

volontá

rivista
anarchica
trimestrale

1984/n.1
lire 4000



l'immaginario sociale



1984

alla faccia del Grande Fratello

**a venezia,
nell'ultima settimana di Settembre,
un convegno internazionale di studi
e mostre, film, teatro, musica,
convivialità:**

**un appuntamento importante
per la tribù libertaria
...alla faccia
del Grande Fratello**



Editrice A coop. a r.l.
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Milano
n. 264 del 2/7/1982
Una copia: L. 3.500
Abbonamento annuo: Italia L. 15.000
annuo: Estero L. 20.000
annuo: via aerea L. 25.000

Abbonamento sostenitore: L. 50.000
Redattore respons.: Luciano Lanza
Redazione: «Volontà» viale Monza 255
20126 Milano - tel. 02/2574073
Corrispondenza: «Volontà»
C.P. 10667 - 20110 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
intestato a Edizioni Volontà,
C.P. 10667 - 20110 Milano.
Amministrazione e diffusione:
libreria Utopia 2 - Dorsoduro 3490/b
30123 Venezia - tel. 041/85333
Stampa: Tipografia Errepi
Riese Pio X (Tv)
Distribuita nelle principali librerie
della Lombardia, del Piemonte e
dell'Italia centrale.
Taxe perçue
Tassa pagata

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

in collaborazione con il
centro studi libertari
g. pinelli

anno XXXVIII n. 1
gennaio/marzo 1984
ISSN 0392-5013

5	Marianne Enckell	1984: eccoci!
13	Luciano Lanza	Il dominio e l'economia
24	Salvo Vaccaro	Razionalità occidentale e dominio dello Stato
52		Lettere / Lo Stato
58	Cornelius Castoriadis	L'Istituzione Immaginaria della società
79		Incontro con Cornelius Castoriadis
88	Alan Ritter	L'individuo comunitario
109		Dibattito / Lasciamo il pessimismo... / Le fonti del Nilo
128		Bilancio 1983

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

Summary

Those who claim that we are in *nineteen-eighty-four* forbid themselves to understand anything whatsoever., maintains **Marianne Enckell** (1984: *Here We Are*). The repression, wars, control over private life, computerisation of society are inherent in the nature of state power. Today, as for George Orwell, «If there is hope it lies with the Proles»; with those who live in the margins of society, those who fight against power with the weapons of derision, those who take risks and stand out, even if their rebellion takes new and unexpected forms.

Economics can be seen to be a phenomenon thrown up by a process of institutionalisation of the practices for the production of material means, within the logic of domination, hypothesizes **Luciano Lanza** (*Dominion and Economics*). Economics therefore is none other than one means among many of thinking, living and representing various social relationships. Seen in this way economics reveals both its arbitrary character and its symbolic nature.

Salvo Vaccaro (*Western Rationality and State Dominion*) sets out a relationship between knowledge and power in the historically determined forms dominant today in the world context of the countries in an advanced stage of capitalism: western rationality and «form-state» and examines the common or complementary factors of the two elements.

Every society sets up a set of imaginary social significations without which it would not exist and nothing would exist for that society, maintains **Cornelius Castoriadis** (*The Imaginary Institution of Society*). The social imaginary, man's capacity to give a representative for to a thing or relationship, is the symbolic space in which the social reality can be interpreted but also represents the possibility of a radical change in this social reality: the revolution. Following the article are excerpts of a discussion with Castoriadis, organised by the Centro Studi Libertari of Milan in November, 1983.

Taking into consideration the problem of public censure in anarchist society, **Alan Ritter** (*Communal individuality*) vindicates the use of it as consistent with the main goal of anarchism, which he claims to be not freedom but what he calls «communal individuality». Freedom is viewed only as an important means for the achievement of a society in which both community and individuality are respected as chief values, without any conflict between them, and this can be obtained complementing freedom with public censorship. (This article is a chapter of the book *Anarchism: A Theoretical Analysis*).

● ● ● ●

1984: eccoci! L'editoriale di Marianne Enckell apre, con prevedibile ma inevitabile riferimento ad Orwell, questo primo numero del trentottesimo anno di vita di Volontà.

1984: eccoci! Eccoci, ben decisi a lasciare il pessimismo per un anno migliore, a non concedere nulla al pessimismo della depressiva profezia e delle ancor più depressive sue realizzazioni, reali o apparenti.

Il riferimento alla densa emblematicità del 1984 era prevedibile perchè, dopo la pubblicazione dell'omonimo romanzo fanta-politico (ritornato per l'occasione nella lista dei best seller) quel numero — questo anno — ha avuto la sorte d'assumere una serie di significati immaginari, carichi di emozionalità, che insieme compongono la rappresentazione di un mondo totalitario, riassumendo in forma d'incubo tutto ciò contro cui si battono gli anarchici. Non è certo casuale che, agli antipodi da qui (agli antipodi geografici ma nel nostro stesso «luogo» culturale), un gruppo di compagni di Hong Kong abbia negli scorsi anni pubblicato una rivista che si chiamava Minus 6, Minus 5, Minus 4... (Meno 6, 5, 4...) dove il numero indicava gli anni che mancavano al 1984.

Il riferimento era inevitabile anche perchè, tra le prevedibilmente numerose iniziative culturali che si ispireranno all'anno orwelliano, ce ne sarà una di particolare importanza per noi, redattori e lettori di Volontà: il Centro Studi Libertari (in collaborazione con il Centre International de Recherches sur l'Anarchisme di Ginevra e con l'Anarchos Institute di Montreal) sta lavorando da un anno ad un grande progetto di incontro internazionale per il prossimo settembre (24 - 30, programmatevi una settimana di ferie!), a Venezia. Il progetto è pensato attorno ad un convegno di studi, ma prevede anche numerose altre cose, da una mostra su

«storia e geografia dell'anarchismo» ad una rassegna cinematografica, da una o più esposizioni sul tema «arte e anarchia» ad uno spazio conviviale... (eccetera: il progetto è ancora work in progress cioè, per dirla in italiano, lavori in corso). In quel convegno si parlerà anche di Orwell, naturalmente (o meglio, più in generale di fantapolitica, utopie, distopie...), ma non molto. Si parlerà molto di tante altre cose che ci stanno a cuore, si cercherà di fare il punto sulla critica radicale dello Stato, e non solo della sua versione totalitaria, inteso sia come istituzione sia come principio di organizzazione gerarchica della società, e di fare un bilancio teorico-pratico dell'anarchismo, si parlerà di tutto ciò che, nel mondo di oggi, si muove in senso libertario e di ciò che si muove in senso opposto...

Se, su questo numero, l'84 si prende solo lo spazio d'un editoriale (e delle righe sin qui scritte), ben più spazio si prenderà sui prossimi numeri, per quella simbiosi tra Volontà e CSL che è in atto già da anni. Ma nessun lettore (bè, diciamo pochi lettori, tanto per tenerci in stile anti-totalitario) se n'avrà a lamentare. Speriamo. A proposito di spazio, s'è quasi esaurito lo spazio di questa nota d'apertura senza la rituale presentazione del numero. Ci limitiamo dunque a segnalare che la cover story («L'immaginario sociale») si riferisce all'omonimo seminario organizzato a Milano, lo scorso novembre; dal CSL (purtroppo la registrazione della conferenza di Castoriadis è risultata incomprensibile, per un qualche errore tecnico, e abbiamo surrogato la prevista trascrizione con brani de L'institution imaginaire de la société) ed i due scritti di Lanza e Vaccaro sono contributi al programma di ricerche sul potere promosso lo scorso anno dal CSL e dal CIRA.



1984, eccoci!

Marianne Enckell

Gli editorialisti hanno, in quest'inizio d'annata, il compito facile: ci siamo, non ci siamo? Nostradamus ed i suoi epigoni avevano ragione? Arrabal dichiara alla rivista spagnola «Cambio 16» [11] che «in 1984 viene descritto il comunismo, è evidente»; Eugène Ionesco che «ciò che predisse Orwell oggi c'è già; in Occidente la catastrofe non c'è ancora stata, ma stiamo andando ineluttabilmente in quella direzione»; Edgar Morin che «controllare biochimicamente l'uomo sarà forse possibile nel secolo XXI». David Goodman, un ricercatore (?) americano, ha identificato 137 predizioni in 1984, 80 delle quali si sarebbero già realizzate. (Per parte mia, ho constatato l'assottigliarsi delle tavolette di cioccolato). Sono già usciti almeno due libri con il titolo 1985 e manciate di convegni e seminari sono in vista. Vedremo se nel 2.000 si farà lo stesso onore a Edward Bellamy [1] o, nel 2440, a Louis Sebastien Mercier [6]...

In Oceania ed altrove, il 1983 fu un anno come gli altri. Gli archivi di Stato americani soppressero il fastidioso ricordo del saluto del loro presidente al popolo boliviano... mentr'era in Brasile; in Cina la vedova di Mao, cancellata dalle foto e dai libri di storia, riapparve sotto forma di puntini di sospensione. Gli economisti continuarono a sorridere; l'inflazione prevista era stata superata solo di alcuni punti; le statistiche delle persone in cerca di lavoro erano in dimi-

nuzione, essendo state depurate dai disoccupati ingombranti; l'indebitamento del terzo mondo continuava ad essere finanziato da nuovi crediti. Le giornate dell'Odio furono molto affollate: la gente scese in piazza per protestare contro l'invasione dell'isola di Grenada, senza cercare di sapere se facesse parte dell'Estasia o dell'Eurasia e neppure che cosa vi fosse successo; gente assai più numerosa reclamò che uno dei blocchi si disarmasse per lasciare che le armi dell'altro compissero la loro missione di pace. Negli Stati Uniti i poliziotti avevano chiesto 400.000 informazioni personali al giorno al computer centrale dell'F.B.I., il quale gliele aveva gentilmente date; in Svezia s'era esaminata l'eventualità d'installare cineprese nascoste in casa d'individui sospettati di non amare la social-democrazia; in Nicaragua immensi pannelli murali dichiaravano «Controrevolucionario, miles de ojos te vigilan las 24 horas al día» (Controrivoluzionario, migliaia di occhi ti vigilano 24 ore al giorno), grande fratellanza popolare.

Dicendo «1984, ci siamo», si impedisce di capire alcunchè. Per la destra francese, Mitterand è il Gulag; per la rivista sovietica «Tempi nuovi», il Grande Fratello è Ronald Reagan. Un giornalista americano scopre d'essere stato schedato dall'FBI fin dal 1948, ad un estremista di sinistra tedesco viene rifiutato l'accesso ad un concorso per entrare nella pubblica amministrazione, l'immunità parlamentare viene tolta a Toni Negri...: è il 1984! La divisione del mondo in blocchi è principio esplicativo necessario e sufficiente: i sandinisti sono agli ordini di Mosca, l'ARDE di Eden Pastora è pagata dalla CIA; i pacifisti occidentali fanno il gioco di Mosca, Solidarność quello del Pentagono per interposto Vaticano. È semplice, chiaro; si può accendere la televisione e versarsi un whisky.

Non c'è dubbio che la guerra c'è. Che i teleschermi ci spiano. Che si muore di fame e che si muore di tortura non lontano da noi. Che la nera notte copre paesi interi. Che le manipolazioni genetiche sono alla porta. Ma tutto ciò è nella natura del potere statale, qualunque sia, non è un segno premonitore del totalitari-

smo universale e della repressione generalizzata.

Per Winston e Julia il 1984 non sarà un anno come gli altri.

«Capisco come, non capisco perchè», ha scritto Winston. Allora andrà tra i proletari, di cui non conosce più la lingua, cui farà domande astruse. Ammirerà le braccia arrossate della lavandaia e l'assenteismo degli operai della FIAT. E poichè l'avventurismo individuale non funziona, cercherà l'organizzazione clandestina, sarà sedotto dal primo venuto tra gli artefatti del potere, il chimerico Goldstein, vorrà con tutte le sue forze aderire al primo partito d'avanguardia (m-l) che troverà sul suo cammino e trascinarvi anche la sua compagna, per coscientizzarla.

Lei, che ha lasciato il pessimismo per tempi migliori, è l'esempio di come porti la libertà dell'amore all'amore della libertà. Sa che ogni propaganda è illusione, che in realtà non c'è guerra, che la vita è bella se la si prende come viene. E si occupa in primo luogo di se stessa. Sonnacchia alla lettura dei testi teorici, ma da brava militante segue il suo uomo da O'Brien e lo lascia parlare al suo posto -tranne che quando si tratta d'amore.

Si potrebbe immaginare un'altro finale del romanzo, altrettanto tragico: con la Fratellanza al potere al posto del Grande Fratello, Winston e Julia alti dignitari del Partito interno rinnovato, O'Brien vaporizzato. La Banda dei Quattro ha tentato il colpo e ha perso la partita, l'imam Khomeini l'ha vinta. In Estasia, scrive Goldstein, la filosofia dominante non si chiama So-cing ma «culto della morte» o «annullamento dell'io». Anche in Cecoslovacchia, secondo Havel [2]: «In qualche punto delle fondamenta stesse del potere sociale che si è incamminato in direzione dell'entropia (e che molto volentieri renderebbe l'uomo simile ad una macchina calcolatrice, nella quale si può introdurre un qualsiasi programma con la certezza che verrà svolto) è presente il *principio della morte*. E lo stesso lezzo mortale è emanato da quella rappresentazione di "ordine" affermata da un simile potere, nel-

la cui prospettiva ogni manifestazione di vita vera — atto originale, espressione personale, pensiero autonomo, desiderio o idea imprevedibile — viene visto unicamente come segno di "confusione", "caos", "anarchia"». È nel 1948, nello stesso anno in cui Orwell scriveva *1984*, che è avvenuto il colpo di stato a Praga, che il POUP ha rimpiazzato il blocco democratico al potere in Polonia, che sono state proclamate le Repubbliche popolari di Romania e d'Ungheria... In un saggio recente, Michael Walzer [8] scrive che non c'è totalitarismo che non sia fallito. Il totalitarismo ha bisogno dell'entusiasmo, della frenesia, dell'adorazione del capo. Morto o eliminato il capo (e nessuno è immortale e ci sono sempre candidati alla successione), resta solo una conchiglia vuota, con un potere autoritario o burocratico che regna sull'indifferenza e sull'apatia. È la differenza tra un potere che si appoggia su una base sociale reale (seppure abbindolata) e sulla forza di suggestione delle sue promesse, ed un potere che si appoggia solo sull'istinto di conservazione della minoranza governante e sulla paura della maggioranza governata.

Il sogno folle del totalitarismo è di legiferare il passato, di fermare la storia, di sospendere il tempo. È il regno dell'eterno presente: la sua promessa di uomo nuovo è veramente «utopica», perchè non c'è progresso senza morte ed il progresso stesso s'autodistrugge nel momento stesso in cui si realizza. Le utopie del totalitarismo sono società immutabili, immobili, immarcescibili, che si riproducono all'infinito. In esse il ribelle viene stroncato, si tratti di Winston Smith [7], del selvaggio [4], di D-503 [10] o di Shevek [5]. Pol Pot in Cambogia era un Grande Fratello ben riuscito, ma non s'è assicurata la successione.

«Se c'è ancora una speranza, è nei prolet». In questi giorni migliaia di minatori e di operai dell'industria automobilistica sono in sciopero in Romania, qualche settimana fa la marcia dei «Beurs», una trentina di figli di immigrati nord-africani, ha fatto radunare decine di migliaia di persone in tutte le città della Francia per dire merda al razzismo e alla violenza. In

Uruguay, dopo il no al referendum dei militari, sono sempre più numerosi quelli che scendono in piazza, si sindacalizzano, pubblicano giornali d'opposizione, segano tranquillamente le radici del regime militare. In tutte le grandi città c'è chi si organizza per caseggiato, per strada, per quartiere, per difendere il loro diritto alla casa ed il loro ambiente. C'è chi non si lascia corrodere dalla disoccupazione e dalla depressione e mette in piedi cooperative, imprese di servizi o di recupero, apre spazi collettivi, librerie od osterie dalla vita aleatoria.

1984 non è solo il quadro del totalitarismo e del fallimento della rivolta, è anche il quadro d'una zona oscura e affascinante, sporca e radiosa. I proletari crepano di fame, si sollevano e si battono. Corrono ciecamente alle manifestazioni? ma è ciò che fanno anche i membri del Partito esterno, seppure in modo più civile e più vergognoso. I proletari cantano, occupano le strade, vanno all'osteria, hanno mani per fare, cuori per sentire. «Non erano fedeli ad un Partito, ad un paese o ad un'idea, erano fedeli gli uni agli altri. Per la prima volta nella sua vita, non disprezzava i proletari e non pensava a loro semplicemente come ad una forza inerte che un giorno sarebbe sorta alla vita ed avrebbe rigenerato il mondo. I proletari erano rimasti umani». Per Colin Ward, che cita queste righe di Orwell [9], i proletari attuali sono quegli abitanti delle frange urbane che hanno messo in piedi «un'economia duale», che rabberciano, cacciano e pescano di frodo, occupano abusivamente le case e traslocano alla chetichella e che s'aiutano tra di loro, vivono in un mondo familiare, fanno festa tra di loro. È la cultura sotterranea, sostenuta da una economia sotterranea, di quelli che sono sgusciati fuori dal sistema, che non figurano nelle statistiche e non chiedono niente e niente danno allo Stato assistenziale.

Secondo Irving Howe [3], aver ammesso questa frangia incontrollata sarebbe un errore, un'incongruenza di Orwell: è un lusso che il potere totalitario non può permettersi, un'indifferenza apparente che non può esser certo che non si ritorcerà contro di lui.

Non sarà invece proprio questo il messaggio del libro?

Saremo nel 1984 quando crederemo d'esserci. Se pretendiamo d'affrontare il potere con mezzi irrisori, è evidente che perderemo. Se utilizziamo le armi dell'irrisione, se osiamo affermare i nostri valori e le nostre passioni che non hanno nulla in comune con quelli del potere, forse incontreremo dei partigiani, noi che abbiamo più nemici di chiunque altro. Siamo a volte più attenti ai fatti e ai misfatti dei nostri avversari che ai segni di libertà e di rivolta.

Sto scrivendo, in questi giorni, un editoriale per «Volontà», piccolo contributo personale alla demolizione del Grande Fratello e dei suoi ectoplasmi. Io vivo in Svizzera, un paese «democratico» in cui c'è un consenso che mi sgomenta, le cui istituzioni sembrano eterne. Ma il potere non vi si misura sul metro della repressione. Il bispensiero non vi penetra in tutte le intimità. L'abbondanza non è penuria. Le autorità sanno che sono anarchica, ma non sono mai andata oltre il primo interrogatorio.

Al di là dell'oceano, delle elezioni hanno cacciato i militari dal potere ed i nomi e le ceneri di migliaia di desaparecidos risalgono alla superficie della memoria. Migliaia di lettere inviate dai membri di Amnesty International ricordano al mondo che la prigione e la tortura esistono e rinnovano la speranza dei prigionieri e dei torturati. Settecento ragazzi svizzeri rifiutano ogni anno di fare i soldati. La moltiplicazione dei calcolatori ha fatto scoprire le gioie del «dirottamento» dei programmi. Non abbiamo niente da perdere se non la nostra paura.

