assolutisti, costituisce la ragione collettiva o la ragione pubblica.

Consegue da questa differenza di qualità fra le due ragioni che se, invece

di sottomettere il problema a un dibattito preliminare, gli stessi individui l'avessero risolto preventivamente, per tacito consenso, accettando ciascuno l'avviso altrui, le loro opinioni, emananti entrambe da uno stesso sentimento di assolutismo – che costituisce l'essenza dell'individualità – si sarebbero trovate perfettamente omologhe, ma che, nel contempo, i loro interessi si sarebbero trovati in un completo antagonismo: situazione del tutto contraria a quella che la ragione collettiva avrebbe creato.

(...)

Dunque, eliminazione di questo assoluto, e costituzione della ragione collettiva mediante l'equazione o bilancia reciproca dei pensieri individuali, ecco ciò che richiede imperiosamente la cura della verità e della Giustizia, ciò che la Rivoluzione, con un sovrappiù di energia, reclama, ma ciò che, nel contempo, il Cristo e la sua Chiesa respingono con tutta la forza della loro fede.

E perché l'autorità religiosa, stabilita in vista della Giustizia, si mostra così ostile alla ripartizione delle idee, senza la quale il Verbo divino rimarrebbe senza espressione, la Giustizia e la buona fede impossibili?

Perché, in fondo, l'assolutismo individuale che si tratta di eliminare non è diverso dall'assoluto trascendentale, la cui esorbitanza nella speculazione filosofica costituisce tutta la realtà delle rivelazioni, come la sua intrusione nella legge determina la perdita dei costumi e la rovina degli Stati.

Ma, si dice, la distinzione della ragione particolare e della ragione collettiva solleva più difficoltà di quante non ne può risolvere.

Basta, in primo luogo, criticare l'individualismo per affermare una sedicente ragione generale, della quale non ci si può fare un'idea se non mediante una specie di castrazione dell'intelletto, come se la separazione astratta degli attributi dell'intendere producesse due tipi di intelligenza? Basta realizzare una metafora per buttar via tutto ciò che la ragione dei popoli ha creato nel campo delle istituzioni, e per strappare alla civiltà, già così compromessa, i suoi vecchi, i suoi eterni fondamenti? L'eliminazione dell'assoluto, dopo tutto, non è soltanto una negazione: è il sacrificio dell'interesse proprio raccomandato in nome della carità dal Vangelo, e preteso, in certi casi, dalla Giustizia. Ci vuole altro per far credere alla realtà della ragione collettiva. Qual è l'insieme delle sue idee? Il che è come chiedere: qual è il *sistema* che ci si propone di stabilire, in nome di questa ragione, al posto dell'antico ordine di cose?

Andiamo più lontano. Quand'anche, in nome delle idee nuove, il sistema dei rapporti sociali fosse stato rinnovato da cima a fondo, sarebbe questo un motivo per ammettere nel corpo sociale, come realtà noologica o psichica, una intelligenza *sui generis*, pari a quella che riconosciamo nell'essere vivente uomo o animale, un pensiero, un istinto, una intelligenza? Passi per la forza di collettività, risultante dal rapporto di cooperazione e di commu-

tazione delle forze particolari; ma una intelligenza di collettività, un'anima sociale, il nostro senso intimo la rifiuta. Dove metterla? Chi la esprimerà? Creeremo forse un vicariato, un sacerdozio, per quest'altro *Logos*? Dopo aver distrutto in noi questa doppia coscienza, tanto rimproverata alla religione, la ricreeremo grazie a questa ragione collettiva, le cui prescrizioni penetrano così a fatica nella ragione particolare? Invece di assicurare con questa impalcatura la fede pubblica, ciò non finirà forse col gettarci in un'altra ipocrisia?

Queste sono le difficoltà. Il sistema della ragione pubblica, la sua realtà, il suo organismo, la sua necessità per la garanzia della fede pubblica, cioè il suo fine: ecco quanto cercherò di chiarire il più brevemente possibile.

Sistema della ragione pubblica o sistema sociale.

Quante volte mi son sentito rivolgere questo complimento, che la critica gelosa si affretterebbe, per l'onore dell'epoca, a ritirare, se ne comprendesse la portata: Voi siete un ammirevole distruttore; ma voi non costruite nulla. Voi gettate le persone sulla strada e non offrite loro il minimo riparo. Che cosa mettete al posto della religione? Che cosa mettete al posto del governo? Che cosa mettete al posto della proprietà? E ora mi si dice: Che cosa mettete al posto di questa ragione individuale di cui siete giunto, per sostenere le vostre tesi, a negare la sufficienza?

Nulla, mio buon amico; perché non voglio affatto sopprimere, nemmeno in parte, ciò che ho fermamente criticato. Io mi compiaccio di due sole cose: in primo luogo, di insegnarvi a mettere ogni cosa al suo posto, dopo averla purificata dall'assoluto e bilanciata con le altre cose; in séguito, di dimostrarvi che le cose che voi conoscete, e che avete tanta paura di perdere, non sono le sole che esistono, di insegnarvi che ce ne sono di ancora più importanti, delle quali dovete tener conto. Fra queste è la ragione collettiva.

Si cerca il vero sistema, il sistema naturale, razionale, legittimo, della società, perché nessuno tra quelli che sono stati provati resiste all'azione segeta che lo disorganizza. E' stata la preoccupazione costante dei filosofi socialisti, dal mitologico Minosse fino al capo degli Icariani. Siccome non si aveva nessuna idea positiva né della Giustizia, né dell'ordine economico, né della dinamica sociale, né delle condizioni della certezza filosofica, ci si è fatta una idea mostruosa dell'essere sociale: lo si è paragonato a un grande organismo, creato secondo una formula gerarchica che costituiva, anteriormente alla Giustizia, la sua legge e la condizione stessa della sua esistenza; era stato concepito come un animale di una specie misteriosa, ma che, similmente a tutti gli animali conosciuti, aveva una testa, un cuore, dei nervi, dei denti, dei piedi, ecc. Da questo organismo chimerico, che tutti si son sforzati di scoprire, si deduceva in séguito la Giustizia; si faceva cioè scaturire la morale da una fisiologia, o, come si dice oggi, il diritto dal dovere, in modo che la Giustizia si trovava sempre fuori dalla coscienza, la libertà sempre sottomessa al fatalismo, e l'umanità sempre decaduta.

Io ho confutato in anticipo tutte queste immaginazioni, esponendo i fatti e i principi che le escludono per sempre.

Per quanto riguarda la sostanzialità e l'organizzazione dell'essere sociale, io ho mostrato la prima nell'accrescimento di potenza effettiva che è proprio del gruppo, e che eccede la somma delle forze individuali che lo compongono; e ho dato la legge della seconda, mostrando che essa si riduce a una serie di ponderazioni delle forze, dei servizi, e dei prodotti, il che fa del sistema sociale una equazione generale, una bilancia. In quanto organismo, la società, l'essere morale per eccellenza, differisce essenzialmente dagli esseri viventi, nei quali la subordinazione degli organi è la legge stessa della esistenza. Per questa ragione alla società ripugna qualsiasi idea di gerarchia, come risulta dalla formula seguente: Tutti gli uomini sono eguali in dignità per natura e devono conseguire una equivalenza di condizioni mediante il lavoro e la Giustizia.

Orbene, tale è l'organizzazione di un essere, tale sarà la sua ragione; per questo, mentre la ragione dell'individuo assume la forma di una genesi, come si può constatare osservando tutte le teogonie, le gnosi, le costituzioni politiche, la sillogistica; la ragione collettiva si riduce, come l'algebra, mediante l'eliminazione dell'assoluto, a una serie di risoluzioni e di equazioni, il che equivale a dire che in verità non c'è, per la società, un sistema.

In effetti non si tratta di un sistema nel senso che si dà di solito a questa parola, ma di un ordine nel quale tutti i rapporti sono rapporti di eguaglianza; nel quale non esiste né primato, né obbedienza, né centro di gravità, né direzione; nel quale la sola legge è che tutto si sottometta alla Giustizia, cioè all'equilibrio.

Le matematiche formano forse un sistema? A nessuno viene in mente di dirlo. Se in un trattato di matematica si scopre qualche traccia di sistemazione, ciò è di mano dell'autore, ma non deriva affatto dalla scienza stessa. E' così anche nella ragione sociale.

Due uomini si incontrano, riconoscono la loro dignità, constatano il sovrappiù di beneficio che risulterebbe per entrambi dall'accordo della loro industriosità, e si garantiscono perciò reciprocamente, l'uguaglianza, il che significa, l'economia. Ecco tutto il sistema sociale: una equazione, e come conseguenza una potenza di collettività.

Due famiglie, due città, due province, contrattano su un piede di uguaglianza: ci sono sempre soltanto queste due cose, una equazione e una potenza di collettività. Sarebbe contraddittorio, violerebbe la Giustizia, che ci fosse qualche cosa d'altro.

E' per questo che qualsiasi istituzione, qualsiasi decreto che non sia fondato esclusivamente sulla Giustizia e sulla uguaglianza, soccombe ben presto agli attacchi della critica, alle incursioni del libero esame. Come nella natura qualsiasi esistenza può essere rifiutata in nome della dignità e della libertà, così nella società qualsiasi istituzione può essere rifiutata in nome della Giustizia; non c'è che la Giustizia che non può essere rifiutata in

nome di niente. La Giustizia è inamovibile, immodificabile, eterna! tutto il resto è transitorio.

Ed ecco come le religioni, le costituzioni politiche, le utopie di ogni tipo, immaginate per la conciliazione dell'interesse individuale e dell'interesse collettivo, ma aventi tutte la pretesa di partire da qualche cosa di più alto della Giustizia, di fare più o meglio della Giustizia, di servirsi della Giustizia invece di servirla, hanno finito col trovarsi tutte in contrasto con la Giustizia, e con l'essere eliminate in nome della Giustizia. Si tratta di creazioni dell'assolutismo individuale, nascoste sotto la maschera della Divinità.