*oh, not another peace march,
not another bloody peace march,
oh no, not another bombsong
another bloody bombsong*

*just another issue
just another protest
just another mindgame*

(Poison Girls)

Non si tratta solo beninteso, di censire i piccoli spazi di libertà, di constatare che gli Stati democratici sono vivibili se ci comportiamo bene; si tratta di vedere come possiamo utilizzare le loro crepe, le loro vacanze, le loro stasi per intrufolarci e vedervi crescere la gramigna sovversiva. Perché la gramigna cresce meglio nel campo del vicino, diversamente da certi fiori blu che vivono solo sotto vetro. Le serre sono calde e comode, ma è l'aria aperta, il vento del largo, che fa i pirati.

Le serre, inoltre, possono essere malsane, quando ci si rende conto che ci si lascia prendere, quando non sono state scelte per confortevole sicurezza, quando il potere vi ci lascia a fermentare. «Perché allora meravigliarsi se, nel momento in cui il manto si lacera e la lava della vita fuoriesce, appaiono anche, accanto a prudenti sforzi per riparare ai torti precedenti e accanto agli aneliti di verità, elementi di odio bilioso, di cattiveria vendicativa e una sorta di febbrile aspirazione alla soddisfazione immediata di tutte le umiliazioni subite?», scrive ancora Havel [2], che vorrei continuamente citare. Questi desideri e questi odî da lungo tempo non s'esprimono più sotto forma di rivoluzione sociale e facciamo fatica a comprenderli, non siamo sempre sensibili al loro manifestarsi.

La tribù è forse un po' malata di consanguineità; ci piace ritrovarci nei nostri luoghi particolari, invitando al più gli amici degli amici, ci piace parlare tra di noi e sogniamo che le nostre parole andranno alle masse e che le masse verranno a noi... e se andassimo noi un po' più da loro? Se andassimo di più a vedere i luoghi che non ci sono familiari, se fossimo un po' più curiosi degli altri? Se anziché cercare l'adesione alle nostre idee (che restano indubbiamente le più giuste, le più belle, le più desiderabili) cercassimo d'aderire alle molteplici realtà che ci stanno attorno? Lasciamo i ghetti ai paurosi, lasciamo le camere ai nostri amori, prendiamo il largo finché c'è tempo!

Decisamente, non è tempo di rigore. Ho lasciato il 1984 e la cacofonia che lo circonda per seguire le orme del dibattito aperto sei mesi fa da Amedeo Bertolo: un modo come un altro per cercare d'uscire dalla

«crisi», d'uscire dalla depressione, di ridefinire la rivoluzione.

Gennaio 1984

(traduzione di Amedeo Bertolo)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[1] BELLAMY E., *Looking backward*, trad. ital.: *Guardando indietro (2000 - 1887)*, UTET, Torino, 1967.

[2] HAVEL V., *Lettera a Gustav Husak*, in *Letteratura e dissenso nell'Europa dell'Est*, La Biennale di Venezia/Marsilio, Padova, 1977.

[3] HOWE I., 1984: *Enigmas of Power*, in *1984 Revisited*, Harper and Row, New York, 1983.

[4] HUXLEY A., *Brave New World*, trad. ital.: *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano, 1981.

[5] LE GUIN U., *The Dispossessed*, trad. ital.: *I reietti dell'altro pianeta*, Nord, Milano, 1976.

[6] MERCIER L.S., *L'an deux mille quatre cent quarante, rêve s'il en fut jamais*, Amsterdam, 1770.

[7] ORWELL G., 1984, trad. ital.: 1984, Mondadori, Milano, 1983.

[8] WALZER M., *On Failed Totalitarianism*, in *1984 Revisited*, cit.

[9] WARD C., *Big Brother Drives a Bulldozer*, in *Nineteeneightyfour in 1984*, Comedia, Londra, 1983.

[10] ZAMJATIN E., *Mi*, trad. ital.: *Noi*, Garzanti, Milano, 1972.

[11] 1984, *el año maldito de Orwell*, «Cambio 16», Madrid, 9.1.1984.

Il dominio e l'economia

Luciano Lanza

«Per raggiungere le radici dell'economia politica non è sufficiente smascherare cosa si nasconde dietro il concetto di consumo: l'antropologia dei bisogni e del valore d'uso. Bisogna smascherare anche tutto ciò che si nasconde dietro i concetti di produzione, modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione» ammonisce Jean Baudrillard [1, p. 23]. Ma l'interrogativo posto dal filosofo parigino è sufficiente per raggiungere quelle radici che sembrano o tanto immediatamente identificabili o, all'opposto, così lontane e indecifrabili da sgomentare il ricercatore?

Comprendere la natura dell'economia all'interno delle sue categorie e della sua logica, come sembrerebbe indicare la frase di Baudrillard, porta a risultati soddisfacenti solo se non si mette in discussione il concetto stesso di economia. Vale a dire se si considera l'economia come un modo possibile, ma non unico, di regolare determinati rapporti sociali. Per operare in tal senso dobbiamo esaminare l'economia all'interno del contesto più generale dei rapporti sociali complessivi dell'uomo. Diviene allora assiomatico, visto che l'uomo non conosce altra dimensione reale che quella del dominio, analizzare l'economia alla presenza condizionante di questo elemento. Ed essendo il dominio l'elemento centrale della costruzione sociale, il produttore di senso, il tabù inviolabile che accompagna l'uomo per tutta la sua storia, possiamo con discreta sicurezza ipotizzare che esso dà significato a tutti gli aspetti sociali, quindi anche all'economia. Se questa affermazione è corretta allora possiamo considerare l'economia come una manifestazione del dominio.

L'economia, dunque, non sarebbe altro che un fenomeno scaturente da un processo di istituzionalizzazione delle pratiche per la riproduzione dei mezzi materiali all'interno, appunto, della logica del dominio.

L'istituzionalizzazione dell'economia è avvenuta secondo un modello di razionalità che presuppone come fondamento «il minimo sforzo con il massimo risultato». La notazione non è di poco conto se si considera che la teoria economica nel punto più alto del suo economicismo, cioè in Lionel Robbins, ritiene che senza questo elemento fondante tale scienza non avrebbe alcuna ragione di esistere [8]. L'economia è quindi una variabile possibile e in quanto tale rivela il suo carattere di prodotto, di creazione umana senza un reale fondamento oggettivo.

Utilizzando le parole di Cornelius Castoriadis possiamo pensare l'economia come un prodotto storico che assume un significato centrale nella società moderna e che riorganizza in modo diverso dei significati sociali già presenti: l'economia come «significato immaginario sociale» [2, p. 484-485]. L'economia, come tutti gli elementi sociali, va dunque identificata non nei beni, nella produzione, nei modi di produzione o nei rapporti di produzione, ma nella struttura simbolica e significante dell'uomo. Perché, come giustamente rileva Marshall Sahlins, queste due componenti identificano il carattere distintivo dell'uomo che prende contatto con l'ambiente circostante secondo uno schema significativo di sua invenzione [9, p. VII-VIII]. Da questa constatazione discende una visione dell'economia, ma si potrebbe generalizzarla a tutti gli elementi costitutivi della società, come fenomeno arbitrario, cioè deciso dall'arbitrio dell'uomo, dalla sua potenziale multiformità progettuale, dai suoi possibili modi di essere.

La nascita dell'economia

Seguendo l'impostazione accennata, il processo di istituzionalizzazione dell'economia possiamo considerarlo come un fenomeno abbastanza recente: a cavallo del XVII e XVIII secolo, cioè nel momento in cui viene fondata l'economia come scienza autonoma.

Mercantilisti prima e fisiocrati poi, elaborano analisi e teorie su alcuni aspetti dell'attività umana identificandone

caratteristiche e modi di funzionamento peculiari. In quel momento la materialità dei rapporti economici viene codificata in un complesso teorico, soprattutto da Adam Smith [10] in poi, capace non solo di spiegarli, ma soprattutto di generali. Sarà bene soffermarsi su questo concetto. Nel seicento esistevano, ovviamente, già mercanti non molto dissimili esteriormente da quelli attuali, esisteva già il senso del profitto e altri elementi che definiamo come appartenenti alla sfera dell'economico, ma tutti quei segni dell'economia politica non avevano ancora un ambito logico che li unisse e li reinterpretasse in un vero e proprio sistema. Quando questo viene formulato in modo compiuto, assistiamo a una profonda modificazione qualitativa dell'immaginario sociale: i traffici da un paese all'altro, da una costa all'altra vengono pensati e vissuti dal mercante in modo diverso. Quegli atti ripetuti in modo analogo per millenni conquistano uno spazio simbolico che prima non avevano e divengono tasselli di una costruzione significativa che conosciamo sotto il nome di mercato autoregolato. Entrando nella dimensione della significazione sociale il mercato autoregolato e soprattutto la sua teorizzazione divengono elementi del significante centrale: il dominio. La logica del dominio che è essenzialmente produzione di senso sociale (di un particolare senso) investe anche quel settore della socialità che comunemente definiamo come l'ambito dei bisogni materiali.

Inizia in quel periodo una vera e propria rivoluzione culturale che porta l'uomo a pensarsi e a pensare la società in modo economico. Una trasformazione difficilmente comprensibile per l'uomo moderno tutto immerso in una società regolata dall'economia. Una trasformazione, però, rintracciabile con un approccio antropologico e attraverso l'analisi delle strutture sociali arcaiche e primitive. Precedentemente, infatti, non esiste una effettiva logica economica autonoma, perchè i rapporti economici sono regolati da altre istituzioni: religiose, sociali, di parentela, eccetera. Questa situazione ampiamente documentata negli scritti di Karl Polanyi e della scuola sostanzialista [5; 7] ci permette di cogliere il senso e il momento storico della « Grande trasformazione » [4]. La nascita della logica economica, inoltre, avvenendo in una dimensione tutta all'interno della logica del dominio si sviluppa secondo un senso regolato, appunto, dal dominio: non essendovi altri significati sociali se non quelli del

dominio, la nuova istituzione segue, ovviamente, la stessa dinamica delle altre istituzioni. Ma prima della «grande trasformazione» possiamo affermare, pur con tutte le riserve del caso, che la logica del dominio non permea il settore della riproduzione dei mezzi materiali. I detentori privilegiati del potere esercitano un controllo esterno sulla distribuzione di questi mezzi: non esiste un intervento interno al processo riproduttivo. «L'economia» rappresenta un elemento marginale rispetto all'immaginario sociale, le pratiche che impropriamente definiamo economiche non sono portatrici di significato sociale o lo sono in misura ridottissima.

Neppure negli antichi imperi feudali (egiziano, incaico, cinese, eccetera), nei quali la produzione e la distribuzione avvengono con l'intervento attivo delle burocrazie imperiali, è possibile parlare di logica economica nell'accezione moderna, ma più propriamente di accaparramento preferenziale e di distribuzione gerarchica dei mezzi di sussistenza. Mentre nel momento in cui il dominio crea la logica economica si avvia un processo che, determinando una razionalità particolare dell'attività di riproduzione dei mezzi di sussistenza, si ripercuote sulla logica del dominio stesso: la razionalità economica diviene la razionalità del dominio.

È la nascita del dominio moderno collegato organicamente alla società. Invadendo anche l'economico il dominio assorbe in sé tutta la logica sociale: nessun aspetto della società è esterno alle regole del suo funzionamento. La sua logica permea maggiormente la logica sociale, i suoi modi di riproduzione si trasfondono nei modi di riproduzione dei beni. È un processo di interazione tra dominio ed economia, tra creatore e creatura, il primo dando vita alla seconda si ritrova condizionato e trasformato dal suo prodotto. Il dominio assume una forma nuova perché essendo il regolatore di tutti gli aspetti della vita associata gestisce uno spazio che ha assunto leggi autonome e, fino ad allora, sconosciute di funzionamento: questa «invenzione» è controllabile solo a patto che le leggi dell'economia si identificano con le leggi regolative del dominio sulla società.

Un cittadino ateniese, un cacciatore guayaki così come un mandarino cinese o un faraone egiziano o un bramino indiano o un vassallo italiano non poteva neppure concepire l'idea che il criterio supremo della sua vita fosse determinato dal profitto e dall'accumulazione. Allo stesso modo non

pensava che i mezzi fossero limitati di fronte all'illimitatezza dei bisogni. Per arrivare a un tale pensiero bisogna che l'uomo si pensi insoddisfacibile rispetto alle possibilità esistenti. Solo in questo caso può nascere l'economia nel senso completo del termine. Allora la logica e la razionalità economica divengono delle necessità evidenti e inconfutabili: l'uomo ha posto alcune premesse considerandole connaturate alla sua stessa natura (limitatezza delle risorse e illimitatezza dei bisogni) e non può fare altro che adottare la regola «razionale»: il minimo sforzo con il massimo dei risultati.

Le fasi di un incontro

Nell'incontro dominio-economia è possibile distinguere due fasi che sono anche due aspetti teoricamente distinti: l'economia di mercato e l'economia di piano.

L'economia di mercato (basata cioè sul mercato autoregolato) è la prima forma di questo incontro. Se analizziamo il funzionamento del mercato autoregolato rispetto a quelli dell'antichità appare subito evidente che il primo e i secondi sono solo apparentemente e superficialmente simili. I mercati antichi, infatti, hanno regole diversissime gli uni dagli altri e non sono riconducibili ad un modello unico come quelli moderni. Inoltre i mercati antichi sono spesso esterni alla comunità non solo geograficamente, ma soprattutto socialmente. Le contrattazioni si svolgono secondo modalità che non hanno nulla di economico, ma rispondono a criteri mutuati da altre istituzioni. Lo stesso avviene per la determinazione del prezzo. Il discorso diviene completamente diverso con il mercato moderno.

«Un'economia di mercato è un sistema economico controllato, regolato e diretto soltanto dai mercati; l'ordine nella produzione e nella distribuzione delle merci è affidato a questo meccanismo autoregolantesi. Un'economia di questo tipo deriva dall'aspettativa che gli esseri umani si comportino in modo tale da raggiungere un massimo di guadagno monetario. «[6, p. 27]. Le poche righe di Polanyi mettono subito in evidenza il salto qualitativo e quantitativo tra i due tipi di mercato. E non è neppure vero come affermano molti economisti che quello moderno è il figlio legittimo di quelli antichi. Tra le due forme c'è una frattura, uno iato rappresentato da una diversa rappresentazione del mondo: il libe-

ralismo.

Il moderno concetto di mercato nasce, infatti, dall'incontro con un regime politico, quello liberale appunto, che si pone come momento di rottura con l'assolutismo monarchico, aprendo la strada al moderno concetto di libertà. Questo elemento non irrilevante problematizza ulteriormente l'analisi. Abbiamo una contemporaneità contraddittoria: da un lato il mercato autoregolato è la prima « forma economica » nata dall'incontro domino-economia, dall'altro assistiamo alla nascita di quell'idea di libertà che estremizzata e radicalizzata costituisce il fondamento del pensiero anarchico. Un dilemma difficilmente risolvibile se non ricorrendo ad un'ipotesi di semplice casualità che però non può soddisfare nessuno. Ad accrescere le difficoltà c'è anche da sottolineare che la forma economica prodotta dal liberalismo, il mercato autoregolato, viene rappresentata nella sua formulazione teorica come un modello di libertà e di eguaglianza: tanti piccoli venditori contrapposti a tanti piccoli compratori incapaci di forme di potere sulla determinazione del prezzo e nei confronti degli altri operatori. Si può con tranquillità ribattere contro questa teoria che essa è un'astrazione, una finzione, una forma ideologica elaborata per giustificare una nuova forma di sfruttamento. Questo tipo di risposta, peraltro validissima, ha però il difetto di non fugare interamente il dubbio. Per di più le ipotesi di Proudhon sulla coniugazione tra mercato e socialismo non possono essere liquidate come faceva Marx definendolo piccolo borghese. Nelle proposte di Proudhon c'è una valida argomentazione a favore della concorrenza economica come forma economica su cui fondare i rapporti dei liberi produttori. L'unica obiezione che forse possiamo muovere al pensatore di Besançon è che egli si mostra incapace di uscire, come tutti i suoi contemporanei, da un universo simbolico in cui l'economico ha una posizione predominante.

Se invece seguiamo secondo l'ottica indicata all'inizio dobbiamo riconoscere che il mercato autoregolato è un prodotto della società del dominio con l'ovvia conseguenza che la sua forma è inutilizzabile in una progettualità anarchica. Ma il fatto di essere la prima forma economica scaturita dall'incontro con il dominio, ci permette anche di scorgere le imperfezioni di questa fusione (dominio-economia), perchè se è pur vero che la logica del dominio pervade la logica

di riproduzione dei mezzi di sussistenza è anche vero che permane una suddivisione, una separatezza tra i due elementi. Dominazione politica e dominazione economica si sviluppano secondo processi paralleli con la stessa logica, ma operando in campi distinti. Le istituzioni politiche non si sovrappongono alle istituzioni economiche: entrambe occupano uno spazio sociale diverso. Con un'immagine figurata li potremmo definire due fratelli rivali: biologicamente simili, ma culturalmente avversari.

Con l'economia di piano assistiamo ad un'ulteriore integrazione tra dominio ed economia. La logica economica con la sua razionalità è ancora quella dell'economia di mercato, ma istituzionalmente non c'è più separazione: i due termini sono completamente fusi. L'economico è tutto all'interno della struttura di dominio. Anche in questo caso la genesi dell'economia di piano problematizza l'analisi. La pianificazione, infatti, nasce sia come strumento di regolazione del capitalismo, ma anche come forma economica del socialismo. In quest'ultima accezione il piano è visto come lo strumento che riconduce l'economia sotto il controllo dell'uomo, che tende a ricreare una dimensione organica della società eliminando quella separatezza tra società ed economia considerata come il prodotto del capitalismo. Anche nel piano, dunque, possiamo rintracciare un modello di libertà e di eguaglianza che non va sottovalutato.

La riapprovazione dell'economico da parte della società, la pianificazione, si sviluppa, come per il mercato, in un contesto contrassegnato dalla logica del dominio per cui la razionalità economica non viene modificata, ma adattata e indirizzata verso obiettivi che in parte esulano dalla logica di mercato, ma ciò avviene solo nel senso che la dimensione politica acquista preminenza sulla dimensione economica. Riprendendo l'esempio di prima: uno dei due fratelli rivali è riuscito a sottomettere, in parte, l'altro.

L'economia di piano, dunque, come la forma più compiuta, a tutt'oggi, del processo di integrazione dominio-economia. Ed in questa ottica è possibile ipotizzare che l'eventuale scomparsa dell'economico non significherebbe affatto la nascita di una società più giusta, come molti ingenuamente credono, ma l'affermazione del totalitarismo nella sua forma più pura. Siamo qui nel campo del fantastico, ma non dell'improbabile: l'economico, prodotto del domi-

nio, si presenta, oggi, come uno dei luoghi imperfetti di resistenza all'evoluzione verso forme più sofisticate del dominio perchè anche la società del dominio, non solo quella della libertà, può andare al di là dell'economia.