E sarà così fino a che il pensiero dell'assoluto rimarrà preponderante nel governo delle società. Non c'è combinazione di forze e di astuzia, di superstizione e di machiavellismo, di aristocrazia e di miseria, che possa aver definitivamente ragione della Giustizia. E se questa Giustizia possiede l'arma della critica, se voi le date per mazziera la discussione quotidiana e universale delle istituzioni e delle idee, dei giudizi e degli atti, la cospirazione non potrà tenere un solo istante. Alla gran luce della controversia, i mostri che lo scetticismo e la tirannia generano saranno costretti a fuggire e a nascondere sotto terra i loro volti ridicoli.

Una cosa è dunque la ragione individuale, assolutista, procedente attraverso genesi e sillogismi, che tende costantemente, con la subordinazione delle persone, delle funzioni, dei caratteri, a chiudere la società in un sistema; e una cosa del tutto diversa la ragione collettiva, che elimina ovunque l'assoluto, che procede invariabilmente per equazioni, che nega energicamente, per quanto riguarda la società che essa rappresenta, ogni sistema. Incompatibilità di forme, di antagonismo di tendenze: che cosa si vuole di più per affermare la distinzione di queste due nature?

Realtà della ragion pubblica.

Ma che idea farsi di questa ragione collettiva, che resiste con tanta forza e con un successo così completo alle fantasie della ragione individuale? E' forse un'anima, uno spirito, una entelechia, qualche cosa come ciò che immaginiamo quando parliamo dello spirito divino, delle intelligenze celesti, della nostra anima immateriale e immortale?

E perché no, se la comprensione non può concepire altrimenti la cosa? L'intelligenza è ovunque, latente o cosciente, abbiamo osservato più sopra. E' quanto diceva, in altri termini, il filosofo: Lo spirito dorme nella pietra, sogna nell'animale, ragiona nell'uomo. Perché non dovrebbe anche ragionare nell'umanità?

Ma scartiamo queste concezioni ardite. Non è così che la Rivoluzione, presentando sé stessa, deve porre la sua ragione e procedere alla disciplina delle idee.

Nella misura in cui essa elimina dal suo programma le confessioni della legge religiosa e tutte le invenzioni della filosofia trascendente, rivelazione, dogma, autorità, gerarchia, Chiesa, disciplina; nella misura in cui essa re-

spinge lo spiritualismo cartesiano, allo stesso titolo del materialismo di Epicuro, essa non può concepire la Ragione pubblica come una entità metafisica a parte, un *Logos* anteriore e superiore, ma solo come la risultante di tutte le ragioni o idee particolari, le cui ineguaglianze, provenienti dalla concezione dell'assoluto e dalla sua affermazione egoistica, si compensano grazie alla loro critica reciproca, e si annullano.

Una ragione costituita da un risultato, voi dite, è come uno spirito che si può comporre, o un'anima formata da parti: ciò ripugna al nostro sentimento dell'unità, alla nostra concezione della semplicità, dell'identità del nostro io.

Ma voi ragionereste, in ogni modo, dell'assoluto, come se ne aveste una conoscenza dimostrativa e empirica? Che cosa sapete del vostro io e della sua semplicità, o anime semplici che siete? E siccome vi concepite gratuitamente, senza prova alcuna, grazie solo al vostro assolutismo, come soggetto semplice, ne consegue forse che voi non possiate e non dobbiate concepirvi ugualmente, quando la spiegazione dei fatti lo richiede, come una risultante?

Come abbiamo visto il concorso delle forze produrre una risultante diversa qualitativamente dalle forze che la compongono, e superiore alla loro somma; così vediamo che il conflitto delle opinioni genera una ragione diversa qualitativamente, e superiore in potenza, rispetto alla somma di tutte le ragioni particolari che la producono con la loro contraddizione.

Dico diversa qualitativamente: è provato dall'antagonismo delle due ragioni. Aggiungo *superiore in potenza:* il progresso della società lo dimostra.

In effetti, per quanto voi facciate grande la ragione dell'individuo, questa sarà sempre mescolata con elementi passionali, egoistici, trascendentali, in una parola assolutistici. Ciò si osserva nei movimenti della moltitudine, nei pregiudizi nazionali, negli odi di un popolo per un altro popolo, così spesso decorati con l'apparenza verbale del patriottismo: tutte cose che non sono altro che assolutismo individuale, moltiplicato per il numero di gusci d'ostrica che lo esprimono. E' per questo che il genere umano è stato vittima così a lungo di istituzioni e di idee che sembravano ricevere la loro autorità dalla Ragione pubblica, nella quale si sarebbe rivelata, almeno così si pensava, la volontà degli dèi, mentre non erano che mostruose escrescenze della ragione individuale.

Orbene, noi vediamo la ragione collettiva distruggere incessantemente, con le sue equazioni, il sistema formato dalla coalizione delle ragioni particolari: dunque essa non è soltanto diversa, essa è anche superiore alle ragioni individuali, e la sua superiorità deriva proprio dal fatto che l'assolutismo, che occupa un posto così grande nelle altre, davanti ad essa scompare.

Conveniamo dunque che la ragione collettiva non è una parola vana: è, innanzitutto e indubitabilmente, un rapporto. Orbene, siccome il rapporto, o ragione delle cose, è in ogni cosa il fatto fondamentale, la realtà più alta, io dico che la ragione collettiva, che risulta dall'antagonismo delle ragioni

particolari, come il potere pubblico risulta dal concorso delle forze individuali, è una realtà allo stesso titolo di questo potere; e siccome queste realtà si riuniscono nella medesima collettività, ne concludo che esse formano i due attributi essenziali dello stesso essere, la ragione e la forza.

P.J. Proudhon, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa* (1858), Torino, UTET, 1968.

BAKUNIN

(...)

Ma se le leggi del mondo naturale e sociale non sono state create né ordinate da nessuno, perché e come esistono? Cosa dà loro questo carattere immutabile? Ecco una domanda cui non è in mio potere rispondere e alla quale, ch'io sappia, nessuno ha trovato né troverà certamente mai risposta.

Sbaglio: i teologi e i metafisici hanno cercato di rispondervi, supponendo una causa prima suprema, una Divinità creatrice dei mondi o almeno, come dicono i metafisici panteisti, un'anima divina o un pensiero assoluto, incarnato nell'universo, che si manifesta col moto e la vita di tutti gli esseri che nascono e muoiono nel suo seno.

Ma nessuna di queste supposizioni sopporta la minima critica. Mi è stato facile provare che la supposizione di un Dio creatore delle leggi naturali e sociali conteneva in se stesso la negazione completa di queste leggi e ne rendeva impossibile l'esistenza, cioè la realizzazione ed efficacia; che un Dio ordinatore di questo mondo doveva necessariamente portarvi l'anarchia, il caos; che perciò o Dio o le leggi della natura non esistono; e, dato che sappiamo in modo certo dall'esperienza quotidiana e dalla scienza (che non è altro che l'esperienza sistematizzata dai secoli) che queste leggi esistono, dobbiamo concludere che Dio non esiste. Approfondendo il senso delle parole: *leggi naturali*, troveremo quindi che escludono l'idea e perfino la possibilità di un creatore, di un ordinatore, di un legislatore, perché l'idea di un legislatore esclude a sua volta, in modo altrettanto assoluto, quella della *inerenza delle leggi alle cose*; e una legge, se non è inerente alle cose che governa, è necessariamente arbitraria rispetto a queste cose, cioè basata non sulla natura loro ma sul pensiero e la volontà del legislatore. Perciò tutte le leggi che emanano da un legislatore, umano o divino, individuale o collettivo, foss'anche designato dal suffragio universale, son leggi dispotiche, necessariamente estranee e ostili agli uomini ed alle cose che devono dirigere: non sono leggi ma decreti, ai quali si obbedisce non per necessità interiore e per tendenza naturale, ma perché vi si è costretti da una forza esterna, sia divina che umana; ordini arbitrari ai quali l'ipocrisia sociale, più incosciente che cosciente, dà arbitrariamente il nome di leggi.

Una legge è realmente naturale solo quando è del tutto inerente alle cose che la manifestano al nostro spirito; quando costituisce la loro proprietà, la

loro natura più o meno determinata, e non la natura universale e astratta di non so qual sostanza divina o pensiero assoluto; sostanza e pensiero necessariamente extra-mondani, soprannaturali e illogici, perché, se non lo fossero, si annullerebbero nella realtà e nella logica naturale delle cose. Le leggi naturali sono i processi naturali e reali, più o meno particolari, per i quali tutte le cose esistono e, dal punto di vista teorico, sono l'unica possibile spiegazione delle cose. Perciò chi vuol capirle deve rinunciare una volta per sempre al Dio personale dei teologi e alla Divinità impersonale dei metafisici.

Ma dal fatto che noi possiamo negare con assoluta certezza l'esistenza di un legislatore divino, non ne consegue che noi possiamo renderci conto di come si sono stabilite le leggi naturali e sociali del mondo. Esistono, e sono inseparabili dal mondo reale, da questo insieme di cose e di fatti del quale noi stessi siamo i prodotti e gli effetti, salvo diventare a nostra volta cause - relative - di esseri, di cose, di fatti nuovi. Ecco ciò che sappiamo e, credo, tutto ciò che possiamo sapere. Del resto, come potremmo trovare la causa prima dal momento che non esiste e che ciò che abbiamo chiamato Causalità universale non è altro che una Risultante di tutte le cause particolari che agiscono nell'Universo? Chiedere perché esistono le leggi naturali non equivarrebbe forse a chiedere perché esiste questo Universo, all'infuori del quale vi è il nulla?

(...)

Confesso che provo sempre repugnanza ad adoperare l'espressione «*Leggi naturali che governano il mondo*». La scienza naturale ha preso in prestito la parola *legge* dalla scienza e pratica giuridica, che, naturalmene, l'hanno preceduta nella storia della società umana. E' noto che tutte le legislazioni primitive avevano in partenza carattere religioso e divino; la giurisprudenza, come la politica, è figlia della teologia. Le *leggi* quindi non furono che comandamenti divini imposti alla società umana che avevano la missione di *governare*. Trasportata più tardi nelle scienze naturali, la parola *leggi* conservò a lungo il suo primitivo significato, e a ragione, perché durante tutto il lungo periodo della loro infanzia e adolescenza le scienze naturali, ancor sottomesse alle ispirazioni della teologia, considerarono anch'esse la natura come subordinata a una legislazione e a un governo divini. Ma dal momento che siamo arrivati a negare l'esistenza del legislatore divino, non è più possibile parlare di una natura governata né di leggi che la governano. In natura non esiste alcun governo, e quelle che chiamiamo *leggi naturali* non sono altro che il normal modo di svolgersi dei fenomeni e delle cose che si producono in modo a noi ignoto nel seno della causalità universale.

M. Bakunin, *Considerations philosophiques sur le Fantôme divin, sur le Monde réel et sur l'Homme* (1870), in *Libertà e rivoluzione*, I.E.I., Milano, 1948.

L'uomo realizza la propria libertà individuale e la propria personalità solo attraverso gli individui che lo circondano e solo grazie al lavoro e al potere collettivo della società. Senza società egli rimarrebbe sicuramente il più stupido e il più miserabile tra tutti gli animali feroci [...] La società, anziché ridurre la sua libertà, crea al contrario la libertà individuale di tutti gli esseri umani. La società è la radice e l'albero, e la libertà è il suo frutto. Perciò, in ogni epoca, l'uomo deve cercare la propria libertà non agli inizi ma alla fine della storia. Si deve affermare che la reale e completa emancipazione di ogni individuo è la vera, la grande, la suprema finalità della storia [...]

La concezione materialistica, realistica e collettivistica della libertà, in opposizione a quella idealistica, è la seguente: l'uomo diventa consapevole di sé e della propria umanità soltanto in società e soltanto mediante l'azione collettiva dell'intera società. Egli libera se stesso dal giogo della natura esterna soltanto mediante il lavoro collettivo e sociale, che solo può trasformare la terra in un ambiente favorevole allo sviluppo dell'umanità. Senza questa emancipazione materiale è impossibile l'emancipazione intellettuale e morale degli individui. Essi possono emancipare se stessi dal giogo della loro propria natura, subordinare cioè i loro istinti e i movimenti del loro corpo alla direzione consapevole delle loro menti, che possono svilupparsi solo mediante l'educazione e l'addestramento. Ma l'educazione e l'addestramento sono preminentemente ed esclusivamente sociali [...] perciò l'individuo non può diventare cosciente della sua libertà.

Essere libero [...] significa essere visto e trattato come tale da tutti i propri simili. La libertà di ogni individuo è soltanto il riflesso della sua propria umanità. Cioè il riconoscimento del suo diritto alla propria umanità attraverso la coscienza di tutti gli uomini liberi, suoi fratelli ed eguali.

Posso sentirmi libero solo in presenza e in relazione con un altro uomo. In presenza di un animale di specie inferiore non sono né libero né uomo, poiché questo animale è incapace di concepire e conseguentemente di riconoscere la mia umanità. Né sono libero o umano finché e se non riconosco io stesso la libertà e l'umanità di tutti gli altri miei simili.

Solo rispettando il loro carattere umano posso rispettare il mio proprio carattere umano. Il cannibale che divora i suoi prigionieri... non è un uomo ma una bestia. Un proprietario di schiavi non è un uomo ma un padrone. Negando l'umanità dei suoi schiavi egli abroga la propria umanità, come è dimostrato dalla storia di tutte le società primitive. I Greci e i Romani non si sentivano uomini liberi. Essi non si consideravano secondo il diritto umano: credevano nei privilegi propri dei Greci e dei Romani e dei loro paesi e, mentre si mantenevano indipendenti, si davano alla conquista di altri paesi. Poiché erano convinti di trovarsi sotto la speciale protezione delle proprie divinità nazionali, non riconoscevano agli altri popoli il diritto alla rivolta ... e finirono essi stessi schiavi. [...]

Potrò sentirmi veramente libero solo quando tutti gli esseri umani, uomini e donne, saranno egualmente liberi. La libertà dell'altro uomo, anziché

negare o limitare la mia libertà è, al contrario, la sua necessaria premessa e conferma. E' la schiavitù dell'altro che crea una barriera alla mia libertà o – il che è lo stesso – è la sua bestialità che è la negazione della mia umanità. Per la mia dignità di uomo, il mio diritto umano consiste nel rifiuto di obbedire a qualsiasi altro uomo e nel determinare i miei atti in conformità alle mie convinzioni: tale mio diritto, riflesso dall'egualmente libera coscienza di tutti, è confermato dal consenso dell'intera umanità. La mia libertà personale, confermata dalla libertà di tutti, si estende all'infinito.

La concezione materialistica della libertà è dunque cosa estremamente positiva e complessa e soprattutto eminentemente sociale, poiché può essere realizzata solo nella società e mediante la più rigorosa eguaglianza e solidarietà fra tutti gli uomini. Si possono distinguere i principali elementi che compongono la realizzazione della libertà. Il primo è eminentemente sociale. Esso è costituito dal più completo sviluppo di tutte le facoltà e poteri dell'essere umano mediante l'educazione, l'addestramento scientifico e la prosperità materiale – tutte cose, queste, che possono essere date ad ogni individuo solo dall'attività collettiva, materiale, intellettuale, manuale della società in generale.

Il secondo elemento della libertà è negativo. Esso è costituito dalla rivolta dell'individuo contro ogni autorità divina, collettiva e individuale.

La prima rivolta è contro la suprema tirannia della teologia, del fantasma di Dio. Finché abbiamo un padrone in cielo, noi siamo schiavi sulla terra. La nostra ragione e la nostra volontà ne sono parimenti annullate. Finché crediamo di dovere obbedire incondizionatamente – e nei confronti di Dio nessun'altra obbedienza è possibile – dobbiamo necessariamente sottometterci passivamente, senza la minima riserva, alla sacra autorità dei suoi legittimi e consacrati rappresentanti, messi, profeti, legislatori divinamente ispirati, imperatori, re e tutti gli altri funzionari e ministri e servitori legittimi e consacrati delle due grandi istituzioni che impongono se stesse su di noi e che sono state istituite da Dio stesso per governare tutti gli uomini: e cioè la Chiesa e lo stato. Ogni autorità temporale o umana deriva direttamente dall'autorità spirituale e/o divina. Ma l'autorità è la negazione della libertà. Dio, o piuttosto la finzione di Dio, è la consacrazione e la fonte intellettuale e morale di ogni schiavitù sulla terra, e la libertà del genere umano non sarà mai completa finché questa disastrosa e insidiosa finzione dei padroni del cielo non sarà annientata.

Essa è seguita naturalmente dalla rivolta contro la tirannia degli uomini, sia individuale che sociale, rappresentata e legalizzata dallo stato. Dobbiamo, a questo punto, fare una netta distinzione fra le prerogative ufficiali e conseguentemente dittatoriali della società organizzata in stato e la naturale influenza ed azione esercitate dai membri della società non ufficiale e spontanea.

La rivolta contro questa società naturale è per l'individuo di gran lunga più difficile di quella contro la società organizzata ufficialmente dello stato.

La tirannia sociale, spesso opprimente e velenosa, non assume il carattere violento e imperativo che distingue il dispotismo legalizzato e formalizzato proprio dell'autorità dello stato. Essa non viene imposta sotto forma di leggi che ogni individuo, sotto la minaccia della punizione giudiziaria, è obbligato ad accettare. L'azione della tirannia sociale è più morbida, più insidiosa, più impercettibile, ma non meno potente e persuasiva dell'autorità dello stato. Essa domina gli individui mediante le tradizioni, i costumi, la massa dei pregiudizi, le abitudini della vita quotidiana, e tutto ciò che costituisce la cosiddetta opinione pubblica. (...)

Dal punto di vista della moralità assoluta, ossia del rispetto umano, questo potere della società può essere sia benefico sia distrattivo. E' benefico quando tende allo sviluppo della scienza, della prosperità materiale, della libertà, dell'eguaglianza e della solidarietà. E' una sciagura quando tende al contrario. Un uomo nato in una società di bruti ha la tendenza a rimanere un bruto; nato in una società governata dai preti, diventa un idiota, un ipocrita untuoso; nato in una società di ladri, diventerà probabilmente un ladro; e se sfortunatamente è nato in una società di semidei cui compete – come ai nobili e ai principi – il governo di questa terra, diventerà un spregevole asservitore della società, un tiranno. In tutti questi casi, la rivolta contro la società in cui è nato è indispensabile per l'umanizzazione dell'individuo.

Ma, ripeto, la rivolta dell'individuo contro la società è assai più difficile della rivolta contro lo stato. Lo stato, così come la sua germana la Chiesa, è un'istituzione transitoria, storica; difensore dei privilegi di una minoranza e tiranno dell'immensa maggioranza.

La rivolta contro lo stato è assai meno difficile poiché spesso è proprio nella natura stessa dello stato scatenare la rivolta. Lo stato è *autorità, forza*. E' l'ostentazione e l'infatuazione della forza. Non ha bisogno di essere insinuante. Non ha bisogno di cercar di convertire nessuno e se di tanto in tanto rende meno dura la sua tirannia lo fa di malagrazia. Per quanta pena si dia nel mascherarsi, è per sua natura il violatore della volontà degli uomini e il permanente negatore della sua libertà e quando il bene è decretato diventa un male dal punto di vista della moralità umana e della libertà. La libertà, la moralità e la dignità umana dell'individuo consistono infatti precisamente in questo: ch'egli non fa il bene perché vi è costretto, ma perché lo concepisce, lo vuole e lo ama liberamente.

(...)