Nel momento in cui il dominio invade tutti gli aspetti della vita associata e li invade in modo totale, come nel caso di una perfetta pianificazione (oggi ancora inesistente e fortunatamente ancora lontana), la logica economica potrebbe anche scomparire perchè totalmente rimodellata dalla logica del dominio. Mentre sino ad oggi, l'incontro dominio-economia è avvenuto su due modi di allocazione (che impropriamente possiamo chiamare mercato e pianificazione) che sono preesistenti al loro incontro e integrazione alla logica del dominio. Anzi sotto entrambe è rintracciabile una funzione sociale occultata e perversa dal dominio: lo scambio per il mercato e la scelta per la pianificazione. È nel momento dell'incontro che queste due funzioni sociali entrano nella razionalità economica e vengono trasformate in «forme economiche» nell'accezione piena del termine. Questa constatazione vuole anche significare che oggi non riusciamo a pensare lo scambio e la scelta se non come forme dotate dell'unica razionalità che pervade il nostro immaginario sociale: quello del dominio, appunto.

Alle radici dell'economia

L'analisi dell'economia come prodotto del dominio e l'individuazione, anche, di una sua funzione sociale apre l'interrogativo sulla natura dell'economia.

Per abbozzare una risposta non ci possiamo valere delle definizioni date dagli economisti nel corso di questi ultimi secoli perchè esse sono già tutte all'interno della logica dell'economico: definiscono un prodotto del dominio senza mettere in discussione il produttore. La stessa critica marxista dell'economia non ci aiuta più di tanto: critica solo una forma di questa manifestazione del dominio, il capitalismo, e soprattutto cade nell'errore di ritenere che l'economia pianificata sia un passaggio alla società senza economia, la cosiddetta seconda fase del comunismo. Se le obiezioni che ho prima mosso alla pianificazione hanno un senso è evidente che il contributo marxista mi lascia abbastanza indifferente. Mentre il percorso da attuare consiste nel superare, se è pos-

sibile, la visione dell'economia come essa si presenta oggi e interrogarsi sull'esistenza o meno nella nostra possibilità/capacità immaginaria di fondare (o di riscoprire) il segno sociale dell'economia.

Questo interrogativo ci porta ad identificare gli aspetti dualistici dell'economia già evidenziati da Karl Menger e da Karl Polanyi. Scrive Menger: «Chiamerò *elementari* le due tendenze dell'economia di cui ho parlato nelle sezioni precedenti, cioè la tendenza tecnica e quella al risparmio (o come dice Menger in altre parti del libro *economizzante*). Benchè, nella realtà, si manifestino quasi sempre collegate fra loro, esse derivano tuttavia da *cause diverse e indipendenti*, e, in alcuni rami dell'attività economica, si presentano anche da sole... la tendenza tecnica dell'economia non è dunque dipendente da quella al risparmio nè collegata *necessariamente* ad essa... le due tendenze sono dunque indipendenti l'una dall'altra — sono tendenze elementari — e il loro incontrarsi regolarmente nella realtà è dovuto al fatto che le cause che le determinano sono quasi sempre congiunte nell'economia» [3, p. 162-163].

«Polanyi approfondisce l'intuizione di Menger: ... il termine economico combina due significati che hanno origini diverse; li designeremo come il significato sostanziale e quello formale. Il significato sostanziale di economia deriva dal fatto che l'uomo dipende per la sua sopravvivenza dalla natura e dai suoi simili. Esso si riferisce a quell'interscambio tra il soggetto e il suo ambiente naturale e sociale che ha per scopo di procurargli i mezzi materiali per il soddisfacimento dei suoi bisogni. Il significato formale di economia deriva dal carattere logico del rapporto mezzi-fini, quale traspare dall'impiego di termini come "economico" o "economizzare". Esso si riferisce a un caso tipico di scelta, quella tra i diversi impieghi cui destinare dei mezzi, scelta resa necessaria dal fatto che tali mezzi esistono in misura insufficiente. Se chiamiamo logica dell'azione razionale le regole che presiedono alla scelta dei mezzi, con un termine improvvisato, possiamo designare questa variante della logica come economia formale» [5, p. 297].

Riprendendo quanto scritto precedentemente, è possibile accostare alle definizioni di Menger e Polanyi un'altra: l'economia come elemento della relazione di potere e l'economia come elemento delle relazioni sociali. Nel primo caso

è una delle manifestazioni del potere ad essa si struttura in un determinante modo in conformità al potere che la istituisce. Nel secondo caso l'economia si presenta come momento di relazione tra gli uomini per permettere un ampliamento delle disponibilità e delle attribuzioni dell'individuo o del gruppo.

Tutti questi aspetti del dualismo dell'economia ci indicano che già fin d'ora, pur immerso nella logica del dominio, l'uomo è in grado di pensare i rapporti economici non necessariamente legati al significante centrale della società. Ma possono allo stesso tempo farci intravedere che l'economia è talmente radicata nel nostro immaginario per cui ci è possibile pensarla solo in altre forme, non cancellarla completamente.

In questo senso l'economia si rivela come un fantastico analizzatore del dominio. L'incapacità di annullare l'economico ci permette di comprendere l'incapacità di annullare il dominio. Il desiderio di razionalità, di norme, di regole attraverso le quali l'uomo moderno pensa di controllare e di guidare la riproduzione dei beni, possiede lo stesso segno del desiderio di attribuire razionalità, norme, regole all'intera società. Un desiderio legittimo e necessario per la convivenza si trasforma, dunque, in momenti che riproducono il dominio. L'apparente banale necessità economica (come ci possiamo procurare quel bene?) si traduce nella più complessa e terribile necessità di dominio.

La decodificazione del dominio, oggi, passa attraverso la decodificazione dell'economico. L'uno si è reso indispensabile tramite l'altro e viceversa. Forse per questo motivo sembra impossibile arrivare a identificare le radici di quella creazione umana che si chiama economia. Oppure le difficoltà nascono dal fatto che sotto la pianta non ci sono radici. Oppure, ancora, le radici dobbiamo ricercarle nei gesti semplici del contadino che semina, nella donna che tesse la lana, nell'avventuroso viaggio del mercante fino a quelli dell'asettica signorina in camice bianco che preme il tasto del computer. Nel tutto e nel nulla risiedono le radici dell'economia. Costruzione immaginaria come il dominio, l'economia si presenta concreta e inafferrabile al tempo stesso.

Forse un modo per uscire dallo stallo può essere rappresentato dal riconoscimento che non c'è nulla da conoscere al

di là di quello che appare. L'economia in questo caso non presenterebbe zone remote inesplorate se non quelle della nostra mente o, meglio ancora, della mente collettiva.

«Si può dire che se la produzione riflette lo schema generale della società, lo fa osservandosi allo specchio... Per noi la produzione di beni è allo stesso tempo il modo principale di produzione e trasmissione simboliche» [9, p. 209].

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] BAUDRILLARD J., *Lo specchio della produzione*, Multhipla, Milano, 1979.
- [2] CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi, 1975.
- [3] MENGER K., *Principi di economia politica*, UTET, Torino, 1976.
- [4] POLANYI K., *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974.
- [5] POLANYI K., (a cura di), *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino, 1978.
- [6] POLANYI K., *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino, 1980.
- [7] POLANYI K., *La sussistenza dell'uomo*, Einaudi, Torino, 1983.
- [8] ROBBINS L., *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino, 1947.
- [9] SAHLINS M., *Cultura e utilità*, Bompiani, Milano, 1982.
- [10] SMITH A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano, 1973.

Razionalità occidentale e dominio dello Stato*

Salvo Vaccaro**

1. Motivazione

La complessità del dominio impone anche un impegno rigoroso di studio e di riflessione approfonditi. La nuova dislocazione dei rapporti di potere, la multifunzionalità degli apparati di dominio politico, la circolazione capillare di potere nel sociale, la sedimentazione di autorità in ciascuno dei nostri corpi e delle nostre menti, l'ambigua rappresentazione sociale dei suoi segni e dei suoi simulacri, tutto ciò esige un nuovo modo di approccio anarchico alla questione del potere, una rinnovata critica dell'autorità dal punto di vista della libertà.

Dall'interno di questo campo, emerge la figura dello Stato in via di mondializzazione: la planetarizzazione della forma-Stato quale forma peculiare del politico del XX° secolo è un dato che deve essere investigato e interrogato. Mi accingo a trattarne in via preliminare, con gli spunti forniti dalla lettura del *L'Etat inconscient* di René Lourau; è un'ottica preliminare in quanto uno studio sullo Stato è un'opera collettiva di intelligenze orientate politicamente a un suo esame per acquisire nuovi strumenti di critica sociale tecnica e pratica; il mio è un minimo contributo, disorgani-

* Contributo al programma di ricerche su « Il potere e la sua negazione », promosso dal Centro Studi Libertari e dal C.I.R.A.

** Laureato in Giurisprudenza, lavora all'Università di Palermo dove s'occupa di Filosofia politica. È tra gli autori de *Il camaleonte e l'iscrizione* (Milano, 1982) e *Il capitalismo regolato staturalmente* (Milano, 1983).

co, frammentario, di stimolo, almeno spero e suscitatore di interrogativi non accademici.

Scrive nella prefazione all'edizione italiana di Lourau, Edoardo Colombo: «Nella produzione dell'immaginario sociale, nella sua riproduzione permanente, la dimensione planetaria dello Stato, la sua onnipotenza e la sua onnipresenza, si sdoppiano in una linea astratta e esplicita che fonda la razionalità interna del sistema, e in un'altra che non può essere che dell'ordine dell'inconscio. Ciascuna si costruisce sull'altra, e mutualmente si alimentano e si rialimentano, col risultato di riprodurre l'esistenza concreta e mortifera dell'istituto» (p. 12).

Innanzitutto, uno studio sulla razionalità statale non può non essere affiancato da una ricerca delle radici statuali del pensiero occidentale, e particolarmente della logica della dinamica che presiede al capitalismo occidentale dalla sua nascita ai giorni nostri. E ciò non solo per ragioni d'ordine storico, cioè per una più precisa comprensione dei diversi tagli, delle rotture e delle continuità, delle forme differenziate che hanno segnato la cosiddetta storia dell'occidente, nella cui civiltà siamo nati, cresciuti e di cui ci alimentiamo — volenti o nolenti, e qui *hic Rhodus, hic salta!* —. L'esigenza, imprescindibile oggi, di coniugare razionalità statale e pensiero occidentale, macchina statale e macchina capitalistica sorge dalla complessità del meccanismo di dominio e sfruttamento, meccanismi che un'azione politica deve andare a scardinare anche grazie a una forma di pensiero critico che serva in tal senso, adoperando pertanto modalità di formazione e funzionamento che al suo interno non prevedano né producano dominio e sfruttamento.

Gli occhiali di lettura che abbiamo ereditato sono diventati obsoleti, i parametri che abbiamo fatto nostri non riescono più a darci conto dei mutamenti sociali e delle novità emergenti nel solito contesto di vita quotidiana reificata: ci sentiamo spesso anticipati o spiazzati dai fatti. Ciò si ripercuote nella nostra militanza spesso impotente, e si evidenzia nello stallo del movimento anarchico. È chiaro che non possiamo più usare le stesse categorie interpretative oggi come cent'anni fa, non fosse altro che per il cambiamento radicale del contesto sociale. Operare, per esempio, divisioni binarie verticali tra sfruttati e sfruttatori, dominanti e dominati, oggi, lascia il tempo che trova; rinviare la complessa e intri-

cata dinamica sociale a categorie passepartout come lotta di classe, per fare un esempio banale, non serve a chi vuol cercar di capire con la propria testa la realtà circostante; in più, la capacità di inglobamento del capitalismo è tale da funzionalizzare, almeno in potenza, qualsiasi processo antagonista, e ciò non per puro caso o bravura; in più la capacità di trasformazione delle razionalità capitalistica costituisce nuovi territori sociali, nuovi immaginari collettivi, produce reali e simboli, parole e cose, con taglio diversificato rispetto a ieri, pur nella sua invarianza di dominio e sfruttamento, e ciò costringe a rinnovare le nostre critiche situandole su piani, su livelli, con modalità differenti da ieri; in più, nella realtà che cambia, cambiamo anche noi, corpi menti tradizioni usi costumi culture, e tutto questo ci condiziona e ci blocca in misura varia, secondo modi e tempi individualizzati, che si ripercuotono in pensieri e comportamenti "conformi" in tendenza al reale che ci circonda, e di questo dobbiamo pure tener conto nel nostro impegno politico, a qualsiasi livello, teorico/pratico.

Insomma, dobbiamo reinventare un modo di far politica, un modo di vivere che dia il senso e la direzione dello scardinamento e della trasformazione qualitativa della vita; a ciò occorrono strumenti, nè più nè meno come martelli e chiodi, pinze e tenaglie; una cassetta d'attrezzi che serva allo scopo nostro, e tra questi un attrezzarsi teoricamente con analisi che investigano in modo penetrante il reale, e con un pensiero non coattivo e non coagente, che non conceda spazi e occasioni al dominio e allo sfruttamento: un pensiero critico in cui sia interrotta l'invarianza del dominio e in cui non si prolunghino i principi d'autorità, le forme trasversali di potere.

Un lavoro complicato, collettivo, che abbia l'obiettivo di investigare, con taglio radicalmente diverso, simultaneamente l'insieme dei campi delle forze delle strategie che hanno luogo e nella prassi e nell'immaginario sociale. Da qui l'esigenza che mi spinge a coniugare sapere e potere, pensiero occidentale e razionalità statale e capitalistica; il tutto in un'ottica non solo analitica, ma anche, possibilmente, costruttiva di una teoria/prassi della libertà.

Mi rendo conto che la generalità di quanto detto deriva dalla difficoltà ad affrontare le diverse linee di lavoro che mi attendono; mi rendo pure conto come la genericità e su-

perficialità derivino dal carattere parziale di un lavoro individuale; l'apporto e il contributo collettivo di intelligenze in tal senso può ovviare a ciò, formando un mosaico di letture che, dopo aver montato i vari tasselli specifici, dia la globalità dell'approccio corretto.

2. L'organizzazione della vita quotidiana

Prima di addentrarci in questi labirinti, mi pare opportuno porre una base referenziale al mio discorso introducendo la nozione di *vita quotidiana*. La vita quotidiana è costituita dall'insieme di pratiche sociali e immaginarie che si sviluppano nel contesto reale; essa è lo spazio in cui si esercitano e agiscono gli individui nel loro processo associativo, intorno a interessi che ne fanno forze sociali. Si può esemplificare dicendo che è la dimensione nella quale viviamo e pensiamo, sogniamo e agiamo, sia in forma singola che partecipativa. Pur non essendo il luogo per approfondire nel merito, voglio precisare alcune caratteristiche che spiegano il tratto di referente che le assegno. La vita quotidiana non è un dato naturale, che esiste al di là della forma socializzata d'esistenza promossa dall'assetto del sistema; essa, la costituzione in forma ridotta e rappresentata, in rapporto alle istanze di dominio in atto, è la posta in gioco delle diverse strategie che lo Stato e il Capitale adoperano per perpetuare le loro pratiche di potere. La gestione della vita quotidiana, o meglio, *l'espropriazione della capacità soggettiva di gestione della propria esistenza*, è il fine di una strategia razionalizzata tesa a investire i nostri corpi e le nostre menti sì da renderli compartecipi attivi di questo disegno strategico. Non è uno slogan: il potere del XX° secolo ha bisogno, per esercitarsi di uomini che pensano e agiscono e non di oggetti passivi.

Definirò più precisamente questa strategia razionale più oltre. Per ora mi interessava dare un referente che costituisca l'*humus*, il territorio su cui si iscrivono le diverse pratiche di potere, e che lo Stato in special modo, nel suo modo di operare, tiene sempre presente in vista della propria riproduzione. In effetti, lo Stato, come qualsiasi organizzazione, ha bisogno di adeguare i propri strumenti ai fini che gli sono propri, e i comportamenti sociali, pubblici e privati, devono essere, in qualche misura costituiti e/o curvati nell'interesse

generale statale; e ciò mediante processi concreti, a livello materiale, e processi inconsci, a livello ideologico-culturale. Con una sorta di paradosso, potrei dire che gli individui, con le loro azioni e le loro idee, sono contemporaneamente oggetto delle pratiche di potere, strumento di esse, e soggetti agenti di esse. Approfondirò questo aspetto, che a prima vista può risultare shockante, quando tratterò del consenso, delle strategie statali per acquisirlo, della nascita dell'individuo-Stato.

Dall'ipotesi della vita quotidiana come «campo di battaglia», discende quasi come corollario che l'azione di un'autorità, nel nostro caso l'azione statale, si muove a mo' di tenaglia per far presa su due «braccia» che caratterizzano l'individuo: la mente e il corpo. Si deve dire che qualsiasi movimento di trasmissione di potere fa perno, ruota intorno alla mente e al corpo per assoggettarli a sé, secondo una strategia di disciplinamento intensivamente capillare che può articolarsi in varie tattiche in rapporto all'organizzazione storica del dominio, che si concretizza, ai giorni nostri, nelle nostre società occidentali, nel rapporto Stato-Capitale.

In questa strategia di disciplinamento intensivo, si possono per comodità di esposizione distinguere gli aspetti materiali, vale a dire: i meccanismi concreti usati funzionalmente che si manifestano nei processi materiali e ideologico-culturali; ed uno stile razionale, vale a dire il modulo di funzionamento che innesca il movimento disciplinante e che caratterizza qualsiasi pensiero d'autorità, il potere in senso lato, e lo Stato per lo specifico. Un modulo riscontrabile a livello d'astrazione in uno stile di pensiero occidentale che ha certe caratteristiche, che presuppone e genera nel contempo certe forme d'organizzazione sociale. Insomma, ciò che chiamo *razionalità statale*, fermo restando che la diversificazione dei due aspetti è didattica essendone le relazioni ben più strette e articolate le une sulle altre.

3. Lo stile del pensiero occidentale

Senza fare di tutte le erbe un fascio, ma anzi facendo leva sulle evidenti diversità d'impostazione datesi nel panorama del pensiero occidentale da Aristotele ai giorni nostri, posso riscontrare alcune invarianti che lo determinano nella sua statualità, a prescindere dai rapporti effettivamente inter-

corsi tra scienza e potere nelle varie epoche (ciò che nell'ideologia comune si indica con «scienza assoggettata ai rapporti dominanti», «scienza al servizio» che fanno di essa uno strumento tecnico neutrale, assoggettabile ma eventualmente libera ed emancipatoria). Fin dall'antichità, il pensiero ha sempre mirato l'obiettivo di «*pensare il reale*», cercare cioè di dare una spiegazione a ciò che accadeva; l'interpretazione serviva a rendere sopportabili gli eventi che si succedevano indeterminati, a caso talvolta, eventi comunque che l'uomo doveva fronteggiare. Non ho qui la presunzione di fare una genealogia del pensiero, ma non è difficile immaginare come, in rapporto al grado culturale ed al modo di difendersi, individualmente prima, collettivamente dopo, dagli eventi naturali, il pensiero che riflette sull'approccio umano all'accadere si sia impiantato come tentativo tentativo di dominare gli eventi, ridurre il loro grado di indeterminabilità portandoli ad una dimensione prevedibile e pertanto sopportabile. Questa ipotesi di fondo — la cui legittimità sarebbe tutta da dimostrare — apre numerose implicazioni, alcune interessanti a mio avviso.

L'esigenza di sicurezza — che sottintende l'ideologia di un mondo ostile — muove il pensiero a rendere assoggettabile l'evento casuale comprendendolo nelle maglie di una casualità determinata che necessita l'accadere stesso.

Il pensiero di fronte all'indeterminato ha due obiettivi: uno, ridurre il caso a necessità intervenendo con l'interpretazione significativa che strategicamente discrimina in un gioco d'interdizione ciò che può essere controllato, disciplinato e assorbito, e ciò che viene escluso, tagliato ed emarginato ai lati della storia; pur essendo questa strategia a interdizione binaria, vale a dire uno stile di razionalità che procede per successive binarietà, le dicotomie prodotte sono autonome nel loro posizionarsi, cioè non sono rigide bensì piuttosto si intersecano l'une con le altre, in una rete di tessuto tramato.

Due, adeguare i propri strumenti logici al primo obiettivo creando meccanismi di pensiero, metodologie e procedure che possano funzionalizzarsi a ciò, irradiando questo modulo di funzionamento sul tessuto materiale — l'organizzazione sociale — al fine che questa stessa appoggi e favorisca nei propri processi concreti l'emergere e il consolidarsi di uno stile di vita quotidiana «ad hoc», già predisposto e in sinto-

nia con la prima strategia, e che già preveda la sua riproducibilità — oggi grazie alla forma-Stato.

4. Il dispositivo d'Identità

Svariati sono i dispositivi succedutisi nel tempo che hanno funzionato in accordo con il percorso da me seguito; uno centrale è la cd. *coazione all'identità*. Nel tentare di rendere determinabile ciò che è imprevedibile, per raggiungere uno stato di sicurezza dagli eventi vissuti in uno stato di perenne angoscia — vista la convinzione affermatasi non certo innocentemente dell'ostilità della natura — sono entrate in gioco diverse tattiche di aggressione: fornire una causalità all'accadere, sia esso Dio, Regione, Spirito Assoluto o Lotta di classe. L'identificazione svolge varie funzioni: opera un gioco di inclusione/esclusione, discriminando tra ciò che è adeguabile e ciò che non lo è; l'operazione binaria del taglio interdittorio già ha bisogno di un modulo selettivo che informi l'operazione stessa, e questo rimanda al «Chi» pone questo modulo; non è soltanto il «cui prodest», ma è la ricerca di quali condizioni storiche concrete favoriscono, e sono a loro volta favorite, un simile congegno razionale che, nei suoi tagli, immancabilmente emargina, mette off-side, uccide chi si pone, o è posto, al di fuori del taglio inclusivo/esclusivo.

Inoltre, l'identificazione cristallizza la dinamicità dell'evento e l'incessante nomadismo dei soggetti concreti, le loro diversità concrete, in ruoli rigidi e fissi, determinati nelle loro finzioni e attività, giudicabili in base alle attese derivate da queste identità del ruolo, posto socialmente naturalmente, e quindi prevedibili nei loro movimenti; chi si chiama out, viene di volta in volta emarginato, represso, criminalizzato, psicanalizzato, inglobato in altri circuiti (v. la storia del folle). L'identità funge da memoria storica, sedimentata nell'inconscio sotto forma di tradizioni culturali (usi e costumi) e che si trasmette sotto forma di gabbia, di peso che ci portiamo e che ci impedisce di vivere al di là e al di fuori di ciò che comunemente si chiama normalità: l'identità come memoria normativa che ci rende «eguali» sin dal nostro inconscio. E senza parlare della memoria che si trasmette nell'educazione, sia familiare che scolastica.

L'identità è un meccanismo selettivo che accetta ciò che

l'identità medesima prevede nel suo modulo dispositivo: ciò che non è identico o non ha identità, viene abbandonato al suo corso, in modo differenziato storicamente; quel che ha identità, è già prevedibile nei suoi movimenti, nei suoi spostamenti: vien ridotto a necessità causale, che si muove secondo presupposti logico-razionali compatibili con la prevedibilità posta del dispositivo di identificazione.

L'identità è un meccanismo di generalizzazione: astrae caratteristiche funzionali alla razionalità che domina l'organizzazione sociale — referente essenziale e feedback immancabile — e le generalizza all'universo, anche qua tagliando le singole differenze che vengono annichilite nel simulacro dell'uguaglianza.

Voglio a questo punto precisare due cose: il dispositivo d'identità, nella sua meccanica di funzionamento, non è rigido; anzi deve essere quanto più dinamico possibile, rivoluzionando continuamente se stesso, spostandosi sempre avanti, allargando i suoi confini per poter essere in grado di comprendere ciò che di nuovo emerge, operando i tagli necessari per ricondurlo entro il suo territorio su cui domina. In altri termini, l'identità è un assioma, posto indiscusso e indiscutibile, ma il movimento assiomatizzante è rivoluzionario nei suoi parametri poichè deve incessantemente decodificare gli inputs che la realtà fornisce, selezionarli in rapporto al dispositivo funzionale alla razionalità di chi è in grado di imporre il proprio gioco nel campo sociale, e ritrasmetterli nuovamente codificati come outputs in modo tale da poterli iscrivere nel proprio territorio traendone vantaggio.

L'altra precisazione riguarda il referente materiale. A mio avviso non c'è primarietà tra razionalità (formazione e funzionamento della —) e organizzazione sociale data (formazione e funzionamento della —); non si deve cercare se nasce prima l'una o l'altra; nè, all'opposto, immaginare un circuito chiuso, perfetto in cui i giochi sono fatti «a priori». A parte il fatto che ogni organizzazione prevede una razionalità e viceversa, si deve pensare come in ogni momento della vita quotidiana si mette in discussione il rapporto tra organizzazione e razionalità: non esiste una transizione in cui i giochi sono fatti, finita la quale il cappio intorno al collo è chiuso. Ogni momento è momento di assestamento del rapporto, in cui i due termini si rimandano l'uno all'altro;

nel movimento di assiomatizzazione, un termine fornisce degli stimoli che il secondo recepisce, trasforma se stesso per adeguarsi e lo ritrasmette a sua volta; e viceversa; in un certo senso, l'utopia della macchina sociale contemporanea è la macchina cibernetica, che si autoregolamenta da sé, recepisce inputs, si trasforma, li trasforma in outputs funzionali, il tutto in una tendenza omeostatica: l'equilibrio dell'ordine e della disciplina; la società perfetta, pacificata, in cui ognuno ha il proprio posto, e l'evoluzione è garantita all'interno del funzionamento, senza scossoni.

Ma non è così. Se ogni momento è assestamento, ogni momento può essere un banco di prova per il perfetto funzionamento della macchina sociale. Nel movimento assiomatico, nella fase di ricodificazione, esiste un punto di presa per la macchina sociale sul nuovo emergente, che consente la ricodificazione; e questa presa è favorita dalle condizioni esterne, di ordine razionale (la memoria che si prolunga nell'incoscio) e di ordine materiale (l'organizzazione stessa del vivere sociale che costituisce la vita quotidiana in una condizione che conduce alla riproducibilità della sua forma). Ecco la complicità del nuovo, che non riesce completamente a scardinare il meccanismo facendosi assoggettare, poichè non riesce a scompaginare se stesso bloccando il gioco in cui è coinvolto in maniera attiva, oggi, non è più passiva.

5. La strategia razionale del calcolo disciplinare

Anche ciò rientra nello stile di razionalità previdente; ne ho delineato alcuni dispositivi strategici, insieme ai suoi obiettivi: cosa c'entra lo Stato in tutto questo? La fase del prolungamento di questa razionalità — che si è formata e trasformata attraverso i secoli — è relativamente recente; la nascita dello Stato data al XVII° sec. circa. Ma anche sino ad oggi esso ha subito numerose trasformazioni che lo hanno reso sempre più in grado di includere ciò che è includibile, operando sempre più tagli integrativi.

Questo implica una razionalità del calcolo che studi l'adeguazione degli strumenti al fine da raggiungere; in altri termini, il calcolo pondera l'utilizzazione della migliore tattica di funzionalizzazione in rapporto alle condizioni storiche in cui si muovono i contendenti, per perseguire il fine che è il

disciplinamento. Questa razionalità, che è dello Stato tanto quanto del Capitale, accompagna qualsiasi movimento statale nella sua prassi regolamentatrice. Lo stesso Lourau dice che lo Stato si serve di volta in volta di due mezzi nella sua strategia: la repressione e l'istituzionalizzazione. Evidente che la scelta, spettante a chi compete quel ruolo di sovranità, è un calcolo. Ma entriamo meglio nella disamina di questa strategia binaria a doppia presa.

Innanzitutto, la binarietà non è esclusiva, nel segno dell'aut-aut (o l'una o l'altra), bensì la strategia è unica, differenziandosi per gradualità nell'utilizzazione dell'una o dell'altra; infatti, non è ben determinabile uno spartiacque preciso, bensì i due mezzi si completano a vicenda, talvolta si innestano contemporaneamente sul medesimo corpo, andando a coprire settori diversi, talvolta si innestano alternativamente, nello spazio e nel tempo, e su segmenti di spazio e di tempo, in modo che la pressione esercitata sia intensiva e duratura, col vantaggio della sotterraneità del momento istituzionalizzante, l'effetto Mülmhann da un lato, e della spettacolarità dell'azione repressiva, dall'altro.

Osservando da un altro punto di vista, si vede come la repressione sia il momento di interdizione negativa, mentre l'istituzionalizzazione sia il momento di affermazione della strategia, di costituzione positiva.

In effetti, ci si è sempre maggiormente soffermati sull'aspetto repressivo del potere, sulla sua volontà di negare, di interdire comportamenti e pensieri, di impedire, di ordinare non-azioni: il potere si reggerebbe su questa capacità di imporre momenti negativi (non fare, non dire, non pensare, non immaginare, ecc.). Ne è nata una visione distorta, incapace di spiegare i momenti positivi che nonostante tutto vengono irretiti nella rete delle relazioni di potere. La visione distorta nasceva dall'enfatizzazione — talvolta alibistica e vittimistica, che rimuoveva abilmente un vuoto di progettualità politico-teorico e creativa-pratica — della repressione come essenzialità del potere.

Che il momento negativo sia immanente a una pratica di potere non è dubbio; ciò che si vuol dire è che il potere si muove anche su altre strade, su altri parametri, con altri obiettivi strategici intermedi, che naturalmente si ricollegano tutti al calcolo di disciplina sociale.

Infatti — lo possiamo constatare anche empiricamente —

il potere sfrutta intelligenze e lavoro, produce sapere e informazioni, satura campi, delimita territori, pone confini, instilla pensieri, calcola prodotti della sua prassi, seduce e pone compiti, cristallizza ruoli, attiva meccanismi agenti, forma soggettività, formula norme di comportamento e aspettative, costruisce scacchiere su cui giocano gli attori sociali in base a regole stabilite; potrei proseguire in questi esempi in cui il potere ha parte attiva nel promuovere azioni, pensieri, sogni e fantasie che riesce a iscrivere nel proprio registro statale.

Ed è in questo l'aspetto più interessante e più complesso da investigare, ponendo problemi spesso non visibili immediatamente; esso trae vigore da questo momento positivo — come l'ho chiamato — che produce reale vissuto, che pone forme di vita. Ciò consente tra l'altro di tentare di rispondere a domande impellenti sull'interiorizzazione del potere, sulla produzione di razionalità statale, sui rapporti tra sapere e potere, sull'invarianza di meccanismi e pratiche che si perpetuano nella discontinuità e nelle rotture della storia, sulla possibilità di una loro permanenza nello spazio/tempo dell'unica vita che viviamo, nonostante istinti e tensioni di libertà che ci attraversano, disorganicamente, parzialmente: come è possibile la presa sui corpi e sulle menti che non riescono a liberarsi sia del desiderio inconscio di autorità, sia dell'incapacità effettiva di liberazione reale senza ricadute.

6. La strategia statale del dominio tra oppressione e repressione

Naturalmente, non è da enfatizzare questo momento positivo ricadendo nell'errore opposto criticando precedentemente; si tratta di andare a vedere come i due momenti si accavallano l'uno sull'altro, innestandosi reciprocamente e riproducendosi continuamente, rinviando le loro prese a vicenda in modo completamentare. Per comodità di esposizione, potrò seguire lo stesso Lourau nel suo montaggio teorico di tre congegni statuali: la curvatura, l'istituzionalizzazione, il principio d'equivalenza allargato.

L'immagine del curvare rappresenta la volontà di potenza dell'istanza statale nei confronti della dinamica sociale; questo rinvia alle forze che esercitano la curvatura, tentando di plasmare e conformare il tessuto sociale agli interessi delle

forze di sovranità. Ciò pone alcuni problemi di rilevanza non solo teorica, ma anche pratica: il rapporto che intercorre tra sociale e politico; l'identificazione delle formazioni di sovranità che devono porsi come Centralità, Unica e Sacra, rappresentativa, identificante e legittimante; le modalità di accettazione internalizzata della curvatura, che rende quest'ultima forma naturale — *l'incantesimo della seconda natura*, come afferma Adorno.

Lourau continua dicendo che lo Stato impone «una forma equivalente di tutti i rapporti sociali». L'istituzionalizzazione è la strategia di imposizione coercitiva di una forma statale che vuole curvare e flettere tutte le forme di socialità differenziate e non rappresentabili; lo sforzo statale è quello di ridurle, tagliarle e costringerle nella rappresentazione politica, che può anche passare per forme non istituzionali.

Tavolta, infatti, un vuoto di rappresentazione istituzionale non implica un vuoto di forma statale; l'istanza statale può essere anche assente, sconfitta da movimenti irraggiungibili, però essa cerca sempre di funzionalizzare a sé questo vuoto, delegando altre forme politiche parallele alla forma-Stato; in altri termini, un processo di recupero può passare anche curvando e incanalando socialità differenziate in forme politiche non immediatamente statali. È il prolungamento generalizzato della logica statale nei movimenti istituenti, come li chiama Lourau, una metastasi diffusa e progressiva che ri-comprende nella razionalità politica e che la forma-Stato sussume sfociando immancabilmente, anche se in tempi successivi, in essa.

Ci si accorge di questo movimento allorché Lourau monta due congegni a questo punto, il principio d'equivalenza allargato e il processo d'istituzionalizzazione. «Il principio d'equivalenza allargato a tutte le forme sociali significa che lo statale, potenza di legittimazione dell'istituzione e contemporaneamente risultato di tutte le legittimità istituzionali, è quello che dirige tutta la vita sociale, ogni innovazione, ogni movimento e spesso anche l'azione rivoluzionaria, affinché le nuove forze sociali generino delle forme equivalenti alle forme attuali, nel quadro di equilibri mutevoli, evolutivi o regressivi, ma sempre definite dall'esistenza sacra d'uno Stato, come garanzia metafisica del sociale» (p. 107).

La planetarizzazione dello Stato impone la sua forma astratta, come abito, come corazza alla vita quotidiana, nei

suoi aspetti istituzionali, microcosmici e inconscii. Come la Chiesa, conclude Lourau, lo Stato sa come obbligare spontaneamente a pensare a lui, a difenderlo di fronte al diavolo, a creare l'*assenza* e la *paura dell'assenza*. «Lo Stato Babbo-mamma dà forma alle nostre rappresentazioni, tanto le più come le meno razionali. Non siamo noi a pensare senza sosta a lui: i professionisti della politica sono là perchè lo Stato ci pensi, pensi per noi, pensi in noi, pensi a noi» (p. 37).

Lo Stato nella sua razionalità ripercorre il processo d'astrazione concettuale totalizzante. L'altro livello di generalizzazione consente un forte grado di sussunzione in quanto, elevandosi al di sopra delle differenze individuali e riuscendole a curvare ed a introdurre nella propria forma, esso riesce a porsi come unico referente, legittimato in rapporto alla prospettiva dell'autoconservazione e dell'autoriproduzione, giusto perchè auto-innalzatosi a motore centrale — teologico — della trasformazione sociale. Il processo di generalizzazione permette allo Stato di assumere la globalità dei dati che recepisce, seleziona, riordina scartando ciò che non è adeguabile (e questo attraverso non solo procedimenti repressivi ma anche interdittori), e di ottenere la visione d'insieme che è in grado di curvare le differenze stesse e ricomporle in un unico mosaico. Esso quindi deve sempre estendere i propri ingranaggi fino a territorializzare qualsiasi fenomeno emergente, allargando sempre più la sua visione strategica complessiva del reale che deve imporre a tutti, e questo dà il senso della sua forza di equivalenza, la capacità cioè di ricondurre a sè e far esistere soltanto quelle forme a lui equivalenti; queste forme sono legittimate ad esistere all'interno del territorio statale; ciò che deborda o vive ai margini, è sempre controllato con occhio particolare e trattato adeguatamente secondo il grado di resistenza al livello repressivo e inglobante. Lo Stato si legittima pertanto come unico centro motorio della vita quotidiana nella sua dimensione sociale in un territorio confinato dalle forze sovrane del Capitale e dello Stato medesimo.

Naturalmente il processo e la strategia razionali sono tendenze, che non si affermano sic et simpliciter, ma devono sempre fare i conti con le forze che resistono a questa totalizzazione elastica ed assiomatica. I conflitti che si frappongono nel cammino non sempre rendono la vita semplice al movimento statale; le stesse trasformazioni nella strategia

e nella prassi dello Stato/Capitale, che servono per adeguare i propri strumenti alle nuove situazioni nel tentativo di funzionalizzarle alla propria processualità, pongono anche problemi interni di riterritorializzazione che aprono sempre spazi e varchi in cui l'opera della classica talpa può insinuarsi per bloccare meccanismi e movimenti di circolazione di istanze autoritarie.

Ciò che si è appena affermato pone l'interrogativo della possibilità di curvare quelle differenze emergenti nuove, marginali, antagonistiche o semplicemente estranee, irrapresentabili e irriducibili, difficilmente riterritorializzabili: abbiamo di fronte quel che Lourau definisce processo d'istituzionalizzazione.

Il termine indica l'inserimento progressivo di un qualche fenomeno o movimento che si muove su binari estranei a quelli statali, in un ambito istituzionale, riconducibile cioè a un territorio in cui confini e movimenti interni ad esso sono stabiliti dallo Stato stesso: un ambito presieduto da regole poste dallo Stato. Nella maggior parte dei casi, il passaggio di un movimento da istituyente a istituzionalizzato non si ha linearmente, ma secondo fasi e tappe transitorie incerte e insicure quanto a sbocchi e a esiti; probabilmente, nei primi momenti, non si ha direttamente istituzionalizzazione nella forma di inserimento all'interno dell'ambito specificamente istituzionale; avviene spesso che già la forma politica attraverso cui si rappresenta l'istituyente sia tendenzialmente riducibile e rappresentabile nella forma-Stato, tale da essere in un secondo momento ricondotta ad essa. È altresì evidente come storicamente l'istituzionalizzazione, strategia di vanificazione delle potenzialità scardinatrici dell'istituyente e suo recupero funzionale e disinnescato nel gioco dello Stato, spesso si sia accompagnata a forme strategiche di pura repressione, tese a estirpare l'istituyente dal tessuto sociale, eliminando o emarginando in maniera tale da far scomparire in pratica gli elementi di novità che potevano intaccare la razionalità assiomatica dello Stato e del Capitale.