M. Bakunin, *Dio e lo stato* (1871), in *Libertà uguaglianza rivoluzione*, Milano, Antistato, 1976.

(...) No, io intendo quella sola libertà veramente degna di questo nome, la libertà che consiste nel pieno sviluppo di tutte le potenzialità materiali, in-

tellezzuali e morali che in ognuno si trovano allo stato di facoltà latente; la libertà che non riconosce altre restrizioni che quelle che ci sono tracciate dalle leggi della nostra natura; dimodoché, propriamente parlando, non vi sono restrizioni, poiché queste leggi non ci sono imposte da un legislatore, dal di fuori, sia che si trovi al nostro fianco o al disopra di noi, esse sono in noi immanenti, e costituiscono la base stessa di tutto il nostro essere, sia materiale che intellettuale e morale; invece dunque di trovare in esse un limite, dobbiamo considerarle come le condizioni reali e come la ragione effettiva della nostra libertà.

Io intendo quella libertà per cui ciascuno, anziché sentirsi limitato dalla libertà degli altri, vi trova al contrario la sua conferma e la sua estensione all'infinito; la libertà illimitata di ognuno per mezzo della libertà di tutti, la libertà per mezzo della solidarietà, la libertà nell'eguaglianza; la libertà che trionfa sulla forza brutale e sul principio di autorità che non fu mai che la espressione ideale di questa forza; la libertà che, dopo aver rovesciati tutti gli idoli celesti e terrestri, fonderà e organizzerà un mondo nuovo, quello dell'umanità solidale, sopra le rovine di tutte le chiese e di tutti gli stati.

Io sono un partigiano convinto dell'eguaglianza economica e sociale, perché so che la giustizia, la dignità umana, la morale e il benessere degli individui, come pure la prosperità delle nazioni non saranno mai altro che menzogne senza questa eguaglianza. Ma, essendo partigiano della libertà, primo attributo dell'umanità, penso che l'eguaglianza debba stabilirsi nel mondo per mezzo dell'organizzazione spontanea del lavoro e della proprietà collettiva delle associazioni produttrici, liberamente organizzate e federate nelle comunità, per mezzo della federazione, pure spontanea, dei comuni, non in virtù dell'azione verticistica e tutrice dello stato. (...)

M. Bakunin, *La Comune di Parigi e l'idea di stato* (1871), in *Libertà uguaglianza rivoluzione*, Milano, Antistato, 1976.

KROPOTKIN

(...)

La scienza e la filosofia ci hanno dato la forza materiale e la libertà di pensiero necessarie a permettere la venuta di precursori, capaci di condurre l'umanità sulla strada del progresso generale. Ma una parte del nostro dominio intellettuale è rimasto arretrato rispetto alle altre: questa parte è l'etica, la scienza dei fondamenti della morale. Infatti non esiste ancora una dottrina che, in armonia con lo stato attuale delle conoscenze, sia in grado di utilizzare le conquiste della scienza per fondare la morale su basi filosofiche più larghe, e fornire ai popoli civili la forza necessaria per la ricostruzione futura. Ora, il bisogno è avvertito da tutti. Una nuova scienza della

morale, realista, liberata dal dogmatismo religioso, dalle superstizioni e dalla mitologia metafisica, come è liberata la filosofia moderna fondata sulle scienze naturali, una scienza della morale contemporaneamente animata da tutti i sentimenti migliori e da tutte le più luminose speranze nate a seguito dell'attuale nostra conoscenza dell'uomo e della sua storia: ecco ciò che l'umanità reclama instancabilmente.

(...)

Il poco successo che ebbero i sistemi sorti nel XIX secolo dimostra che l'uomo non si può contentare della sola spiegazione naturale della *origine del sentimento*. Nelle questioni di morale, gli uomini non si vogliono fermare alla spiegazione delle origini del sentimento e alla ricerca delle cause che hanno contribuito alla sua crescita o al suo perfezionamento. Ciò sarebbe sufficiente se si discutesse dello sviluppo di una pianta, ma non è sufficiente nel nostro caso. Occorre una base che permetta di individuare e di comprendere lo stesso sentimento morale. Dove può condurre esso? Ai risultati desiderati oppure, come si dice qualche volta, all'affievolimento della forza e della potenza creatrice del genere umano e, successivamente, alla sua degenerazione?

Se la lotta per l'esistenza e l'eliminazione degli individui fisicamente più deboli è una legge di natura, se senza di essa il progresso è impossibile, lo «stato industriale» pacifico che ci hanno promesso Comte e Spencer non segnerà l'inizio della degenerazione del genere umano, come ha affermato con tanta forza Nietzsche? E se una tale fine non è desiderabile, non dobbiamo allora dedicarci alla revisione di questi «valori» morali che tendono a diminuire la lotta o, per lo meno, a renderla meno dolorosa?

Lo scopo principale dell'etica realistica moderna è, di conseguenza, come ha sottolineato Wundt nella sua Etica, di dare una definizione del *fine morale* cui tendiamo. Ma questo fine, o questi fini, quale che sia il carattere ideale che essi comportano e quale che sia la lontananza della loro realizzazione, devono nonostante tutto appartenere al mondo reale.

La morale non può avere per scopo qualche cosa di «trascendente», cioè di superiore a ciò che in realtà esiste, come vogliono certi idealisti; il suo scopo deve essere reale. E' nella vita e non in uno stato successivo al decorso naturale della vita, che noi dobbiamo trovare la nostra soddisfazione morale.

Quando Darwin formulò la sua teoria della «lotta per l'esistenza» e presentò questa lotta come il fattore principale dell'evoluzione, egli sollevò ancora una volta il vecchio problema della moralità o della possibile immoralità della natura. L'origine delle nozioni di bene e male, che occupò il pensiero filosofico dopo lo *Zend-Avesta*, venne nuovamente posta sul tappeto con maggiore energia e profondità. I darwinisti considerarono la natura come un vasto campo di battaglia dove i più deboli vengono sterminati dai più forti, dai più abili, dai più astuti. In queste condizioni la natura non poteva insegnare all'uomo che la lotta, il corpo a corpo.

Queste idee, come sappiamo, si diffusero largamente. Partendo da esse il filosofo evoluzionista doveva risolvere una grave contraddizione introdotta da lui stesso nella sua filosofia. In base a questa filosofia, infatti, non ci si può dichiarare assolutamente certi che l'uomo sia in possesso di una idea superiore del «bene» e che la credenza nel trionfo graduale del bene sul male sia profondamente radicata nella natura umana. Pertanto, questa dottrina è tenuta a spiegare da dove proviene la nozione di bene, la credenza nel progresso. Essa non può adagiarsi sul comodo guanciale epicureo che il poeta Tennyson descrive con le seguenti parole: «In un modo qualsiasi il bene si troverà come risultato definitivo del male». La dottrina evoluzionistica non può concepire la natura «tinta di sangue», *red in tooth and claw* (con gli artigli e i denti rossi di sangue) come la descrivono Tennyson e il darwinista Huxley; dappertutto in lotta contro il bene, negazione vivente del bene; ed affermare nello stesso tempo che «in ultima analisi» il principio del bene trionferà. Deve, almeno, dire come spiega questa contraddizione.

Se uno studioso riconosce che la sola lezione che l'uomo da se stesso può ricavare dalla natura è la lezione della violenza, egli dovrà nello stesso tempo riconoscere l'esistenza di qualche altra influenza, esterna alla natura, soprannaturale, che ispira all'uomo l'idea del «bene supremo» e conduce verso un fine superiore lo sviluppo dell'umanità. In questo modo egli annullerà il suo stesso tentativo di spiegare l'evoluzione dell'umanità con il solo giuoco delle forze naturali.

In realtà, la posizione della teoria dell'evoluzione è lontana dall'essere così poco solida; essa non conduce per niente alle contraddizioni in cui è caduto Huxley. Lo studio della natura, come ha dimostrato Darwin stesso nella sua seconda opera, *L'origine dell'uomo*, è lontana dal confermare l'apprezzamento pessimista di cui abbiamo parlato sopra. La concezione di Tennyson e di Huxley è incompleta, unilaterale e, conseguentemente falsa; l'antiscientificità diventa chiara se si pensa al fatto che Darwin stesso parla, in un capitolo del suo libro, d'un aspetto assai differente della vita e della natura.

La natura stessa, egli dice, ci mostra, accanto alla lotta, un'altra categoria di fatti aventi un significato assolutamente diverso: il mutuo appoggio all'interno della stessa specie; questi fatti hanno una *importanza più grande* dei precedenti, perché sono necessari al mantenimento della prosperità della specie.

Detta tesi, estremamente importante, che la maggior parte dei darwinisti rifiuta di tenere in conto e che Alfred Russel Wallace è arrivato finanche a negare, io ho cercato di svilupparla, citando a questo proposito una grande quantità di fatti in una serie di articoli in cui ho dimostrato l'enorme importanza del mutuo appoggio per la persistenza delle specie animali e dell'umanità, e soprattutto per il loro *sviluppo* progressivo, per la loro evoluzione.

Senza cercare di attenuare il fatto che numerosi animali si nutrono di specie appartenenti ad altri gruppi del mondo animale o di specie più piccole dello stesso gruppo, io ho dimostrato che la lotta nella natura, è *circoscritta spesso a una lotta tra specie differenti*, ma che *all'interno di ciascuna specie, e spesso all'interno di un gruppo formato da specie diverse ma viventi in comune*, il mutuo appoggio è la regola generale. E' per questo che il lato sociale della vita animale svolge nella natura un ruolo molto più importante che il mutuo sterminio, ed ha anche una estensione più vasta. Il numero delle specie *sociali* tra i ruminanti, nella maggior parte dei roditori, in numerosi uccelli, nelle api, nelle formiche ecc., cioè le specie che non vivono cacciandosi a vicenda, è, in effetti, considerevolissimo, e il numero di individui che comprende ciascuna di queste specie è estremamente grande. Inoltre, presso tutte le fiere e tutti gli uccelli da preda, soprattutto quelli che non sono in via di estinzione a seguito dello sterminio condotto dall'uomo o a seguito di altre ragioni, viene praticato in una certa misura il mutuo appoggio. *Il mutuo appoggio è il fatto dominante in natura.*

(...)