7. Il movimento di assiomatizzazione

Ma devo meglio precisare questo movimento assiomatizzante: secondo l'uso che ne fanno Deleuze e Guatteri, corrispondente in certi punti con il processo d'istituzionalizza-

zione di Lourau.

Guardando retrospettivamente la storia delle società capitalistiche occidentali, si è portati ad affermare che si è assolutamente imposta l'istanza di un vero riformismo progressista immortalata nelle celebri parole del Gattopardo: cambiare affinché nulla realmente cambi. Mi sembra utile ricordare come le innumerevoli trasformazioni sociali, politiche, tecniche, scientifiche non abbiano spostato di un pollice l'elemento invariante e inamovibile sul quale si regge l'ordine capitalistico-statale: il dominio e lo sfruttamento. È evidente come la stabilità, l'ordine e la disciplina si nutrono paradossalmente di movimenti dinamici, di trasformazioni sempre più accelerate e addirittura promosse dal meccanismo stesso di dominio in vista della sua autoriproduzione nello spazio e nel tempo. Vi è in questa dinamica una strategia razionale che si ricollega a una macchina cibernetica: per sommi capi, essa consiste in una autonomia dei suoi meccanismi automatici dal contesto entro cui si trova ad operare; gli inputs che il contesto, trasformandosi, produce, vengono recepiti in modo selettivo e funzionale; obbligando la macchina a razionalizzare ancor di più i suoi meccanismi automatici e differenziare ulteriormente le sue prestazioni per riadeguarsi al contesto che muta e che viene influenzato dagli outputs che la macchina ritrasmette ad esso. Il ciclo è attivato in continuazione, e la relazione macchina-contesto, mediata dagli inputs/outputs trasmessi, si fa sempre più stretta e interdipendente; a una realtà più complessa, corrisponde una macchina ancor più elaborata e differenziata nei suoi meccanismi operativi e di prestazione in grado di attivare automatismi che si adeguano per sussunzione incorporando i nuovi dati che recepisce curvandoli funzionalmente in rapporto alla conservazione dell'equilibrio della relazione. L'automatismo autonomo dei suoi meccanismi differenziati è inserito in un sistema di programma finalizzato all'omeostasi, per usare la terminologia tecnica di Ashby, che si articola sulla base di calcoli sui dati informativi che necessariamente si trasmettono reciprocamente e circolano tra macchina e contesto esterno. Si vuole qui sottolineare questa dimensione del calcolo perchè essa si ricollega a quanto detto sullo stile della razionalità occidentale, che per esempio Max Weber ha evidenziato.

Io voglio ipotizzare che l'utopia del sistema statale-

capitalistico sia configurata in questa immagine di funzionamento cibernetico — utopia e non realtà perchè il sistema non è perfettamente chiuso e la conflittualità sociale anche microcosmica contribuisce non poco ad inceppare in continuazione il buon funzionamento del meccanismo.

Ma ritorniamo al movimento assiomatizzante. Se la processualità della razionalità concreta statuale si cumula nelle discontinuità delle trasformazioni, occorre riconoscere la capacità di autorinnovamento perenne dello Stato/Capitale anche sotto le pressioni dei fenomeni emergenti, nuovi e radicalmente diversi, che pongono problemi di stabilità e di autoconservazione. Come già accennato, la strategia di istituzionalizzazione o di inglobamento passa attraverso una continua ridefinizione razionale e razionalizzante dei parametri di sussunzione disciplinante, in altre parole, se lo Stato vuole estendere equivalentemente la sua forma politica all'universo, per curvare il nuovo, deve flettere se stesso nei suoi parametri di azione politica: elasticizzare e differenziare i suoi meccanismi di disciplina per integrare nel suo territorio ciò che prima gli è esterno. Deleuze e Guatteri parlano di deterritorializzazione e riterritorializzazione, che indicano questi movimenti dinamici di spostamento interno dei parametri, di rigetto di codici significanti in favore di altri che diano la corretta posizione sul nuovo territorio dei fatti nuovi ora integrati.

I codici significanti danno l'unica corretta versione, ridotta e rappresentata, di ciò che prima si muoveva al di fuori dei confini; questi stessi codici sono assiomatici in quanto legittimano ciò che interpretano in virtù delle loro capacità selettive che attualizzano e rendono possibile la stabilità del tutto con il nuovo integrato in esso e legittimato ad esistere in virtù della sua adeguazione all'insieme. Nel contempo, questi stessi codici devono sapersi aggiornare in continuazione per poter comprendere nelle proprie maglie ciò che è altro, riconducendolo a sè e trasformandosi in rapporto alla capacità attuale di sussunzione e inglobamento dell'emergente.

In tutta questa processualità, resta scoperta l'investigazione dei motivi per cui il fenomeno emergente, nuovo e potenzialmente diverso, altro, il movimento degli analizzatori istituenti, come li chiama Lourau, si lascia irretire nelle maglie, nelle reti che il movimento assiomatizzante predispone

per il disinnesco delle potenzialità scardinatrici. Come è possibile, si chiede Lourau, che «l'oro puro abbia potuto trasformarsi in oro vile?» (p. 95); cosa permette nel modo di operare del fenomeno emergente istituente la presa dell'istituto consentendone l'istituzionalizzazione? cosa, nell'istituente, favorisce l'effetto Mülmhann? Lourau mette in luce correttamente la degenerazione dei movimenti istituenti; l'istituzionalizzazione è la negazione di ciò che affermava il movimento istituente: l'effetto Mülmhann è «il simulacro di realizzazione del progetto iniziale (che) accompagna forzatamente il crollo di tale progetto» (p. 90). Il simulacro, prodotto dall'istituto, si valorizza nell'immaginario e nella prassi dell'istituente man mano che sostituisce in esso il progetto iniziale.

Lourau si ferma qua; pone correttamente il quadro, accenna ad avviarsi verso la soluzione quando afferma poco oltre che «nella profezia iniziale esiste un embrione del simulacro», rappresentato da lapsus, ingenuità, menzogne, ecc.; ma non continua su questa strada, lamentandosi tutt'al più che questo processo degenerativo viene spesso scorrettamente rimosso, dissimulato e invertito tramite false spiegazioni soggettivistiche — il tradimento dei leaders, la corruzione, la stanchezza, il pugno di ferro repressivo, ecc.

Il problema non è dei più facili, per nessuno; secondo me, oltre le spiegazioni di Lourau, esso va posto in rapporto al grado di statualità inconscia che permea il pensiero e la prassi dell'occidente e che si prolunga nei tentativi di costituire nuovi livelli qualitativi della vita quotidiana. Il problema è vecchio quanto il potere: perchè non si esce fuori dal Testo, dal Copione di sempre che fissa e fa ruotare i ruoli cristallizzandoli senza abolirli?

8. La sacralità del Testo e la trasgressione

Reich parlava di un'interiorizzazione del desiderio di repressione che predesponneva l'accettazione dell'autorità statale. Deleuze e Guattari parlano di una rimozione originaria ad opera della famiglia, agente sociale delegato dell'ordinamento. Adorno parla di un prolungamento della logica coattiva nel pensiero emancipatorio. Lourau parla di un supplizio semantico (p. 35). Se la strategia della razionalità statale tende chiaramente a fissare nel profondo dell'in-

conscio pensieri e comportamenti riconducibili all'autorità ed agendo al suo interno affinché si pervenga ad una partecipazione attiva del soggetto al suo disciplinamento, gli strumenti adeguati a ciò risultano meno chiari.

Si possono suddividere in procedure simboliche, di ordine culturale-razionale in senso lato, cioè ricorrendo anche a istanze poste dalla ragione come irrazionali, e procedure materiali, dell'ordine dell'intervento storico delle istituzioni statali.

Da Reich apprendiamo come il dominio possa penetrare fin dentro di noi, manipolando le nostre potenzialità libidiche, dosando abilmente rinvii di rimozioni, di sublimazioni, di spostamenti immaginari regressivi, di fantasmi collettivi, costruendo in questa processualità cumulativa delle corazze caratteriali che favoriscono, predisponendone il terreno, l'accettazione di personalità autoritarie totalizzanti — ieri Hitler, oggi lo Stato planetario — accettazione che si articola in pensieri e comportamenti concreti. Su questa scia, per esempio, si costruì l'affascinante ipotesi della personalità autoritaria.

Deleuze e Guattari spostano l'attenzione sulla rimozione originaria specifica che la famiglia, vista nel suo ruolo sociale, esercita sul bambino; rimozione sociale, non soltanto quindi psichica, come normalmente si intende il famoso complesso di Edipo. La cristallizzazione dei ruoli sociali babbo-mamma-figlio identifica un flusso di energie potenzialmente libere, trasgressive e trasversali tagliandole e bloccandole su un corpo: le potenzialità energetiche del bambino — flussi ancora liberi, indifferenziati secondo la terminologia dei due francesi — vengono mutilate e adattate al modello di ordinamento sociale che conforma fin da piccoli i soggetti funzionalizzandoli come macchine.

Da Adorno impariamo a cogliere il nesso tra logica delle cose e pensiero altro, legame che non si può sciogliere soltanto con un atto di volontà radicale, ma che richiede un diverso funzionamento logico del pensiero emancipatorio, se si vuole evitare che la vecchia logica prolunghi in esso il suo abbraccio mortale. Occorre in altri termini scardinare i meccanismi che presiedono l'ordine razionale del pensiero: soltanto un pensiero utopico che non partecipi e riproduca quei dispositivi e quelle funzioni può sperare di poter contribuire efficacemente ad una trasformazione della qualità della vita.

Con supplitio semantico, Lourau intende, a mio avviso, l'inflazione ossessiva di parole-chiave incessantemente ripetute la cui funzione simbolica consiste nell'agire sull'inconscio statalizzandolo, in quanto le parole-chiave partecipano e rimandano all'universo statale. Quest'ultima osservazione ha il pregio di aprire la strada ad un esame del ruolo del linguaggio e dell'informazione bombardata tramite i mass-media, e la loro presa sul nostro inconscio.

Queste, ed altre, procedure simboliche che si installano nell'immaginario dove possono tutto, sono pur sempre calcoli all'interno di una strategia razionale nel suo operare, sebbene si serva talvolta di richiami irrazionali o emozionali quali il mito, la paura, la vertigine, causate dall'assenza. Ma, a prescindere dalla correttezza di una rigida dicotomia tra razionale e irrazionale, dicotomia posta pur sempre dalla ragione, si vede come lo stile razionale occidentale, penetrando nell'inconscio, costruisce un modello di soggettività quasi perfettamente aderente all'individuo così come esso si sviluppa nella società; non solo, questo modello rimanda allo Stato come Centro Unico a patto che coincida col modello statale. Stile razionale e modello statale combaciano e tentano di porsi come sistema chiuso perfettamente, cerchio che si stringe comprendendo la totalità degli eventi colti nelle loro differenze qualitative e livellati equivalentemente.

Possiamo concludere con Lourau: «Giacchè il modello che consente di mettere un coperchio sempre uguale sulla marmitta delle rivoluzioni, modello universale, ecumenico, fuori di ogni discussione, che affonda le sue radici della sua evidenza nel nostro inconscio, è il modello statale» (p. 97).

9. La nascita dell'Individuo-Stato

Ma non avrei completato l'aspetto delle procedure simboliche che si inseriscono nella strategia razionale statale se non affrontassi il problema del consenso sociale e degli strumenti della sua formazione. È a questo punto che, spazzando totalmente il tema, oggi dibattuto pressochè dovunque, della crisi di legittimazione, avanzerei l'ipotesi della nascita dell'individuo-Stato, che complica ancor di più i nostri sforzi sulla vita della libertà socializzata. Naturalmente, quanto scritto deve essere completato dalla concretizzazione materiale di queste strategie che si articolano in interventi statali,

procedimenti con funzioni altrettanto incisive dal punto di vista degli obiettivi strategici del dominio statale e che hanno anch'essi una presa sul nostro inconscio.

« Il potere è rappresentazione, teatro, simulacro, e non vive che di spettatori che partecipano all'azione... tutti i giorni e tutte le notti nel loro Stato-inconscio... Giacchè lo Stato è l'inconscio, o piuttosto perchè l'inconscio è lo Stato » (pp. 165-6). Il tema della partecipazione attiva degli individui — in sè banale — apre alcuni problemi in merito al loro rapporto con le forme e l'esercizio del dominio, ponendo l'accento sui legami che intercorrono tra potere e soggetto concreto. Questo esame cercherà di spiegare perchè oggi il potere ha bisogno di individui — e non di semplici oggetti passivi manipolabili come creta — per potersi esercitare, e come la sua strategia miri innanzitutto alla sua costituzione adeguata, oltre che ai modi di integrazione, violenta (repressione) o subdola (partecipazione).

Se il dominio appare oggi come strategia globale totalizzante, ridurre il potere a mera istanza istituzionale è fuorviante; non si vuole negare il potere o l'autorità statale, che si differenzia in livelli istituzionali centrali e periferici, con sottile e diffusa capillarità, e che si articola pur sempre in gerarchie, divisione del lavoro, competenza dei ruoli, ecc., ma alla fine della comprensione delle forme del dominio e delle sue tendenze in atto, ciò è semplicistico. Dobbiamo scavare e portare alla luce un livello più profondo e più carico di stimoli analizzabili.

Non è questo un saggio sul potere, ma se si intende con esso la capacità di gestire e di poter decidere dell'esistenza in una dimensione complessa — definizione quanto mai sibillina e ambigua — si deve purnondimeno notare come l'espropriazione di tale capacità, ciò che determina quindi un rapporto autoritario, oggi non è più identificabile se non nelle altrettanto generiche ed ambigue condizioni sociali d'esistenza. D'altro canto non si deve portare sul piano metafisico un esercizio e una circolazione di potere, anche simbolico naturalmente, che osserviamo giornalmente e di cui talvolta siamo suoi agenti portatori oppure bersaglio umano di altrui pratiche; in fin dei conti — ma il problema è arrivarci! — sono sempre interessi, economici e politici in senso lato, che si organizzano in forze di sovranità al fine di dirigere e governare questo movimento costitutivo della forma sociale

della vita quotidiana reificata.

Senza voler entrare nel merito, di una critica del potere, che presupporrebbe una visione chiara delle sue forme e delle sue modalità di esercizio e veicolazione, vorrei soltanto dire che momento fondamentale di una strategia razionale di dominio è la disciplina degli individui, corpi e menti. Ecco perchè gli individui sono investiti da esso. E quale migliore disciplina se non quella interiorizzata e che muove gli individui stessi? Quale migliore auto-disciplina se non quella che promuove gli individui, all'interno dei rapporti sociali dati, come agenti di potere?

Oggi non è più possibile dare un volto concreto, soggetto al potere, se trascendiamo il livello istituzionale; non è più possibile identificarlo in maniera organicistica (cuore, cervello, tanto per intenderci), e nemmeno pensarlo come un qualcosa che qualcuno detiene, un surplus di violenza. Il movimento femminista ha brillantemente rivelato come il potere sia un flusso circolante nelle azioni, nei comportamenti, nei pensieri di ciascuno: una modalità dei rapporti interpersonali, modalità che la totalità sociale organizzata promuove nell'inconscio dei singoli manipolandoli e plasmandoli sì da perpetuare, soprattutto nel microcosmo della vita, quotidiana che poi regge l'intera socializzazione, il sistema di dominio.

10. Il consenso e l'investimento dei corpi e delle menti

Si attua a diversi livelli, secondo calcoli differenziati che si innestano su procedure simboliche e materiali. Il miglior controllo è quello che nasce « spontaneamente » dall'interno dei soggetti stessi, il cui inconscio, ma non solo questo, ma anche le tradizioni, l'educazione, la memoria storica, recano tutti il marchio della civiltà occidentale segnata dal dominio totalizzante.

Non è un caso che la formazione e il concetto di individuo nascono contemporaneamente al sorgere del capitalismo: esso ha non solo bisogno di uomini liberati dalle condizioni di schiavitù medievali che ne facevano meri oggetti non mercificabili, ma anche bisogno di una intelligenza in grado di deterritorializzare e riterritorializzare, secondo il movimento visto, lavoro vivo, tecniche di produzione, mercati di merci, territori nazionali da conquistare, immaginari collet-

tivi da creare, rivoluzionando incessantemente se stesso per ottenere un grado di sussunzione reale — e non più formale — differenziato in rapporto alla realtà contingente e iper-complessa.

Non è un caso che il dominio borghese ha bisogno di dichiarare i diritti dell'individuo mondiale, elevando a universalità i propri. La strategia deve curare corpi e intelligenze, portando l'individuo a una meccanicità «naturale» dell'auto-curvatura.

Anche grazie all'affinarsi degli strumenti psicoanalitici, si è oggi in grado di comprendere meglio questo passaggio che conduce a una forma di consenso indotto, e come tale oggetto a impasses più o meno gravi, che talvolta fanno perdere qualche colpo, ma tendenzialmente riproducibile automaticamente grazie alla compensazione che deriva dal grado elevato di disciplinamento affermantesi con dei dispositivi multisettoriali. Questo consente lo sganciamento e l'autonomia del consenso da valori di base, sia etici, sociali o politici, che legittimano e acquisiscono consenso effettivo.

Per consenso si intende un movimento circolatorio, che si trasmette tra individui, di adeguazione a valori, posizioni, situazioni che le forze di sovranità promuovono nel perseguire i loro fini e che per imporsi devono universalizzare e essere vincolanti per tutti. Si è sempre detto che il consenso sale dal basso, in opposizione dall'autorità che proviene dall'alto; oggi la divisione verticale non ha molto senso in quanto ciascun soggetto è punto nodale di molteplici relazioni, di interessi, di potere, si trova a vivere su diversi fronti, delimitando settori su cui si intrecciano attraversandoli le diverse strategie di disciplina: ogni punto-nodo acquista senso in rapporto alla posizione nello scacchiere di relazioni considerato specificamente, e può cambiare cambiano il contesto in cui egli è immerso nel confronto con gli altri. Perciò parlo di movimento circolatorio, in quanto consenso si trasmette nell'investimento strategico di punti-nodi da parte di forze che tentano di territorializzare in una rete a maglie quanto più strette possibili, in cui non il movimento è precluso, bensì l'uscirne fuori, il chiamarsi out e spiazzare il reticolato.

Questa strategia razionale d'investimento ha come supporto procedure materiali e simboliche; materialmente, rinviando alla fissazione di ruoli, alla struttura stessa dello Sta-

to; ai procedimenti di partecipazione, ecc.; simbolicamente, rinviano al ruolo esercitato dalla famiglia e dall'educazione, dalla scuola che suscitano e creano un inconscio predisposto al consenso nei confronti dello status quo e della sua im pronta statale.