Comprendiamo così che non soltanto la natura non ci dà lezioni di amoralismo, che è l'indifferenza riguardo la morale, indifferenza che essendo un principio estraneo alla natura dovrebbe combattere per dominarla, ma al contrario, che la *nozione del bene e del male, i ragionamenti sul «bene supremo»*, sono improntati sulla base della stessa natura. Essi non sono che i riflessi, nei ragionamenti dell'uomo, di ciò che egli ha visto presso gli animali; durante il corso della vita sociale queste impressioni formano una nozione generale di bene e di male. Non si tratta di punti di vista personali di qualche individuo, ma dei sentimenti della maggioranza. Questi giudizi ci confermano gli elementi di giustizia e di mutua simpatia, quale che sia il soggetto presso cui si riscontrano, che si tratta di qualche cosa di simile alle nozioni di meccanica che, dedotte dalle osservazioni fatte sulla superficie della terra, si applicano benissimo ai problemi degli spazi celesti.

Dobbiamo ammettere la stessa cosa quando si parla dello sviluppo del carattere umano e delle istituzioni. L'evoluzione dell'uomo si effettua lo stesso a mezzo della natura ricevendo un impulso in senso positivo. Le istituzioni stesse di aiuto e di mutuo appoggio, create all'interno della società, mostrano all'uomo, sempre con maggiore evidenza, quale potenza può generarsi tramite il loro impiego. Con un simile mezzo di azione sociale la *fisionomia morale dell'uomo si elabora in modo più pieno*. Ricerche storiche recenti permettono di concepire la storia dell'umanità per ciò che concerne l'elemento etico, come un'evoluzione del bisogno, caratteristico dell'uomo, di organizzare la sua esistenza sulla base del mutuo appoggio. Sia nel clan come più tardi nelle comunità agricole e nelle repubbliche, e puranche nelle libere città, queste forme sociali diventeranno, malgrado alcuni periodi di regresso, le fondamenta del nuovo progresso.

S'intende che dobbiamo rinunciare all'idea di studiare la storia dell'uma-

nità nel senso di una catena ininterrotta, di una evoluzione che va dall'età della pietra fino all'epoca attuale. Lo sviluppo della società non si è effettuato senza interruzioni. Più volte si è stati costretti a ricominciare: in India, in Egitto, in Mesopotamia, in Grecia, a Roma, nella penisola scandinava, in Europa occidentale; ogni volta partendo da tribù primitive e in seguito da comunità rurali. Se consideriamo ciascuna di queste linee di sviluppo, una dopo l'altra, vedremo, soprattutto nell'Europa occidentale dopo la caduta dell'Impero romano, una estensione graduale delle nozioni di aiuto e di soccorso reciproco dalla tribù alla città, poi alla nazione e successivamente all'unione internazionale delle nazioni. D'altra parte, a dispetto dei movimenti di regresso che si sono manifestati in diverse riprese presso le stesse nazioni più civili, si può constatare una tendenza a estendere sempre di più i vantaggi delle idee correnti sulla giustizia e sul reciproco aiuto tra gli uomini. Questa tendenza è attuata dai rappresentanti del pensiero più avanzato in seno ai popoli civili e dai movimenti popolari che vogliono attuare il progresso, ponendo in atto alcune di quelle concezioni che sembra desiderabile attendersi dallo sviluppo futuro dell'evoluzione.

Il fatto stesso che i movimenti di regresso prodottisi periodicamente presso i diversi popoli sono considerati dalla parte più colta della società come dei fenomeni passeggeri possibilmente evitabili per l'avvenire, dimostra come il criterio etico sia collocato su un livello più elevato. Man mano che aumentano nella società civile i mezzi per soddisfare i bisogni dell'insieme della popolazione, aprendosi così la via ad una migliore comprensione della giustizia per tutti, le esigenze etiche diventano necessariamente sempre più elevate.

Così, ponendosi dal punto di vista di un'etica scientifica e realista, l'uomo può non soltanto credere nel progresso morale, ma fondare questa credenza su delle basi scientifiche, malgrado tutte le lezioni di pessimismo che riceve. La credenza nel progresso che all'inizio non era che una semplice ipotesi, si trova ora pienamente confermata dalla conoscenza; d'altro canto non bisogna dimenticare che l'ipotesi precede sempre la scoperta scientifica.

Se la filosofia dell'empirismo, che si fonda sulle scienze naturali, non ha potuto, fino ad oggi, provare l'esistenza di un progresso continuo delle regole morali (che si può considerare come uno degli elementi fondamentali dell'evoluzione), lo si deve, in gran parte, ai filosofi speculativi, cioè non scientifici. Sono questi che hanno negato insistentemente l'origine naturale del sentimento morale, abbandonandosi a tante dissertazioni sottili per attribuire a questo sentimento un'origine soprannaturale. Il loro lavoro si è talmente esteso sulla «predestinazione dell'uomo», sullo «scopo della nostra esistenza», sui «fini della natura e della Creazione», che una reazione doveva necessariamente scaturire contro tutte queste idee mitologiche e metafisiche. Contemporaneamente gli evoluzionisti moderni, dopo aver mostrato lo svolgimento nel regno animale di un'aspra lotta per l'esistenza tra le diverse specie, si sono visti nella impossibilità di poter ammettere che un

fenomeno così brutale, origine di tante sofferenze per gli esseri viventi, fosse un'espressione della volontà dell'Essere Supremo. Così hanno finito per negare l'esistenza di un qualsiasi elemento morale. Ciò non significa che ora, quando si incomincia a considerare lo sviluppo graduale delle specie, delle razze umane, delle istituzioni umane e dei principi stessi dell'etica, nel senso di una evoluzione naturale, non diventi possibile studiare, senza cadere nella filosofia del soprannaturale, le diverse forze che presiedono a queste evoluzioni, ivi compresa la forza naturale della morale che è costituita dal mutuo appoggio e dalla simpatia reciproca crescente.

Perseverando in questo senso, si attua una grande conquista per la filosofia. Siamo così in diritto di concludere che lo studio della natura e della storia, giustamente inquadrato, denuncia l'esistenza costante di una *doppia tendenza*: da un lato la tendenza alla *socialità*; dall'altro, come risultato di questa, l'aspirazione a una più grande intensità di vita, da cui il bisogno di una più grande felicità per *l'individuo*, e l'aspirazione verso un progresso rapido dal punto di vista fisico, intellettuale e morale.

Questa duplice aspirazione è caratteristica della vita in generale, costituendo una delle proprietà fondamentali e uno degli attributi necessari a qualsiasi aspetto della vita nel nostro pianeta o altrove. Non si tratta di un tentativo della metafisica di infirmare la «universalità della legge morale», né di una semplice supposizione. Senza un aumento costante della socialità, cioè dell'intensità della vita e della varietà delle sensazioni che essa apporta, la vita stessa è impossibile. Qui appunto risiede l'essenza centrale dell'esistenza. Se questa condizione viene meno, la vita stessa viene menomata avviandosi alla propria distruzione. Siamo davanti ad una vera e propria legge di natura.

Ne risulta che la scienza, lungi dal misconoscere i fondamenti dell'etica, dà al contrario un *contenuto concreto* alle nebulose affermazioni metafisiche dell'etica trascendentale, cioè soprannaturale. Man mano che la scienza penetra sempre più a fondo nella natura essa dona all'etica evoluzionistica una *certezza filosofica incontestabile* là dove il pensatore trascendentale non poteva fondarsi che su ipotesi assai vaghe.

(...)

E' anche certo che i pensieri, le *idee*, sono delle *forze*, per usare l'espressione di Fouillée; essi diventano delle forze etiche, morali, quando sono giusti e sufficientemente diffusi per esprimere la vita della natura nel suo insieme e non soltanto in uno dei suoi lati. E' per questo che quando si tratta di creare una morale suscettibile di determinare sulla società una influenza duratura, bisogna cominciare a stabilirne le basi per mezzo di verità solidissime. Questo costituisce uno dei principali ostacoli all'elaborazione di un sistema etico completo, capace di soddisfare le esigenze del nostro tempo. La causa è data dallo stato infantile in cui si trova ancora la scienza della società. La sociologia ha riunito da poco i suoi materiali; essa comincia soltanto ora a studiarli allo scopo di stabilire la direzione probabile della futu-

ra evoluzione dell'umanità. Essa urta continuamente contro una grande quantità di pregiudizi inveterati.

L'etica moderna ha per compito principale quello di cercare, con gli studi filosofici, ciò che vi è di comune tra le due categorie di sentimenti contrari che esistono nell'uomo; essa aiuta così a trovare non un semplice compromesso o un accordo tra i due, ma la loro sintesi, la loro generalizzazione. Alcuni di questi sentimenti portano gli uomini a dominare i loro simili in vista di scopi personali; altri, all'inverso, li portano a unirsi tra di loro per attendere con uno sforzo comune all'attuazione di ciò che non è possibile realizzare da soli. I primi rispondono ad un bisogno fondamentale dell'uomo: il bisogno di lotta; i secondi rispondono ad un altro bisogno, egualmente fondamentale: quello di unione e di reciproca simpatia. Questi due gruppi di sentimenti devono necessariamente entrare in lotta, ma è assolutamente necessario trovare la loro sintesi, sotto una forma qualsiasi. Ciò è tanto più necessario per l'uomo moderno in quanto, se non ha delle convinzioni precise che lo mettano in grado di riconoscere il suo posto in questo conflitto, egli rischia di perdere la sua potenza attiva. Egli non può ammettere che la lotta per la dominazione, la guerra al coltello tra gli individui e le nazioni, sia l'ultima parola della scienza; d'altra parte egli non crede che la questione possa essere risolta predicando la fraternità e l'abnegazione, come il cristianesimo ha fatto per secoli, senza mai poter arrivare né alla fraternità tra i popoli e tra gli uomini, né alla reciproca tolleranza tra le diverse dottrine cristiane. Quanto alla dottrina comunista la maggioranza non vi crede per la stessa ragione su esposta. Così lo scopo principale dell'etica è attualmente quello di aiutare l'uomo a trovare una soluzione a questa fondamentale contraddizione. A questo riguardo andremo adesso a studiare dettagliatamente i mezzi ai quali gli uomini hanno fatto ricorso nei secoli per arrivare al più alto grado di benessere per tutti senza paralizzare, nello stesso tempo, l'energia personale di ciascuno. Allo scopo di giungere alla sintesi voluta dobbiamo studiare egualmente le tendenze analoghe che si rivelano nella nostra società, i primi tentativi ancora timidi come le possibilità latenti. Siccome nessun nuovo movimento si effettua senza risvegliare un certo entusiasmo, necessario a vincere l'inerzia intellettuale, la nuova etica avrà per compito fondamentale quello di suggerire all'uomo un *ideale capace di risvegliare l'entusiasmo*, donando agli uomini la forza necessaria per far passare nella vita reale ciò che può conciliare l'energia individuale con il lavoro per il bene di tutti.