Il problema dell'inconscio statalizzato è complicato, specie perchè riguarda processi mentali su bambini ancora pressochè sconosciuti perchè rimossi e occultati abilmente dal civiltà degli adulti che si considera superiore e favorisce pertanto immaginari e fantasie, memoria e creatività adeguate alla ragione dei grandi già modellata. Ed il modello non deve richiare l'atto del modellare e ciò su cui si è modellato, pena l'inefficacia dei meccanismi di plasmò. Indubbiamente in questa visione la famiglia gioca un ruolo altamente significativo e mai considerato nel giusto rilievo. La famiglia si pone come agente delegato che prolunga, trasmette rilievo. La famiglia si pone come agente delegato che prolunga, trasmette e ricostituisce la vita quotidiana, così come essa è, nei bambini, inserendoli entro il quadro statale sin dalla nascita, e non solo formalmente — atti, certificazioni, iscrizioni nei registri, ecc. — ma materialmente, abituando sin da piccoli a prestare ossequio alla meoria storica di cui lo Stato è l'incarnazione e l'attualizzazione. La famiglia, curando per lo Stato uno specifico settore, la formazione e l'educazione (leggi disciplina), trasmette, potenziati, i meccanismi che la razionalità di Stato impone totalitariamente; per esempio, l'unità, la centralità, la sacralità pur laica; l'irreversibilità gioca un ruolo eccezionale, imprimendo nell'inconscio il senso dell'irrovesciabilità del *Senso* che lo stesso Stato marca sulla vita quotidiana nella sua forma da esso socializzata; cioè, in parole povere, preforma l'inconscio a considerare «naturale» la razionalità di cui siamo impregnati, che consente la trasformazione entro la cornice dell'origine e dell'equilibrio, e preclude qualsiasi cambiamento dell'intera qualità della vita, e quindi della razionalità stessa che trama incessantemente per la propria autoriproduzione.

La trasmissione di meccanismi operazionali si accompagna a una realtà statalizzata che innesca una dinamica ripetitiva che fissa nell'inconscio queste operazioni mentali che si automatizzano nel loro funzionamento e scattano sicuri al primo input che una situazione, una parola fornisce all'inconscio che reagirà secondo il registro modulare fornito fin

dall'infanzia. Parlando per metafora, l'inconscio statalizzato è un foglio in bianco solcato da parole scritte in inchiostro simpatico; al primo reattivo, una fiammella, il foglio appare già scritto: ma in realtà le parole erano già state scritte dal «cane-Stato che urla e lancia fumi» (Nietzsche) — cortine fumogene che nascondono il meccanismo che prescrive le parole, e fornisce l'illusione della libera autonomia del soggetto, il quale, nell'attimo stesso della reazione, è soggetto dell'input perdendo di autonomia reale e riuscendo a gestire soltanto la propria misera eteronomia.

Dall'inconscio statale dall'individuo-Stato il passo è breve; i meccanismi talmente introiettati appaiono come «natura» dell'individuo, il cui ambiente è considerato immutabile nella sua cornice, inducendolo tutt'al più a riformulare quei passaggi divenuti arcaici e non più funzionali.

Non voglio dar l'impressione della totale chiusura del circuito, dando una conclusione mortifera: innanzitutto, i meccanismi razionali vengono tratteggiati nel loro modello ottimizzato, e non nei suoi scarti, nei suoi tilt; lo standard è inferiore in quanto l'intreccio di ingranaggi, i circuiti che si innestano l'un sull'altro, i centri investiti simultaneamente da più parti, le saturazioni che non riescono a bilanciarsi altrove e altrimenti, tutte queste operazioni non si compiono tranquillamente.

Inoltre, questa sorta di razionalità è immanentemente violenta perchè deve forzatamente curvare e ridurre tutto in rapporto al proprio modulo reale tagliando sin dal nascere, piegando conflittualità, forzando resistenze, sfruttando ogni situazione che non si lascia comprendere; in altre parole, l'ubiquità, la capillarità costante e diffusa, l'onnipresenza, l'onnipotenza aprono dei settori che di volta in volta sono meno coperti, più indifesi: in questi campi, i meccanismi vanno in tilt, il circuito si cortocircuita bloccandosi anche per inerzie, e il movimento assiomatico deve saper tempestivamente reagire spostando energie e indirizzando i propri sforzi a riattivare quel meccanismo sostituendolo o affiancandone un altro. Questa sorta di «gioco bellico» è continuo, a differenze delle cosiddette crisi che appaiono ciclicamente: un guasto non è mai irreparabile, è riassorbibile se l'oleatura e la capacità di recupero dei circuiti sono pronti, ma l'imprevedibilità del guasto rende il sistema non perfetto, soprattutto se si considera che talvolta, spesso, i guasti

sono arrecati intenzionalmente da forze di soggetti che si muovono antagonisticamente, oppure che perseguono progetti e percorsi per nulla coincidenti con le tappe forzate del progresso statale-capitalistico.

Oggi giorno l'oleatura sembra efficace data l'elevata tecnicizzazione e automazione dei meccanismi che presiedono l'intera totalità sociale. La nascita dell'individuo-Stato ne è un sintomo, e rende il grado di consenso allo status quo differente da quello che comunemente si pensa, rendendolo astrattamente formale, prescindendo cioè dai contenuti, e quindi dalla quantità di consenso effettivo raggiungibile, per generalizzarsi sotto forma astratta e dunque più aderente alla qualità del consenso e maggiormente in grado di riprodursi.

In effetti, a ben osservare, oggi il consenso si sgancia dalla sua effettiva presenza su singoli punti e episodi della vita sociale, tal che il modello quantitativo risultante dalla somma del grado di consenso specifico non è più riproponibile per rappresentare il livello di consenso globale. Data l'intreccio di uno stile di razionalità marcato dallo Stato, è a questo che ci si deve rivolgere per configurare il livello di consenso generale; se vi è un equilibrio funzionale tra prestazioni effettive di consenso e manifestazioni concrete di dissenso anche sotto forma di disaffezione, allora si ha la misura della soglia di tollerabilità entro la quale la perpetuazione e il prolungamento internalizzato dello stile di razionalità assicurano un grado di consenso formale, nel senso di indifferenza ai singoli contenuti e prestazioni, ma astratto, cioè capace di sussumere e saturare entro la data soglia quelle manifestazioni di dissenso o di disaffezioni le quali, o perchè adottano il medesimo registro o perchè sono parziali e perciò riassorbibili e riconducibili entro i rapporti dati, non si pongono come forze di scardinamento e di reale superamento della totalità.

In questa dinamica di astrazione-sussunzione, funzione di riguardo, di valvola viene svolta dal ruolo cristallizzato in cui gli individui vengono a posizionarsi nella lettura delle coordinate date dall'intreccio di maglie nella rete di disciplina che gli investimenti strategici gettano su di esso per fissarlo e territorializzarlo in un posto ad hoc. Il ruolo promuove l'aspettativa del ruolo, cioè la capacità di riprodursi al contatto con altri ruoli che si muovono secondo schemi

previsti dal codice che informa l'apparato dei ruoli cristallizzati in un determinato campo. Il codice prevede la propria crisi di consenso e predispone accuratamente dei meccanismi di risoluzione che si innescano automaticamente in quanto l'aspettativa qui gioca la funzione di costringere il soggetto a restare nel ruolo e a comportarsi secondo gli schemi prestabiliti; l'unica possibilità di movimento è il passaggio da un ruolo all'altro; ma il tessuto di relazioni si ricomponde altrove, investendo nuovamente il soggetto entro un'altra serie di punti-nodi all'interno di maglie che lo stringono e lo saldano al territorio i cui confini sono già equilibrati nell'insieme e limitano il movimento di fuoriuscita e di svicolamento. La razionalità dispiega qui a pieno la sua forma totalizzante, saturando elementi di fuga e riducendoli in canali di convogliamento e di selezione che includono/escludono ponendo infine ciascuno nel proprio ruolo e nel proprio territorio. Un investimento strategico multisettoriale che ha un alto grado di presa sui corpi e sulle menti perchè riesce a coprire l'intero arco della vita quotidiana frammentata e segmentata in ruoli, differenziati ma che si ricompongono nell'ordine cosmico del reale segnato dallo Stato.

11. Ruolo partecipazione legittimazione

Ruolo partecipazione legittimazione: questo è il percorso successivo che rende l'irreversibilità simulata dello Stato, la sua planetarizzazione attraverso i contenuti che esso esprime e il grado di accettazione da parte degli individui in rapporto a loro valori etici, spirituali o politici, in quanto la razionalità statale si pone come meta-valore assiomatico che non rinvia a nessun Significante esterno ad esso, ma fonda se stesso nella propria forza di imposizione e di coercizione.

Data l'automaticità della meccanica dei ruoli, la stessa partecipazione si pone tutta interna al funzionamento dei meccanismi statali di sussunzione e di disciplina, come valvola di oleatura dell'ingranaggio, per cui la partecipazione attualizza una effettiva e una presa dell'ingranaggio sul tessuto di relazioni. Promuovendo la partecipazione, i ruoli si innestano e funzionano in un circuito circolare che si allarga a onde concentriche investendo qualsiasi momento della vita quotidiana. L'accettazione del ruolo partecipativo è presupposta dall'internalizzazione inconscia dei codici di fun-

zionamento, la cui legittimazione è circolarmente fondata dalla sua stessa attualità. La legittimazione non rinvia cioè ad un'istanza extra-statale come principi morali o religiosi: uno Stato è legittimato in maniera astrattamente generalizzata dalla sua stessa razionalità capace di costituire ed imporre una forma di vita quotidiana.

Oggi giorno, niente è più legittimato in rapporto a...; non esistono significanti o unità di senso esterni agli stessi meccanismi che concretizzano i codici statali di funzionamento dell'esistente; l'inconscio statalizzato garantisce la predisponibilità ad accettare la Centralità e Unica Sacralità dello Stato quale forma di equivalenza allargata e istituzionalizzata. La razionalità si legittima in quanto lo Stato consente la riproduzione e l'autoconservazione, e viceversa lo Stato si legittima in quanto la sua razionalità è tutta dentro di noi, è in noi, pensa in noi e per noi riproducendosi come «seconda natura».

Ecco perchè assumono enorme importanza i meccanismi simbolici e concreti che attualizzano l'equilibrio e l'ordine della totalità sociale: i ruoli, i vari procedimenti che concretizzano la partecipazione, la continua diffusione e presenza invadente di nuovi ruoli e nuove forme di partecipazione che quasi coincidono con nuove forme di comunicazione e scambio sociale tutte interne alla cornice statale, tramano e sono attivati tutti funzionalmente per riprodurre dinamicamente l'equilibrio e le condizioni per il non cambiamento degli ingranaggi inamovibili tramite i quali si innervano e si diramano nel tessuto sociale dominio e sfruttamento.

Ecco perchè ha molta importanza, a mio avviso, comprendere i meccanismi concreti con cui lo Stato si pone come Significante Assoluto e riflettendosi in microcosmi frammentati e differenziati per far sentire ovunque la propria presenza e la propria cogenza sussuntrice e disciplinatrice. Programmaticamente, ciò mi indurrà, altrove e in altra sede, ad osservare i reali meccanismi con i quali lo Stato si muove, crea realtà, disfa congegni, satura forze, copre estensività territoriali, gestisce energie libidiche e monetarie, si fissa intensivamente sui nostri corpi e sulle nostre menti.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Re-inventing anarchy*, Routledge & Kegan, Londra, 1980
- AA.VV., *Il camaleonte e l'iscrizione*, ILA Palma, Palermo, 1982.
- ADORNO T.V., *Minima moralia*, Einaudi, Torino, 1954.
- ADORNO T.V., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.
- ADORNO T.V., - HORKHEIMER M., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.
- ROSS ASHBY W., *Introduzione alla cibernetica*, Einaudi, Torino, 1971.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *L'Anti-Edipo*, Einaudi, Torino, 1975.
- FOUCAULT M., *Storia della follia*, Rizzoli, Milano, 1963.
- FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976.
- FOUCAULT M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977.
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- LEFEBVRE H., *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano, 1977.
- LOURAU R., *Lo Stato incosciente*, Antistato, Milano, 1980.
- LUHMANN N., *Sociologia del diritto*, Laterza, Bari, 1977.
- LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- REICH W., *Psicologia di massa del fascismo*, Sugar, Milano, 1971.
- RICCIO F., *La filosofia oggi come bisogno di nuova razionalità*, La Salamandra, Milano, 1980.
- RICCIO F., *La ragione condizionale*, La Salamandra, Milano, 1983.
- SEVERINO E., *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1979.
- WEBER M., *Economia e società*, Comunità, Milano, 1961.
- VACCARO S., RICCIO A., CARUSO A., *Il capitalismo regolato staturalmente*, Angeli, Milano, 1983.

LO STATO - 2*

- Bertrand Badie e Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'Etat*, Grasset, Paris, 1982.
- Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne*, Payot, Paris, 1977.
- A. Passerin d'Entrèves, *La Notion d'Etat*, Sirey, Paris, 1969, (ed. it., *La dottrina dello Stato*, Giappichelli Editore, Torino 1967).
- Joseph R. Strayer, *Les Origines Médiévales de l'Etat Moderne*, Payot, Paris, 1979.

Nella prima parte di questo scritto dicevo, citando Strayer, che se la gente non credesse all'esistenza dello Stato nessun esercizio logico potrebbe dargli vita. È la *credenza* l'argomento basilare che riempie il vuoto di razionalità in cui si confondono, «senz'altra articolazione se non le brutalità storiche, la legittimità dell'occupazione del suolo, la credibilità dei diritti, il monopolio della coercizione... Lo Stato? Credo perchè è assurdo. Ci credo perchè non riuscirei a capirlo. Ne consegua [...] che le posizioni anarchiche non derivano dall'ignoranza, ma dalla miscredenza»¹.

Possiamo allora dissociare, per facilitare la comprensione, due elementi: uno è lo sviluppo storico, empirico, fattuale delle istituzioni che confluiscono nella comparsa, sulla scena politica, dello Stato-nazione; l'altro è il principio metafisico che lo costituisce.

Lo Stato è fondamentalmente un postulato, un principio d'organizzazione sociale. (L'Anarchia, come negazione dello Stato, è un altro principio di organizzazione sociale). Il mito fondatore dello Stato — che come ogni mito fondatore viene a posteriori a giustificare ed a riprodurre l'istituto² - contiene la legittimazione dell'*obbligo politico*, cioè dell'obbligo dell'obbedienza.

La forza è una componente del Potere, ma non basta di per sé sola per «organizzare» la società in maniera durevole. Dice Rousseau: «Il più forte non è mai abbastanza forte da essere sempre il padrone, se non trasforma la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere»³.

* La prima parte è stata pubblicata su *Volontà* 4/83 (a questo proposito, un *errata corrige*: a p. 43, 1ª colonna, riga 19, al posto di «questo potere non è autoritario» si deve leggere «questo potere non è arbitrario»).

¹ Louis Sala Molins, *Douze Leçons de philosophie, VIII, l'Etat*, «Le Monde», Parigi, 8 agosto 1982.

² Cfr. Eduardo Colombo, *Pre-fazione all'edizione italiana* di R. Lourau, *Lo Stato incosciente*, Antistato, Milano, 1980.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, La Pleiade, Parigi, 1964, Tomo III, *Du Contrat Social*, p. 354.

È durante il Medio Evo che venne elaborato, in tutta la piezza delle sue conseguenze logiche e giuridiche, il concetto di *sovranità*, di potere sovrano, supremo, basato sul diritto e nello stesso tempo creatore del diritto. Ma prima d'essere pietra angolare della teoria dello Stato moderno, razionale e laico — nella formulazione di Hobbes —, la sovranità assoluta fu concepita dalla Chiesa come fondamento della dottrina «teocratica» che rivendica al pontefice romano l'autorità suprema sulla terra, la *plenitudo potestatis* (Passerin d'Entrèves, p. 124). Per questo qualcuno potè dire che l'idea moderna di Stato è una sinistra invenzione clericale. Anche Bakunin riteneva che lo Stato fosse «il fratello cadetto della Chiesa»⁴. Comunque si consideri la sua origine, laica o clericale, la nozione di sovranità legata ai limiti territoriali del regno, della repubblica o della città, viene generalmente accettata alla fine del Medio Evo. «Dietro questa nozione c'era il riconoscimento dell'esistenza, in ogni comunità indipendente, d'un potere supremo unico, che rappresenta la fonte del diritto e l'elemento coesivo dell'insieme della struttura sociale» (Passerin d'Entrèves, p. 127).

Nel 1567, con la pubblicazione dei *Six Livres de la Republique*, Jean Bodin formulò la teoria della Sovranità assoluta su cui s'appoggerà poi Thomas Hobbes. La sovranità è la «potenza assoluta e perpetua d'una Repubblica», scrive Bodin. Il Sovrano può in ogni momento «dare leggi ai sud-

diti e cancellare o annullare le leggi inutili per farne altre». Per quanto il Principe si impegni ad osservare le sue leggi, tale promessa non lo vincola obbligatoriamente. «Il Principe sovrano non può legarsi le mani, quand'anche lo volesse»: il diritto di Sovranità assoluta è inerente alla sua funzione ed inalienabile⁵.

Il potere assoluto del Leviatano è il cuore della filosofia politica di Hobbes. Ma «potere» deve essere inteso come istituzionalizzazione della forza, esso dipende da una regola accettata da tutti ed è canalizzato dal diritto. Lo Stato appare quando appare il diritto, cioè quando un patto od una convenzione tra tutti gli uomini pone fine allo «stato di natura» ed instaura la società civile. Tuttavia, pensa Hobbes, «i patti senza la spada non sono che parole» («Convenants without a sword are but words») ed il Leviatano, «questo dio mortale, cui dobbiamo, sotto l'egida del dio immortale, la nostra pace e la nostra tutela», deve ricevere tanto potere e tanta forza quanto ne servono per formare, grazie al terrore che ispira, la volontà di tutti e per assicurare la pace all'interno e creare un mutuo appoggio contro i nemici esterni⁶.

⁴ Michel Bakunine, *Oeuvres*, Stock, Parigi, 1895, T.I., p. 253.

⁵ Sulla sovranità assoluta in Bodin ed in Hobbes, si veda, di Raymond Polin, il già citato *Hobbes, Dieu et les Hommes*, cap. V.

⁶ Thomas Hobbes, *Leviatàn*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1940, Parte II, cap. 17, p. 141.

Nel pensiero di Hobbes, perchè lo Stato esista non può esservi un potere superiore ad esso, od un potere che lo limiti o gli si opponga. Ogni tentativo di porre limiti al potere assoluto del Leviatano significherebbe distruggere la legittimità del patto che lo istituisce (cfr. Manent, pp. 59-65). Pertanto l'obbligo d'obbedienza è la legge fondamentale dello Stato: «Gli ordini di chi ha diritto a comandare non devono essere censurati nè discussi dai sudditi», perchè, continua il fondatore della filosofia politica moderna, «nessun governo presenta altro inconveniente di rilievo se non quello che deriva dalla disobbedienza dei sudditi e dalla violazione di quei patti sui quali riposa l'essenza dello Stato»⁷. Con logica ineccepibile, all'autorità assoluta del Sovrano corrisponde l'obbedienza assoluta dei sudditi.

Passerin d'Entrèves conclude che «facendo della sovranità l'attributo fondamentale dello Stato, Hobbes apre la strada a quel concetto di Stato che, piaccia o no, è ancora lo stesso con cui lavoriamo oggi: dello Stato che coniuga l'unità del potere all'interno con l'indipendenza all'esterno, dello Stato nazionale sotto la cui bandiera il mondo ha marciato nel corso degli ultimi tre secoli» (p. 139).