Questa necessità di un ideale legato alla realtà ci porta a considerare la principale obiezione opposta a questi sistemi etici non religiosi. Essi mancherebbero dell'autorità necessaria, si dice, la loro conclusione non sveglierebbe che il semplice sentimento del dovere dell'obbligo. E' perfettamente esatto che l'etica empirica non ha mai preteso, come suo carattere obbligatorio, ciò che fonda, per esempio, i dieci comandamenti di Mosé. E' vero che quando Kant propose l'«imperativo categorico» come fondamento del-

la legge morale: «agisci in un modo tale che l'aspirazione della volontà possa divenire il principio di una legge suscettibile di applicazione universale», egli intendeva dimostrare che questa regola non ha bisogno di alcuna sanzione superiore per essere riconosciuta come universalmente obbligatoria. Essa è, continua Kant, una forma *necessaria* del pensiero, una categoria della nostra ragione; non è dedotta da nessuna considerazione utilitaria.

Ma la critica moderna, dopo Schopenhauer, ha mostrato che Kant sbagliava. Egli non ha provato per quali ragioni l'uomo si deve sottomettere a questo «imperativo» ed è curioso che il ragionamento conduca lo stesso Kant all'idea che la sola ragione che permette al suo «imperativo» di pretendere di aspirare al generale riconoscimento è la sua *utilità sociale*. Le pagine in cui Kant dimostra che in nessun caso le considerazioni di utilità devono essere date come base per la morale, sono le più belle che ha scritto. In realtà, egli ha composto un bellissimo elogio del sentimento del dovere ma non ha potuto trovare a questo sentimento altra base che la conoscenza intima dell'uomo e del suo desiderio di conservare un'armonia tra le sue idee e i suoi atti.

La morale empirica non cessa certamente di opporre qualche cosa alla ingiunzione religiosa espressa con queste parole: «Io sono il signore Dio tuo»; ma la contraddizione profonda che continua ad esistere tra le prescrizioni del Cristianesimo e la vita reale delle società che si definiscono cristiane, priva il rimprovero in questione di tutta la sua forza. Bisogna dire che la morale empirica non è completamente priva di un carattere di obbligo condizionale. I diversi sentimenti e i diversi atti che, dopo Augusto Comte, si chiamano «altruisti», possono essere facilmente divisi in due categorie. Gli uni, assolutamente necessari se si vuole vivere in società, non dovrebbero mai essere definiti altruisti: essi contengono un carattere di reciprocità e sono compiuti dall'individuo nell'esclusivo proprio interesse, come avviene per tutti gli atti dettati dall'istinto di conservazione. Accanto a questi atti ne esistono altri che non presuppongono alcuna reciprocità. Chi li compie dà la sua forza, la sua energia, il suo entusiasmo, senza attendere nulla in cambio, senza presupporre alcuna ricompensa. Sono proprio questi atti i grandi fattori di perfezionamento morale che è possibile definire *obbligatorî*. Queste due categorie di atti sono costantemente confusi da tutti gli autori che trattano di morale, ed è per questo che si rinvencono tante contraddizioni nelle questioni di etica.

E' facile, tuttavia, uscire da questa confusione. E' chiaro fin dall'inizio che non bisogna confondere il dominio dell'etica con quello della legislazione. L'etica non dà risposta alcuna a questo problema: una legislazione è, o meno, necessaria? La morale è al di sopra di questo problema. Si conoscono un gran numero di autori che trattano di etica e che negano la necessità di una qualsiasi legislazione e si appellano direttamente alla coscienza umana; agli inizi della Riforma, questi scrittori esercitarono una notevole influenza. Il compito dell'etica non è quello di insistere sui difetti dell'uomo e di rim-

proverargli i suoi «peccati»: essa deve fare opera *positiva*, indirizzandosi ai suoi migliori istinti. L'etica definisce e spiega i principi fondamentali senza i quali né gli animali né gli uomini avrebbero potuto vivere in società. Successivamente fa appello a qualche cosa di superiore: all'amore, al coraggio, alla fraternità, al rispetto di se stessi, ad una vita conforme all'ideale. Infine, dice all'uomo che se vuole vivere una vita nella quale tutte queste forze troveranno la loro piena manifestazione, deve rinunciare una volta per tutte a credere che è possibile vivere senza tener conto dei bisogni e dei desideri dei suoi simili. L'etica insegna che ci si avvicina a questa vita, quando una certa armonia si stabilisce tra l'individuo e coloro che lo circondano. Essa aggiunge: «guardate la natura, studiate il passato dell'uomo, vi troverete la verità». E quando l'uomo, per una ragione qualsiasi, esita, non sapendo come agire in un caso determinato, l'etica gli viene in aiuto mostrando come lui stesso desidererebbe che gli altri agissero nei suoi riguardi nelle stesse circostanze.

Pertanto, anche in questo caso, l'etica non indica alcuna linea di condotta in modo rigido, perché l'uomo deve misurare da se stesso il valore dei diversi argomenti. A chi è incapace di sopportare uno scacco è inutile consigliare il rischio. Allo stesso modo è inutile predicare ad un giovane pieno di energia la prudenza dell'età matura. Egli risponderà con le belle parole, così profondamente giuste, con le quali Egmont si rivolge al vecchio conte Oliver nel dramma di Goethe, ed avrà ragione: «Come se fossero posseduti da spiriti invisibili, i corsieri luminosi del tempo trasportano il leggero veicolo del nostro destino; non ci resta che tenere coraggiosamente le redini e guidare il carro, a sinistra, per evitare una pietra, a destra, per evitare una frana. Dove siamo condotti? Non si sa. Noi ci ricordiamo soltanto da dove veniamo». «La pianta non può impedirsi di fiorire, dice Guyau; anche se qualche volta, per essa, fiorire significa morire».

Ma lo scopo principale dell'etica non è quello di dare consigli individuali. Essa tende piuttosto a prospettare all'insieme degli uomini un fine supremo, un ideale che li guidi e li inciti ad agire istintivamente nella direzione voluta, meglio di qualsiasi consiglio. Allo stesso modo che lo scopo dell'educazione è di abituare ad effettuare quasi inconsciamente una moltitudine di ragionamenti giusti; lo scopo dell'etica è di creare un'atmosfera sociale in grado di far comprendere alla maggioranza degli uomini, in modo assolutamente abitudinario, cioè senza esitazioni, gli atti che conducono al benessere di tutti e al massimo di felicità per ciascuno.

Questo è lo scopo finale dell'etica. Per raggiungerlo dobbiamo sbarazzare le teorie etiche dalle contraddizioni interne.

Così, per esempio, la morale che predica la «benevolenza» per misericordia e per pietà, porta in se stessa una mortale contraddizione. Essa comincia col proclamare la necessità della giustizia per tutti, cioè l'uguaglianza o una fraternità perfetta, che poi è la stessa cosa dell'eguaglianza, o almeno una eguaglianza di diritto. Successivamente si affretta ad aggiungere che è inutile perseguire questo scopo: l'eguaglianza è irrealizzabile... quanto alla fra-

ternità, che poi è la base di tutte le religioni, non bisogna prenderla alla lettera; si tratta solo di una parola poetica usata da predicatori entusiasti. «L'ineguaglianza è una legge di natura», affermano i predicatori religiosi che, in questo caso, prendono a sognare la natura. Qui noi consigliamo di domandare delle lezioni alla natura, non alla religione, che ha preteso sottomettere la natura alla critica. Ma diventando troppo evidente l'ineguaglianza tra gli uomini, continuando le ricchezze ad essere accaparrate da una piccola minoranza chiusa, la maggioranza degli uomini è ridotta a vivere nella più grave miseria. Essere in favore del povero è allora un vero e proprio dovere sacro, purché ciò non intacchi la propria situazione privilegiata. Una morale simile può certamente mantenersi per qualche tempo, e anche per parecchio tempo, se viene sostenuta dalla religione così come l'interpreta la Chiesa imperante. Ma dal momento in cui l'uomo applica alla religione il suo spirito critico e cerca di stabilire dei convincimenti concreti per mezzo della ragione e non per mezzo della fede e dell'obbedienza evangelica, questa contraddizione interna non potrà durare a lungo. Egli cercherà di separarsene, e prima lo farà meglio sarà; la contraddizione interna è la morte dell'etica, un verme che rode e distrugge tutta l'energia di un uomo.

P. Kropotkin, *L'etica*, Catania, Edigraf, 1972.



ABBONAMENTI

Carlo Giardini 6.000; Coppola Antonina 6.000; Sallustro Giuseppe 6.000; Danilo Castellarini 10.000; Davide Siccardi 5.000; Pietro Di Paolo 6.000; Felice Jervolino 6.000; Boris Franceschini, B. Turco, T. Farello, O. Baseggio, B. Vannini (Australia) 50 dollari; Agostino Raimo 4.000; Tonina Peddio 7.500; Michele Vivardi 6.000; Giovanni Rossi 5.000; Vittorio Arcieri 4.000; Eridano Luppi 6.000; Alberto Bargossi 6.000; Marco Breschi 6.000; Maria Grazia Frosali 6.000; Cristiano Draghi 6.000; Alfonso Failla 10.000; Lilla Vatteroni 6.000; Maria Rossi Molaschi 6.000; Rizzi Sergio 6.000; Roseo Oreste 6.000; Andrea Papi 6.000; Sandro Consolato 6.000; Lino Miccinatti 6.000; Renato Pernice 6.000; Marco Parolini 6.000; Giovanni Colombani 10.000; Vincenzo Raco 10.000; Giorgio Manga 6.000; Luciano Rinaldi 6.000; Nicola Laucelli 6.000; Antonina Rose 5.000; Silla Carlesso 6.000; Paolo Cernuto 6.000; Carlo Ottino 10.000; Assunto Tassinari 4.000; Felice Bosco 6.000; Gianna Foggia 6.000; Peluzzi Udilio 6.000; Enzo Bartoli 3.000; Fregosi Enrico 6.000; Gianni Albavera 4.000; Di Domenico Cariddi 6.000; Carolina Vigorita 10.000; Gennaro Campania 6.000; Alessandro Zappalà 6.000; Italo Persico 6.000; Guidolin Pacifico 6.000; Bessi Ugo 6.000; Biblioteca Malatestiana 6.000; Gianni Salvarani 6.000; Cimmino Antonio 6.000; Ragone Raffaele 6.000; Biblioteca L. Micheletti 6.000; Scarpellin Alessandro 6.000; Tina Tomasi 6.000; Giuliani Athos 6.000; Massimo Ortalli 5.000; Andrea Gaddoni 5.000; Adolfo Ligi (U.S.A.) 20 dollari; Franco Leggio 7.000; Salvatore Blanco 9.000; Maurizio Di Giuseppe 6.000; Tiziano Vago 6.000; Rossi Italino 6.000; Olivieri 6.000; Mario Toncelli 6.000; Landi Giampiero 12.000; Busdraghi Battista 4.000; Mario Vescovo 6.000; Ernesto de Liperi 6.000; Cleto Campana 6.000; Buda Edmo 10.000; Eterno Gasparre 6.000; Nicola Signore 6.000; Pasqualino Vilella 6.000; Fausto Saglia 8.000; Carlo Oppici 8.000; Merliere Frederic 8.000; Tetoldini Silvano 6.000; Santambrogio Mario 4.000; Gruppo Anarchico Canosa 4.000; Alfonso Balducci 6.000; Angelo Rasi 4.000; Silvestri Loris 6.000; Gizzo Antonio 4.000; Franco D'Elia 6.000; Pippo Scarso 6.000; Angelo Saggese 4.000; Francesco Italia 10.000; Domenico Amico 6.000;

Marziani Emilio 4.000; Piero Dorfes 6.000; Nesti Giuseppe 6.000; Poddighe Monduccio 6.000; Fersini Pio Mario 6.000; Piastra William 4.000; Gabriella Curto 6.000; Rosso Mauro 10.000; Nelli Emilio 40.000; Martina Teodoro 4.000; Rita e Sergio 6.000; Enzo Santarelli 6.000; Michele Di Maggio 6.000; Giovanni Fiorin 10.000; Domenico Gavella 6.000; Bassi Grazia 6.000; Cappelli Roberto 4.000; Magnelli Erino 10.000; Padoan Stefano 6.000; Norberto Pradella 10.000; Giulio Costantin 6.000; Urso Fiorenza 6.000; Lolly Bergo 6.000; Pedrocchio Garibaldi 20.000; Nicola Marco Trigiano 6.000; Bruno Pier Carlo 6.000; Mattioni Moreno 5.000; Alfonso Gonzales 5.600; Pennazzatto Ezio 10.000; Falzo Giovanni 6.000; Turaghi Martino 4.000; Rolando Paolicchi 4.000; Michele Piazza 15.000; Massimo Chillino 6.000; Peter Puccio 16.000; J. Bella 8.000; Galileo Tobia 12.000; Orazio Catti 12.000; Tiziana Ferrero 6.000; M. Teresa Romiti 6.000; Alfredo Salerni 6.000; Massimo Cappitti 6.000; Emilio Penna 6.000; Spartaco Borghi 5.000; Biccini Roberto 6.000; Carlo Daniele 6.000; Natale Spampinato 19.500; Bolla Simone 15.000; Alice Donato 6.000; Augusto Micelli 6.000; Aldo Todesco 10.000; Diego Castaldi 6.000; Fontana Dino 6.000; Cocco Silvio 10.000; Doro Masacci 4.000; Gruppo Anarchico Campiano 4.000; Maindari Natale 6.000; Mario Critelli 7.000; Emilio Grassini 10.000; Giovine Paolo 6.000; Zoebeli Margherita 10.000; Aimone Fornaciari 10.000; Nello Garavini 6.000; Biblioteca Castelbolognese 6.000; Biblioteca A. Borghi 6.000; Dominique Girelli 12.000; Sana Fabia 1.000; Brignoli G. Luigi 10.000; Barbera Monica 6.000; Martella Ario 6.000; Santoni 6.000; Civerchia 12.000; Balducci 6.000; Barchiesi 6.000; Giuliani 6.000; Casci 6.000; N.N. 30.000; Dolci Lorenzo 6.000; Montrialli Ernesto 20.000; Ferretti Fernando 10.000; Circolo Culturale Legnano 6.000; Marzilli Antonio 6.000; Luca Daffara 6.000; Tossani Roberto 6.000; Nave Elio 5.000; Giovanni Capasso 6.000; Pino Mastarone 6.000; Andreani Luigi 6.000; Sandro Cordia 6.000; Aldo Venturini 6.000; Sandro Piccini 5.000; Salvatore Russi 6.000; P. Angeli 15.000; Blanc Mesnil 13.500; Corrato Antonio 10.000; Danilo Turchetto 10.000; Elia Giuseppe 6.000; Renato Graziani 10.000; Demurtas Salvatore 6.000; Vincenzo Menei

10.000; Zanoni Mauro 6.000; Adolfo Lento 10.000; Giovanni Catarsi 6.000; Marangio Michele 6.000; Mauro Malandrino 10.000; Guareschi Carlito 6.000; Umberto Barsanti 10.000; Roberto Antoniacchi 6.000; Neri Alfio 6.000; Benvenuti Giancarlo 4.000; Bruno Poddighe 5.000; Casimiro Pico 6.000; Fonnesu Bruno 6.000; Bersotti Eugenia 5.000; Di Domenico Cariddi 6.000; Ippomei Luigi 6.000; Franco Rossaro 6.000; Bernardino del Boca 6.000; Pitzalis Anselmo 6.000; Dal Molin Mario 10.000; Stefano Pendola 5.000; Bitti Vincenzo 5.000; Giuseppe Pedrocco 20.000; Biblioteca Scuola Normale Superiore Pisa 4.200; Viganò Tiziano 6.000; Braghi Mirella 8.000; Marzocchi Umberto 6.000; Oscar De Janassi 5.000; Ercolani Silvio 8.000; Licurgo Barsacchi 6.000; Scarpa Riccardo 6.000; Fraversi Rossano 6.000; Castaro Gennaro 3.000; Bizzaghi Claudio 6.000; Ist. Domus Mazziniana 4.000; Notti Aldo 6.000; Galzerano Giuseppe 4.000; Santini Luigi 10.000; Gino Ganese 6.000; I. G. Barba 19.000; Paronetto Steno 10.000; Marcello Massacci 6.000; Vuotto Salvatore 6.000; Cirianni Franco 5.000; Ghini Mario 7.000; Fed. Anarchica Pisana 5.000; Fiorin Rino 5.000; Carnito Sante 6.000; Eugenia Maroni 10.000; Giuseppe Mazzuga 6.000; Guberti Giordano 15.000; Angelo Papi 6.000; Zanotti Bruno 6.000; Giovanni Campi 10.000; Franca Simion Santin 10.000; Biblioteca comunale Palermo 10.000; Cassoni Livio 6.000; Pilumbo Luigi 5.000; Pilloni Adriano 6.000; Giampiero Bottinelli 10.000; Vitulorio Berto 6.000; Rigato Leopoldo 6.000; Jorge Canones Mendez 12.000; Calisi Fabrizio 6.000; Serra Tommaso 6.000; Fadda Adriano 3.000; Claudio Mandara 10.000; Rabbiosi Franco 6.000; Marco Bacelli 10.000; Giuseppe Sallustro 5.000; Cappellaro Amilcare 6.000; Giaranita Gaetano 15.000; Renato Cambrini 6.000; Gallo Francesco 6.000; Carlo Galante Garrone 6.000; Nicola Mennella 15.000; Roux Ruggero 10.000; Schiliro Nancy 6.000; Zanotti Bruno 6.000; Pierluigi Magni 3.000; Persici Celso 20.000; Vincenzo Cinti 6.000; Giotta Giuseppe 6.000; Barzani Elena 6.000; Università degli Studi Trento 6.000; Bruno Riva 25.000; Santi Lorenzo 6.000; Rino Ermini 6.000; Adelmo Venturini 6.000; Sulis Mariano 6.000; Cioeta Mauro 4.000; Pellicani Gianfranco 6.000; Enzo Bartoli 3.000; Marco Mazzucchi 6.000; Sofra