Nei cento anni che vanno da Machiavelli a Hobbes, lo Stato-nazione ha definitivamente acquisito la sua forma moderna. Il Segretario fiorentino costruì il campo del politico con il definire le azioni che portano alla conquista del potere od alla sua conser-

vazione, laddove il punto di vista essenziale è quello dell'agente (o attore) politico. Hobbes inverte la prospettiva e ciò che era la logica dell'azione in una situazione di potere determinata si converte nella logica dell'*istituzione* politica. Ciò che istituiscono gli individui tramite il *contratto* che li unisce è un corpo politico basato su di un potere sufficiente solo nella misura in cui nessun individuo o gruppo di individui all'interno del corpo politico ha il diritto di rivendicare alcunchè contro le decisioni e le azioni del Sovrano, monarca o assemblea, che essi stessi hanno istituito. «Così, secondo i principi di Hobbes, il corpo politico non può avere esistenza separata dal sovrano che, dandogli unità, gli dà anche, per così dire, l'essere» (Manent, p. 66).

L'idea del contratto come origine della società è molto antica e possiamo trovarne traccia nelle discussioni dei sofisti sulla giustizia o nell'antico Testamento, dove si hanno esempi di contratto tra Dio ed il popolo ebreo e tra re e sudditi. A partire dal V secolo vennero stipulati alcuni contratti di governo tra il Re ed i sudditi dei regni germanici; nel secolo XI si va delineando una teoria propriamente politica del contratto, con la disputa tra il Papato e l'Impero: il Papa rivendica il diritto di deporre i re in base all'idea che il Papa può sciogliere dal dovere dell'obbedienza un popolo che soffre per un re ingiusto e tirannico e che pertanto viola il contratto che lo lega al suo

⁷ Ibid. p. 169.

popolo. Alla fine del Medio Evo prendono corpo i concetti di consenso e sovranità popolare e le lotte religiose utilizzano l'idea di contratto per fondare il diritto di resistenza.

In realtà la maggioranza di questi esempi si riferiscono ad un contratto di governo o *pactum sujectionis* che determinerebbe la forma del governo e che sarebbe differente e posteriore al *pactum societatis* o patto d'associazione o *contratto sociale* propriamente detto, con il quale gli individui decidono di abbandonare lo stato di natura per fondare la società civile.

Bene, tornando allo Stato moderno, il suo primo teorico, Hobbes, insorge fermamente contro la teoria dei due contratti, perchè essa è contraria alla sua dottrina della sovranità assoluta. Se la società civile è già costituita in forza d'una convenzione precedente, il secondo contratto metterebbe il governo alla mercè della società civile; dissociando società civile e Stato, s'instaura una dualità di potere mortale per il governo.

Il *Leviatano*, allora, dev'essere una unità reale «istituita per patto d'ogni uomo con gli altri, come se ognuno dicesse a tutti: autorizzo e trasferisco a quest'uomo o assemblea di uomini il mio diritto di governare me stesso, a condizione che anche voi trasferiate a lui il vostro diritto ed autorizzate tutti i suoi atti allo stesso modo. Fatto questo, la moltitudine, così unità in una sola persona si chiama *Stato*, in latino *Civitas*»⁸.

Comunque, resta il fatto che

anche dopo il *contratto* gli uomini disobbediscono. Nonostante tutti gli sforzi del Nostro, l'obbligo politico che pretendono tutti gli Stati si scontra con la resistenza, il dissenso, la ribellione. Il fatto è che «in realtà l'idea stessa d'un obbligo presuppone che l'andamento normale delle cose umane non sia conforme a quest'obbligo» (Manent, p. 128).

David Hume appare quasi come un'eccezione in pieno secolo XVIII, con la sua critica dell'idea di contratto come legittimazione del potere politico, critica fatta sulla base in primo luogo della sua irrealtà storica e poi dell'assurdità logica di far derivare l'obbligo di sottomissione da una convenzione primitiva, giacchè sarebbe difficile rispondere alla domanda «perchè dobbiamo rispettare la parola data?».

Per Hume il dovere politico d'obbedienza si spiega con l'esistenza del fatto sociale stesso; se vogliamo cercare la legittimità del potere nelle sue origini non troveremo altro che usurpazione e violenza, e se intraprendiamo un attento esame vedremo che il possesso e la proprietà si mostrano prima o poi fondati sulla frode e sull'ingiustizia (*Del Contratto Primitivo*, 1752). Il che non gli impedi di concludere che «bisogna considerare che, essendo l'obbedienza nostro dovere nel corso normale delle cose, non si saprà mai inculcarla abbastan-

⁸ Ibid. p. 141. La traduzione spagnola usa la parola *Estado* quella francese *Republique*, il termine di Hobbes è *Commonwealth*.

za»... (Dell'obbedienza passiva, 1792).

Quasi nello stesso momento Rousseau (*Del contratto Sociale*, 1760) si rifugia dietro ampollose dichiarazioni sulla libertà dell'uomo per legittimare la sottomissione allo Stato e inventa la finzione della «volontà generale». Il patto sociale da lui immaginato sanziona «l'alienazione totale di ogni associato con tutti i suoi diritti alla comunità intera»⁹. Ben può rallegrarsi Rousseau! e lo dice esplicitamente nelle *Lettres écrites de la Montagne*: «Così, lungi dal distruggere tutti i governi, li ho tutti stabiliti»¹⁰.

Se come ho detto nella prima parte di queste «letture», «lo Stato moderno, ovunque si trovi, si conforma allo schema creato in Europa tra il 1100 ed il 1600» (Strayer, p. 26), è interessante constatare che la riflessione che l'accompagna e lo legittima è ancora aperta nel secolo XVI, giacché quasi contemporaneamente al *Principe* di Machiavelli (scritto nel 1513 e pubblicato nel 1515? o nel 1531?) Etienne de la Boetie poté scrivere il suo magnifico *Discorso della Servitù Volontaria* (1550?), svelando la faccia occulta del potere politico. Un secolo dopo, il *De Cive* (1642) ed il *Leviatano* (1651) avvolgono con la forza immaginaria del mito la riproduzione istituzionale del potere politico e Rousseau chiude il ciclo in cui si costituisce l'idea metafisica dello Stato moderno, fondando il dovere dell'obbedienza sul principio della libertà individuale. «L'uomo è nato li-

bero, e dappertutto è in catene». Che cosa può legittimare questa situazione? Il fatto sociale che allinea il diritto e la forza, depositando nello Stato la ragione suprema.

È allora che comincia la critica anarchica dello Stato. Godwin, nella sua *Indagine sulla Giustizia Politica* (1793) denuncia il contratto sociale che instaura l'autonomia del politico e sottomette la ragione individuale alla ragione di Stato. Proudhon, nel 1851, imprigionato nella Conciergerie, scrive frasi infuocate contro Rousseau: «il contratto sociale di Rousseau non è altro che l'alleanza offensiva e difensiva di coloro che possiedono contro coloro che non possiedono...»¹¹. Perché il governo, anche diretto, anche popolare, comporterà sempre l'esclusione del popolo. Con il Governo «è sempre l'uomo che comanda all'uomo; la finzione che fa violenza alla libertà; la forza brutale che risolve i problemi»¹².

Più tardi Bakunin, in *Federalismo, Socialismo ed Antiteologismo* ... ma, come avviene assai spesso, questa parte della critica anarchica non viene presa in considerazione nei libri che sono oggetto di queste nostre «letture».

Eduardo Colombo
(Trad. di A. Bertolo)

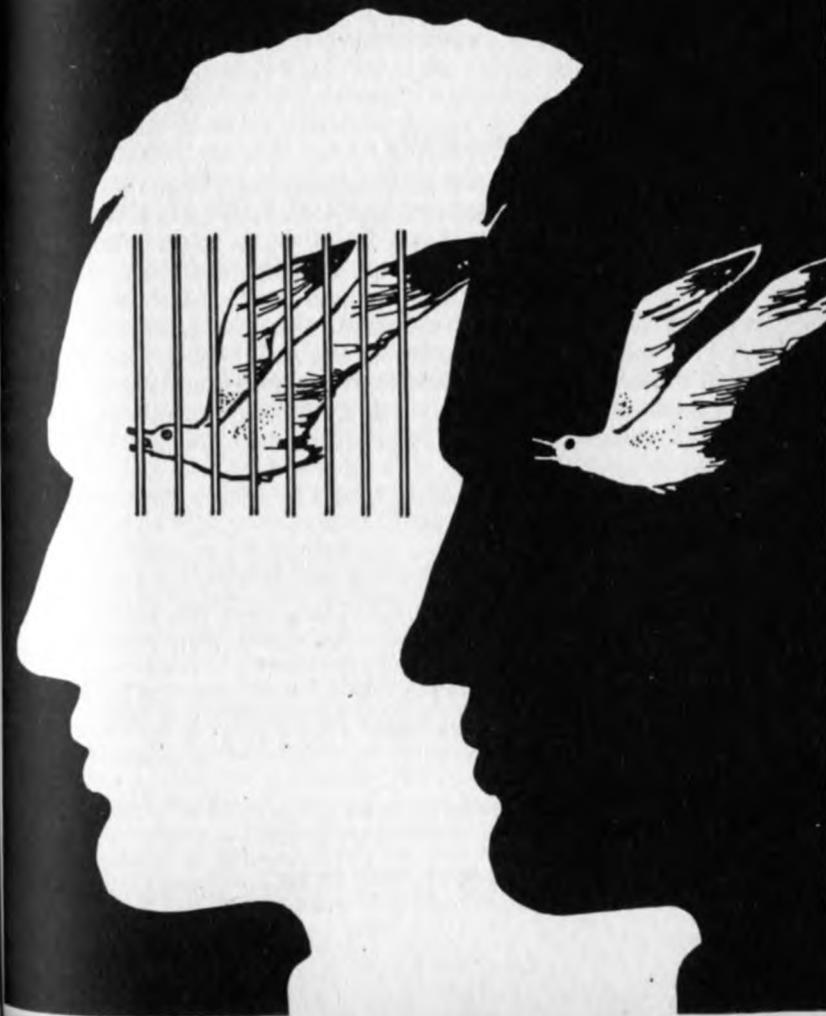
⁹ Jean-Jacques Rousseau, op. cit., p. 360.

¹⁰ *Ibidem*, p. 811.

¹¹ Pierre-Joseph Proudhon, *Idée Generale de la Revolution*, Ed. de la Federation Anarchiste, Parigi, 1979, p. 95.

¹² *Ibidem*, p. 103.

l'immaginario sociale



L'istituzione immaginaria della società *

Cornelius Castoriadis **

Teoria e progetto rivoluzionario

[...] Quel che sinora s'è chiamata politica è stata, quasi sempre, una miscela di cose diverse, una delle quali predominante: la manipolazione, cioè il trattare gli uomini come cose, a partire dalle loro proprietà e dalle loro reazioni, date per conosciute. Quello che noi chiamiamo politica rivoluzionaria è una prassi che si dà come oggetto l'organizzazione e l'orientamento della società e per scopo l'autonomia di tutti, e che riconosce che questo scopo presuppone una trasformazione radicale della società, che a sua volta non sarà possibile senza il dispiegarsi dell'attività autonoma degli uomini.

Si converrà fatalmente (con beneficio d'inventario per

* *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi, 1975. I brani riuniti nel primo paragrafo sono presi dalle pp. 106 - 109, 124 - 129, 130 - 131; quelli del secondo dalle pp. 162, 175 - 178; quelli del terzo dalle pp. 480 - 487. La prima parte del *L'institution...* (cui appartengono i brani dei primi due paragrafi della nostra scelta) è costituita da scritti datati tra il 1964 ed il 1965; la seconda parte (da cui è tratto il nostro terzo paragrafo) è di dieci anni dopo: tra l'una e l'altro c'è, come dice Castoriadis nella prefazione, una riconsiderazione della psicoanalisi (1965-1968), una riflessione sul Linguaggio (1968-1971) ed un nuovo studio della filosofia tradizionale (1971-1974).

** Sociologo e psicoanalista greco, risiede a Parigi dal 1945. Dal 1946 al 1966 è stato il principale animatore della rivista «Socialisme ou Barbarie». È autore di numerosi libri, tra cui *La société bureaucratique* (1973; ediz. italiana 1978), *Les carrefours du labyrinthe* (1978), *Devant la guerre* (1981). Di quest'ultimo «Volontà» ha pubblicato alcuni brani nel n. 1/1982.

qualche breve fase della storia) che una politica di questo tipo non è mai esistita. Come e perchè potrebbe ora esistere? La risposta a questa domanda rinvia alla discussione del contenuto stesso del *progetto rivoluzionario*, che è per l'appunto la riorganizzazione ed il riorientamento della società tramite l'azione autonoma degli uomini.

Il progetto è elemento essenziale della prassi (e di ogni attività). È prassi determinata, prassi considerata nei suoi legami con il reale, nella definizione concreta dei suoi obiettivi, nella specificazione delle sue mediazioni. È un intento di trasformazione della realtà, guidato da una rappresentazione del senso di questa trasformazione, che prende in considerazione le condizioni reali e che anima un'attività.

Non si debbono confondere progetto e piano. Il piano corrisponde ad un momento tecnico d'una attività, quando condizioni, obiettivi, mezzi possono essere e sono «esattamente» determinati e quando la disposizione reciproca dei mezzi e dei fini si basa su una conoscenza sufficiente del campo cui si riferiscono. (Ne deriva che l'espressione «piano economico», comoda peraltro, è a ben vedere un abuso linguistico).

Bisogna anche distinguere progetto e attività del «soggetto etico» della filosofia tradizionale. Quest'ultima è guidata — come il navigatore dalla stella polare, secondo l'immagine kantiana — dall'idea di moralità ma allo stesso tempo se ne trova a distanza infinita. C'è dunque non-coincidenza perpetua tra l'attività reale d'un soggetto etico e l'idea morale, pur essendovi rapporto tra le due, un rapporto però che resta equivoco, perchè l'idea è allo stesso tempo fine e non-fine: fine perchè esprime esattamente ciò che dovrebbe essere, non-fine perchè per principio non può essere raggiunta o realizzata. La realizzazione è invece un momento essenziale del progetto. Se c'è sfasatura tra rappresentazione e realizzazione non è per principio, si tratta d'altra cosa che non lo scarto tra «idea» e «realtà»: rinvia ad una nuova modifica sia della rappresentazione sia della realtà. Ciò che è, a questo proposito, il nucleo del progetto («direzione verso») che non si lascia semplicemente fissare in «idee chiare e distinte» e che va oltre la rappresentazione stessa del progetto quale potrebbe venire fissata in un qualunque momento dato.

Quando si tratta di politica, la rappresentazione della tra-

sformazione perseguita, la definizione degli obiettivi, può prendere, in certe condizioni — e deve necessariamente prendere, in certe condizioni — la forma del *programma*. Il programma è la concretizzazione provvisoria degli obiettivi del progetto sui punti ritenuti essenziali nelle circostanze date, in quanto la loro realizzazione comporterebbe o faciliterebbe, per dinamica sua propria, la realizzazione dell'intero progetto. Il programma non è che una figura frammentaria e provvisoria del progetto. I programmi passano, il progetto resta. Come per qualunque altra cosa, anche per il programma può aversi decadimento o degenerazione. Il programma può essere preso come un assoluto e l'attività e gli uomini può alienarsi nel programma, ma ciò non prova nulla contro la necessità del programma stesso.

In questa sede non ci interessa la filosofia della pratica in quanto tale, né la delucidazione del concetto di progetto per se stesso. Vogliamo dimostrare la possibilità ed esplicitare il senso del progetto rivoluzionario, come progetto di trasformazione della società presente in una società organizzata ed orientata al fine dell'autonomia di tutti, una trasformazione effettuata dall'azione autonoma degli uomini prodotti dalla società presente.

Questa discussione, come qualunque altra, non si fa mai su una tabula rasa. Ciò che diciamo oggi si basa necessariamente su — il che certamente potrebbe significare, se non ci stiamo attenti, che s'invischia in — ciò che è stato detto precedentemente, da noi o da altri. I conflitti che lacerano la società presente, l'irrazionalità che la domina; l'oscillazione perpetua degli individui e delle masse tra lotta e apatia; l'incapacità del sistema di adattarsi a questa ed a quella; l'esperienza delle rivoluzioni passate e quella che è, secondo noi, la linea ascendente che ne collega i punti più alti raggiunti; le possibilità d'una organizzazione socialista della società e le sue modalità, per quanto è possibile definirle al presente... tutto ciò è inevitabile presupposto in ciò che diciamo e non è possibile riprenderlo in questa sede. In questa sede vogliamo soltanto chiarire le principali questioni aperte dalla critica del marxismo e dal rifiuto della sua analisi del capitalismo, della sua teoria della storia, della sua filosofia generale. Se non c'è analisi economica che possa evidenziare in un meccanismo oggettivo i fondamenti della crisi della società pre-

sente e, insieme, la forma necessaria della società futura, quali possono essere le basi del progetto rivoluzionario nella situazione reale e da dove si può trarre un'idea qualunque su un'altra società?

La critica del razionalismo esclude forse che si possa stabilire una «dinamica rivoluzionaria» distruttiva e costruttiva? Come si può porre un progetto rivoluzionario senza voler cogliere la società presente — e soprattutto quella futura — come totalità o, peggio, come totalità razionale, senza cioè ricadere nelle trappole che abbiamo appena identificato? Una volta eliminata la garanzia dei «processi oggettivi», che cosa resta? Perché *vogliamo* la rivoluzione e perché gli uomini dovrebbero volerla? Perché ne sarebbero capaci e perché il progetto d'una rivoluzione socialista non presuppone l'idea di quell'«uomo totale» futuro, di quel soggetto assoluto che abbiamo denunciato? Che cosa significa esattamente l'autonomia e fino a che punto è realizzabile? Tutto ciò non gonfia forse smisuratamente il ruolo del conscio, non fa dell'alienazione un brutto sogno da cui saremmo sul punto di svegliarci, non fa della storia precedente una disgraziata casualità? Ha senso postulare un rovesciamento radicale, non perseguiamo l'illusione d'una innovazione assoluta? Non c'è forse, dietro tutto ciò, un'altra filosofia della storia?

Non ci può essere una teoria finita della storia e l'idea d'una razionalità totale della storia è assurda. Ma la storia e la società non sono neppure ir-razionali in senso positivo. Abbiamo già cercato di dimostrare che razionale e non-razionale s'incrociano costantemente nella realtà storica e sociale ed è proprio questo incrociarsi la condizione dell'azione.

Il reale storico non è integralmente ed esaustivamente razionale. Se lo fosse non si porrebbe mai il problema di *fare*, perché tutto sarebbe già *detto*. Il fare implica che il reale non è del tutto razionale; implica anche che il reale non è neppure un caos, che esso presenta delle linee di forza, delle nervature che delimitano il possibile, il fattibile, indicano il probabile, permettono all'azione di trovare punti d'appoggio in ciò che è dato.

Che sia così basta a dimostrarlo la semplice esistenza delle società istituite ma, allo stesso tempo in cui mostra le «ra-

gioni» della sua stabilità, la società attuale rileva all'analisi anche le sue crepe e le linee di forza della sua crisi.

La discussione sul rapporto del progetto rivoluzionario con la realtà deve essere sloggiata dal terreno metafisico dell'inelluttabilità storica del socialismo (o dell'ineluttabilità storica del non-socialismo). Dev'essere, per cominciare, una discussione sulla possibilità d'una trasformazione della società in una data direzione.