Luigi 12.000; Dolci Mariano 10.000; Pierluigi Guercini 6.000; Ist. Storico della Resistenza - Cuneo 6.000; Bonanno Vincenzo 6.000; Carrato Antonino 4.500; Scarpino Donato 6.000; Guerra Giorgio 6.000; Ferruccio Barbieri 6.000; Gianni Giacomuzzi 6.000; Angelo Zanardi 6.000; Guido Perenich 6.000; Mattana Guido 8.000; Greci Veo 6.000; Baracco Gilberto 4.000; Michela Busico 6.000; Chiesa Giovanni 6.000; Maurizio Zicanu 6.000; Salvo Marletta 6.000; Padoan Stefano 12.000; Riccardo Groppali 6.000; Marrara Angela 6.000; Lolli Benito 6.000; Curto Rosalba 6.000; Milanese Edoardo 6.000; Fam. Paolinelli 6.000; Sette Giuseppe 6.000; Renato Antonucci 10.000; Leonardo Bogazzi 12.000; Jose Planas 30.000; Alfonso Gonzales Garcia 5.000; Natale Venturino 10.000; Roberto Simone 10.000; Pippo Gurrieri 5.000; Brancato Giuseppe 8.000; Ugo Fortini 6.000; Ist. Doc. Giuridica - Firenze 6.000; Toscano Vincenzo 18.000; Aldo Guerraz 6.000; Del Moro Mauro 6.000; Perrinquet Alain 8.000; Marco Verlini 6.000; Bruno Valle 6.000; Mario Cardinali 6.000; Di Domenico Cariddi 6.000; Pedrocco Giuseppe 20.000; Cesare Cacciotti 10.000; Circolo Culturale - Novara 6.000; Francesco Martucci 6.000; Bruno Sereni 10.000; Jerry Ferlan 6.000; Angeli Eduard 15.000; Bruzzatti Giuseppe 10.000; Caleffi Celestino 12.000;

Tot. 2.558.300

SOTTOSCRIZIONI

Giuseppe Sallustro 4.000; Vivardi Michele 4.000; Eridano Luppi 4.000; In memoria di Emilio Frizzo 5.000; Fregosi Enrico 14.000; a/mezzo Lino Molin raccolti fra i compagni 425.000; Alfredo Carbone 17.000; Adolfo Ligi 8.500; Emilio Neri 17.000; Vallese Franco 10.000; Landi Giampiero 6.000; Fed. Anarchica Livorno 20.000; Monterisi Domenico 5.000; a mezzo Farinelli, Alfonso Balducci 8.000; a mezzo Spadoni, Romeo Marchini 20.250; a mezzo Vattuone, parte ricavata cena casa Negri, S. Francisco 80.000; a mezzo Sallustro parte ricavato festa campestre al Park di Miami 130.500; raccolte dai compagni della redazione 375.700; Guglielmo Vitali 20.000; da un lascito di Nicola N., California 85.000; Bruno, Milano 50.000; Silvio Guanzini 12.750; Antonio Martocchia, San Francisco 40.550; Nello Garavini 10.000; Martella Ario 4.000; A. Bortolotti ri-

cavato Pic-nic Miami Beach 85.000; Raco
 Vincenzo 5.000; Arcangelo Carocari
 995.000; A. Bortolotti 85.000; Aurora e Pao-
 lo 10.000; Carnito Sante 4.000; Lino Molin
 42.500; A. Bortolotti 85.000; a mezzo Vat-
 tuone, ricavato in una riunione in casa Negri
 42.020; Ralph Morelli 8.500; A. Bortolotti
 72.000; Carla e Maurizio 4.000; Cecci Fran-
 co 1.000; Alleva Guido ricordando la sua
 compagna Nina 15.000; Bonanno Vincenzo
 4.000; Alfredo Mazzucchelli 50.000; raccolti
 dai compagni della redazione 288.200; Nar-
 dina Magliocca 8.200; Antonio Strinna
 5.000; Sergio, Torino 20.000; un gruppo di
 compagni 5.500; a mezzo Vattuone parte ri-
 cavato Pic-nic S.T. Park 81.000; Giuseppe
 Pasticcio 50.000; Felice Negri 14.790; Silvio
 Guanzini 13.050; a mezzo Farinelli Pasquale
 Incampo 12.450; Serra Tommaso 5.000; Fra-
 telli Vigna 25.000; Lascito Umberto Tomasi-
 ni 30.000; Merletti 17.400; Mario Verdini
 1.000; Falanga a ricordo di Magab nel 24°
 anniversario della sua morte 20.000; a mezzo
 Tolu Vattuone ricavato Pic-Nic 85.200;
 Francesco Martucci 5.000; Caleffi Celestino
 30.000; Gianni Bertolo 5.000; Raccolte dai
 compagni della redazione 336.100.

Tot. 3.942.160

PAGAMENTO COPIE

Rosaria Tacito 3.000; Franco Fossati 1.000;
 Fed. Anarchica Pisana 6.000; Fed. Anarchica
 Livornese 20.000; Franco Melandri 5.300;
 Antonio Pedone 10.000; Giovanni Tolu (Re-
 siduo prec. amm.) 40.000; Giovanni Tolu
 19.500; Maurizio Tonetto 14.000; Ciano An-
 tonio 6.000; Valerio D'Abbicco 1.500; Ed.
 Molinari (Ge) 12.530; Imperato Tobia 1.000;
 Circolo Ferrer (Ge) 38000; Libreria Liberna
 10.800; Virgilio Galassi 4.300; Giorgio Boc-
 calari 1.700; Fed. Anarchica Livorno 10.500;
 Ricchini Gianni 5.000; Aurora e Paolo
 6.000; N.N. Valdobbadiene 1.300; Chicco
 Zizola 1.300; Scalas Ottaviano 26.200;
 Gruppo L. Michel (Na) 4.800; Carla e Mau-
 rizio 6.000; N.N. Valdobbadiene 9.000; Bibl.
 Comunale Como 6.600; Toni Molinari
 1.500; Fed. Anarchica Pisa 6.000; Imperato
 Tobia 4.000; Pedone Antonio 7.500; Massi-
 mo Ortalli 12.000; Sante Viola 10.000; Vale-
 rio (Vi) 5.000; «L'Impulso» (Li) 4.250; Cen-
 tro Studi Libertari (Na) 10.000; N.N. Val-
 dobbadiene 1.700; Compagni di Vicenza e
 Padova 19.000; Fed. Anarchica Pisana

12.000; Fed. Anarchica Livornese 10.000;
 Germinal Trieste 30.000; Stefano Pierobón
 (Padova) 1.700; Giancarlo (Valdobbadiene)
 1.500; Vendita della Libreria Utopia
 195.650; Vendita diretta Milano 58.400.

Tot. 661.530

BILANCIO RIASSUNTIVO 1980

Uscite

Costo Volontà n° 1	1.500.000
costo Volontà n° 2	1.500.000
costo Volontà n° 3	2.160.834
costo Volontà n° 4	2.576.547
spese postali	812.090
spese per traduzioni	436.900
cancelleria	144.400
spese spedizioni e corrieri	127.310
spese notarili	107.500
spese telefoniche	100.700
spese varie	48.000

Totale 9.514.281

Entrate

abbonamenti	2.558.300
pagamento copie	661.530
sottoscrizioni	3.942.160

Totale 7.161.990

Riepilogo

Totale entrate	7.161.990
Totale uscite	9.514.281

Passivo bilancio 1980 2.352.291

Passivo bilancio 1979 1.396.041

Totale passivo al 30/11/80

3.746.332

Il presente bilancio non registra
 le entrate relative al n° 4,
 perché successive.

indice 1980

ANNO 34°

n° 1

- Roberto Ambrosoli Dieci anni dopo. Il 1984 è vicino
- Avraham Yassour L'apprendista stregone
- Massimo La Torre Autogestione e diritto
- Ronald Creagh Il fascino della legge

n° 2

- Nico Berti Il 1984 è iniziato nel 1968
- Massimo La Torre Discutendo di democrazia
- Noam Chomsky Il programma di controspionaggio
- Slobodan Drakulić Giustificare l'ingiusto: il ruolo degli intellettuali
- Eugène Enriquez Le forme interiorizzate della repressione
- Stephen Schechter Repressione, integrazione e dissidenza:
il Canada e gli Stati Uniti

n° 3

- Luciano Lanza La buia notte dell'epoca della fede
- C. Semprun Maura La Spagna oggi: nulla, ecco l'ordine
- Thom Holterman Una concezione anarco-socialista della legge
- Jacques Guigou Incontri, socioanalisi, autogestione
- Murray Bookchin Il futuro del movimento anti-nucleare
- John D. Mc Ewan Cibernetica dei sistemi auto-organizzanti
- John F.C. Turner Che fare a proposito dell'edilizia abitativa -
Il suo ruolo in un altro sviluppo
- Leopold Khor Lento è bello

n° 4

- Roberto Ambrosoli Fiat / Sindacato: un conflitto tattico
- René Lourau Autogestione, istituzionalizzazione,
dissoluzione
- Albert Meister La mistificazione del cambiamento
- Massimo La Torre Contro il garantismo?
- Franco Crespi Mediazione, norme, potere
- Piero Flecchia Le strutture della libertà
- Eduardo Colombo Il potere del simbolico, la contingenza
della legge

Editrice A coop. a r.l. / sezione EDIZIONI ANTISTATO

per richieste:

**Edizioni Antistato /
via G. Reni 96/6 / 10136 Torino**

ultimi volumi usciti:

C. Ward / *Anarchia come organizzazione* / pp. 208, L. 3.000 / l'anarchismo interpretato come una teoria dell'organizzazione sociale

F. Santin, E. Fraccaro / *La rivoluzione volontaria* / pp. 102 (formato 24x34), L. 10.000 / biografia per immagini di Errico Malatesta

R. Lourau / *Lo stato incosciente* / pp. 260, L. 6.000 / analisi delle istituzioni e dell'immaginario sociale

**titoli in programma per
il primo semestre '81:**

L. Mercier Vega / *La rivoluzione di stato*

F. Péluda / *Segno libero*

J. Spring / *L'educazione libertaria*

N. Berté (a cura di) / *Pensare da anarchico*

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXV n. 1
spedizione in
abbonamento postale
Gruppo IV - Treviso

● Murray
Bookchin

Reagan: la rabbia
del ceto medio

● João
Freire

Prospettive anarchiche
per gli anni '80

● Yvon
Bourdet

L'autogestione ovvero
il terrore della trasparenza

ANARCHISMO ED ETICA

● Gianni
Carchia

Etica, dominio,
rivolta

● Gian Paolo
Prandstraller

La «certezza»
del ventesimo secolo

● Nico
Berti

Libertà dell'etica
ed etica della libertà

● Proudhon/Bakunin
Kropotkin

Antologia