[...] Io desidero — e per vivere sento il bisogno di — una società *altra* da quella che mi circonda. Come la grande maggioranza degli uomini, anch'io posso vivere in questa società ed adattarmici — e di fatto ci vivo. Per quanto criticamente cerchi di guardare a me stesso, nè la mia capacità d'adattamento, nè la mia assimilazione della realtà mi sembrano inferiori alla media sociologica. Non chiedo l'immortalità, l'ubiquità, l'onniscienza. Non chiedo che la società « mi dia la felicità »: so che non si tratta d'un bene che possa essere distribuito dal municipio o da un consiglio operaio di quartiere e che, se esiste una cosa del genere, non ci sono che io che possa costruirmela a mia misura, come m'è già successo e come certamente mi succederà ancora. Ma nella vita, così com'è data a me agli altri, mi scontro con un mucchio di cose inammissibili, e dico che non sono fatali, ma derivano dall'organizzazione della società. Desidero — e chiedo — in primo luogo che il mio lavoro abbia un senso, che possa approvare ciò cui esso serve ed il modo in cui è fatto, che esso mi consenta di prodigarmi veramente e d'usare delle mie facoltà oltre che d'arricchire me stesso e svilupparmi. E dico che ciò è possibile, per me e per tutti con un'altra organizzazione della società. Dico che sarebbe già un cambiamento fondamentale in questa direzione se mi si lasciasse decidere, assieme a tutti gli altri, che cosa devo fare e — assieme ai miei compagni di lavoro — come farlo.

Desidero poter sapere — con tutti gli altri — che cosa succede nella società, controllare la quantità e la qualità d'informazione che mi viene data. Chiedo di poter partecipare direttamente a tutte le decisioni sociali che possono riguardare la mia esistenza o il corso generale del mondo in cui vivo. Non accetto che la mia sorte sia decisa, giorno dopo giorno, da gente i cui progetti mi sono ostili o semplicemente sconosciuti e per la quale io e tutti gli altri non siamo che cifre in un piano o pedoni su una scacchiera e che, al limite,

la mia vita e la mia morte siano nelle mani di gente che so essere necessariamente cieca.

So perfettamente che la realizzazione di un'altra organizzazione sociale e la sua vita non saranno affatto semplici, che s'imbattono in problemi difficili ad ogni passo. Ma preferisco essere alle prese con problemi reali che con le conseguenze del delirio d'un De Gaulle, dei trucchi d'un Johnson o degli intrighi d'un Kruscev. E se anche su questa strada dovessimo, io e gli altri, andare incontro all'insuccesso, preferisco l'insuccesso in un tentativo che ha un senso ad una condizione che resta al di qua del successo e del fallimento, che resta *irrisoria*.

Desidero poter incontrare l'altro come un essere simile a me e assolutamente differente, non come un numero, o come un pollo appollaiato su un altro gradino (inferiore o superiore, non ha importanza) della gerarchia dei redditi e del potere. Desidero poterlo vedere — e potermi vedere — come un altro essere umano, che i nostri rapporti non siano un campo d'espressione dell'aggressività, che la nostra competizione resti nei limiti del gioco, che i nostri conflitti, nella misura in cui non possano essere risolti o superati, riguardino problemi e poste reali, veicolino il meno possibile l'inconscio. Desidero che l'altro sia libero, perchè la mia libertà *comincia* dove comincia la libertà dell'altro e perchè, da solo, posso nel migliore dei casi essere «fortunato nella sventura». Non pretendo che gli uomini diventino angeli, nè che le loro anime diventino pure come laghi di montagna (che del resto mi hanno sempre profondamente annoiato). Ma so che la cultura presente aggrava ed esaspera la loro difficoltà d'essere e di essere con gli altri e vedo che essa moltiplica all'infinito gli ostacoli alla loro libertà.

So bene che questo desiderio non può essere realizzato oggi e neppure, quand'anche la rivoluzione avesse luogo domani, che possa realizzarsi pienamente nel corso della mia vita. So che un giorno vivranno degli uomini per i quali non esisterà più neppure il ricordo dei problemi che più ci angosciano oggi. Ecco il mio destino, che devo accettare consapevolmente e che accetto. Ma questo non può ridurmi alla disperazione nè alla ruminazione catatonica. Avendo questo desiderio, che è mio, non posso non lavorare alla sua realizzazione. E già nella scelta che faccio dell'interesse prioritario della mia vita, nel lavoro che vi dedico, pieno di senso

per me (anche se vi trovo, e l'accetto, il fallimento parziale, i ritardi, le deviazioni, i compiti che non hanno senso di per sè), nella partecipazione ad una collettività di rivoluzionari che cerca di superare i rapporti reificati ed alienati della società presente... in tutto questo sono in grado di realizzare parzialmente questo desiderio. Se fossi nato in una società comunista la felicità mi sarebbe stata più facile, forse, ma non posso farci niente. Non per questo passerò il mio tempo libero a guardare la televisione o a leggere romanzi polizieschi.

Il mio atteggiamento ci porta al rifiuto del principio di realtà? Ma, qual'è il contenuto di questo principio? Che bisogna lavorare? Oppure che il lavoro deve necessariamente essere privo di senso, sfruttato, che contraddica gli obiettivi per i quali si pretende che venga effettuato? Questo principio, *in questa forma*, vale anche per uno che vive di rendita? Vale, *in questa forma*, per gli indigeni delle isole Tobriand o di Samoa? Vale, ancor oggi, per i pescatori d'un povero villaggio mediterraneo? Fino a che punto il principio di realtà esprime la natura e quando comincia ad esprimere la società? Fino a dove esprime la società in quanto tale ed a partire da dove esprime una certa forma storica della società? E la schiavitù, le galere, i campi di concentramento? Da che cosa una filosofia trarrebbe il diritto di dirmi: qui, su questo millimetro preciso delle istituzioni esistenti ti mostro la frontiera tra il fenomeno e l'essenza, tra le forme storiche passeggiere e l'essere eterno del sociale? Accetto il principio di realtà, perchè accetto la necessità del lavoro (perlomeno fintanto che essa sarà reale, il che diventa ogni giorno meno evidente) e la necessità d'una organizzazione sociale del lavoro. Ma non accetto l'invocazione ad una falsa psicanalisi e ad una falsa metafisica che, in una precisa discussione sulle possibilità storiche, fanno affermazioni gratuite su delle impossibilità sulle quali *esse non sanno nulla*.

È, il mio, un desiderio infantile? Ma, la situazione infantile è quella in cui la vita ti è data e in cui la Legge ti è data. Nella situazione infantile la vita ti viene data per niente e la legge ti viene data punto e basta, senza discussione possibile. Ciò che io voglio è proprio il contrario: fare io la mia vita e dare la vita se possibile e, quanto alla Legge, non voglio che mi sia semplicemente data, voglio essere anch'io a darla

a me stesso. Chi è in permanente situazione infantile è il conformista e l'apolitico, perchè accetta la Legge senza discuterla e non desidera di partecipare alla sua formazione. Chi vive in società senza volontà nei riguardi della legge, senza cioè volontà politica, non fa che sostituire il padre privato con il padre sociale anonimo. La situazione infantile significa dapprima ricevere senza dare, poi fare o essere per ricevere. Quel che voglio è, per cominciare, uno scambio giusto e poi il superamento dello scambio. La situazione infantile è il rapporto duale, il fantasma della fusione e, in questo senso, è la società presente che infantilizza tutti continuamente, tramite la fusione, nell'immaginario, con entità irreali: i capi, le nazioni, i cosmonauti, gli idoli. Quel che voglio è che la società smetta finalmente d'essere una famiglia — per di più falsa fino al grottesco — e che acquisisca la sua dimensione propria di società, di rete di rapporti tra adulti autonomi.

Il mio desiderio è forse il desiderio di potere? Ma, quel che voglio è proprio l'abolizione del potere nel senso attuale, quel che voglio è il potere di tutti. Il potere attuale consiste nel fatto che gli altri sono cose e tutto ciò che voglio si muove in direzione opposta. Colui per il quale gli altri sono cose è egli stesso una cosa ed io non voglio essere cosa nè per me nè per gli altri. Non voglio che gli altri siano cose, non saprei che farmene. Se posso esistere per gli altri, essere riconosciuto da loro, non voglio esserlo in funzione del possesso d'una cosa che mi è esterna: il potere. Il riconoscimento dell'altro non ha per me valore se non in quanto anch'io lo riconosco. C'è il rischio ch'io mi dimentichi tutto ciò se mai gli eventi mi portassero in prossimità del «potere»? Mi sembra improbabile; se ciò accadesse, tuttavia, si tratterebbe d'una battaglia persa, ma non della fine della guerra e d'altronde dovrei forse regolare tutta la mia vita sulla supposizione che potrei un giorno ricadere nell'infanzia?

[...] La rivoluzione socialista preconizza la trasformazione della società tramite l'azione autonoma degli uomini e l'instaurazione d'una società organizzata per l'autonomia di tutti. È un *progetto*. Non è un teorema, la conclusione d'una dimostrazione che indica ciò che deve inelettubilmente avvenire; l'idea stessa di una simile dimostrazione è assurda. Ma non è neppure un'utopia, un atto di fede, una scommessa arbitraria.

Il progetto rivoluzionario trova radici e punti d'appoggio nella realtà storica effettiva, nella *crisi* della società stabilita e nella sua *contestazione* da parte della grande maggioranza degli uomini che ci vivono. Questa crisi non è quella che il marxismo aveva creduto di scoprire: la «contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive ed il mantenimento dei rapporti capitalistici di produzione. La crisi consiste nel fatto che l'organizzazione sociale non può realizzare i fini che si propone se non utilizzando dei mezzi che li contraddicono, facendo nascere esigenze che non può soddisfare, avanzando criteri che non è in grado di applicare, norme che è costretta a violare. Chiede agli uomini, come produttori o come cittadini, di restare passivi, di limitarsi all'esecuzione del compito che essa impone loro; ma, quando constata che questa passività è il suo cancro, sollecita l'iniziativa e la partecipazione, per scoprire ben presto che l'una e l'altra mettono in discussione l'essenza stessa dell'ordine esistente. Essa deve vivere su una doppia realtà, una realtà divisa in una dimensione ufficiale ed una reale che sono irriducibilmente contrapposte. Non soffre solo per una contrapposizione di classi che restano estranee l'una all'altra; è conflittuale in sé, il sì ed il no coesistono come intenzionalità operative nel nocciolo del suo essere, nei valori che proclama e nega, nel suo modo di organizzare e disorganizzare, nella socializzazione estrema e nell'estrema atomizzazione della società che crea. Allo stesso modo, la *contestazione* di cui parliamo non è semplicemente la lotta dei lavoratori contro lo sfruttamento, né la loro mobilitazione politica contro il regime. Palese nei grandi conflitti aperti e nelle rivoluzioni che costellano la storia del capitalismo, essa è costantemente presente, in modo implicito e latente, nel lavoro, nella vita quotidiana, nel modo d'esistere.

L'istituzione, il simbolico, l'immaginario

Una società non può esistere se una serie di funzioni non vengono costantemente svolte (produzione, riproduzione ed educazione, gestione della collettività, regolamentazione dei conflitti, ecc.), ma non si riduce a ciò, né suoi modi di far fronte ai problemi le sono dettati una volta per tutte dalla sua «natura»; essa inventa e definisce sia nuovi modi di rispondere ai suoi bisogni sia nuovi bisogni. Ritorneremo a

lungo su questo problema.

Ma ciò che deve costituire il punto di partenza della nostra ricerca è il modo d'essere con il quale si dà l'istituzione, vale a dire il *simbolico*.

Tutto ciò che ci si presenta, nel mondo storico-sociale, è indissolubilmente intrecciato con il simbolico. Non che vi s'esaurisca. Gli atti reali, individuali o collettivi — il lavoro, il consumo, la guerra, l'amore, la riproduzione — e gli innumerevoli prodotti materiali senza i quali nessuna società sopravviverebbe un solo istante non sono (non sempre, non direttamente) simboli. Ma gli uni e gli altri sono impossibili al di fuori d'una rete simbolica.

Troviamo il simbolico innanzi tutto nel linguaggio, evidentemente. Ma lo troviamo anche, ad un altro livello ed in un'altra maniera, nelle istituzioni. Le istituzioni non si riducono al simbolico, ma non potrebbero esistere se non dentro il simbolico, esse sono impossibili fuori d'un simbolico di secondo grado e ognuna d'esse costituisce la sua rete simbolica. Una data organizzazione dell'economia, un sistema giuridico, un potere istituito, una religione esistono socialmente come sistemi simbolici sanciti. Consistono nell'attribuire a dei simboli (significanti) dei significati (rappresentazioni, ordini, ingiunzioni o incitamenti a fare o a non fare, conseguenze...) e a farli valere in quanto tali, cioè a rendere questa attribuzione più o meno coattiva per la società od il gruppo considerato. Un titolo di proprietà, un atto di vendita è un simbolo del «diritto», sancito socialmente, del proprietario ad eseguire un numero indefinito di operazioni sull'oggetto della proprietà. Una busta paga è il simbolo del diritto del salariato ad esigere una data quantità di moneta che a sua volta è il simbolo del diritto del suo possessore ad operare una varietà d'atti di acquisto, ciascuno dei quali è a sua volta simbolico. Lo stesso lavoro, che è all'origine di questa busta paga, benchè eminentemente reale per il suo soggetto e nei suoi risultati, è percorso da operazioni simboliche (nel pensiero di chi lavora, nelle istruzioni che riceve, ecc.). E ridiventa simbolo anch'esso quando, ridotto ad ore e minuti cui vengono attribuiti determinati coefficienti, entra nell'elaborazione contabile della busta paga o dei «risultati d'esercizio» dell'impresa; ed anche quando, in caso di conflitto, va a riempire certe caselle nelle premesse e nelle

conclusioni del sillogismo giuridico che ne seguirà. Le decisioni dei pianificatori dell'economia sono simboliche (con e senza ironia). Le sentenze del tribunale sono simboliche e le loro conseguenze lo sono quasi del tutto fino al gesto del boia che, reale per eccellenza, è nello stesso tempo anche simbolico ad un altro livello.

[...] La società costituisce il suo simbolismo, ma non in totale libertà. Il simbolismo s'aggancia al naturale e s'aggancia allo storico (a ciò che è già stato) e partecipa del razionale. Tutto ciò fa sì che emergano concatenazioni di significati, connessioni e conseguenze che non erano né perseguite né previste. Né liberamente scelto né imposto alla società considerata, né semplicemente strumento neutro e trasparente né opacità impenetrabile e avversità irriducibile, né padrone della società né schiavo docile della funzionalità e neppure mezzo di partecipazione diretta e completa ad un ordine razionale, il simbolismo determina molti aspetti della vita della società (e non sono quelli che si voleva determinasse) e nello stesso tempo è pieno d'interstizi e di gradi di libertà.

Queste caratteristiche del simbolismo, tuttavia, se indicano il *problema* che costituisce sempre per la società la natura simbolica delle sue istituzioni, non pongono un problema irresolubile e non bastano a rendere conto dell'autonomizzazione delle istituzioni rispetto alla società. Per quanto si trovi nella storia una autonomizzazione del simbolico, non si tratta mai d'un fatto ultimo e non si spiega mai di per sé. C'è un uso immediato del simbolico, in cui il soggetto può lasciarsi dominare da esso, ma c'è anche un uso lucido, riflessivo. Anche se quest'uso non può mai essere garantito a priori (non si può costruire un linguaggio, neppure un algoritmo, all'interno del quale l'errore sia «meccanicamente» impossibile), tuttavia si dà e mostra così la via e la possibilità d'un altro rapporto in cui il simbolico non è più autonomizzato e può essere ricondotto all'adeguamento con il contenuto. Una cosa è dire che non si può scegliere un linguaggio in libertà assoluta e che ogni linguaggio sconfina su ciò che «si deve dire». Un'altra cosa è credere che si sia fatalmente dominati dal linguaggio e che non si possa mai dire altro che ciò che esso ci fa dire. Non possiamo mai uscire dal linguaggio, ma la nostra mobilità nel linguaggio non ha limiti e ci permette di mettere tutto in discussione, compreso lo stesso linguaggio ed il nostro rapporto con esso. Le cose

non vanno diversamente con il simbolismo istituzionale, tranne il fatto che evidentemente il grado di complessità è incomparabilmente più elevato. Niente di ciò che appartiene propriamente al simbolico impone ineluttabilmente il dominio d'un simbolismo autonomizzato delle istituzioni sulla vita sociale; niente nel simbolismo istituzionale stesso esclude un suo uso lucido da parte della società (dando però per scontato anche che non è possibile concepire delle istituzioni che impediscano «per loro struttura», «meccanicamente», l'asservimento della società al loro simbolismo). C'è, a questo proposito, un movimento storico reale, nel nostro ciclo culturale greco-occidentale, di conquista progressiva del simbolismo sia nei rapporti con il linguaggio sia nei rapporti con le istituzioni.

[...] Le determinazioni del simbolico che abbiamo appena descritto non esauriscono la sostanza. Resta una componente essenziale e, per il nostro scopo, decisiva: è la componente immaginaria di ogni simbolo e di ogni simbolismo, a qualunque livello si situino. Ricordiamo il senso corrente del termine immaginario, che per il momento basterà: parliamo d'immaginario quando vogliamo parlare di qualche cosa di «inventato», sia che si tratti di un'invenzione «assoluta» («una storia immaginata di sana pianta») sia che si tratti di uno slittamento, di uno spostamento di senso in cui dei simboli già disponibili vengono investiti d'altri significati rispetto a quelli «normali» o canonici («che cosa ti vai ad immaginare», dice la donna all'uomo che recrimina per un sorriso scambiato con un terzo). In entrambi i casi è inteso che l'immaginario si separa dal reale, sia che pretenda di mettersi al suo posto (una menzogna) sia che non lo pretenda (un romanzo).

I rapporti profondi ed oscuri tra il simbolico e l'immaginario appaiono subito se si riflette su questo fatto: l'immaginario deve utilizzare il simbolico, non solo per «esprimersi», il che è ovvio, ma per «esistere», per passare dal virtuale a un qualcosa di più. Il delirio più elaborato così come il fantasma più segreto e più vago sono fatti di «immagini», ma queste «immagini» sono lì a rappresentare un'altra cosa, hanno dunque una funzione simbolica. Ma anche, inversamente, il simbolismo presuppone la capacità immaginaria, perchè presuppone la capacità di vedere in una cosa ciò che non è, di vederla altra da ciò che è. Tuttavia, nella misu-

ra in cui l'immaginario rinvia alla facoltà originaria di far essere, sotto forma di rappresentazione, una cosa od una relazione che non sono (che non sono date nella percezione e non lo sono mai state), parleremo di un immaginario ultimo o radicale, in quanto radice comune dell'immaginario effettivo e del simbolico¹. È insomma la capacità elementare e irriducibile di evocare un'immagine.

L'ascendente decisivo sul'immaginario sul simbolico può essere compreso a partire da questa considerazione: il simbolismo suppone la capacità di porre tra due termini un legame permanente tale che l'uno « rappresenta » l'altro. Ma è solo negli stadi molto avanzati del pensiero razionale lucido che questi tre elementi (il significante, il significato ed il loro legame *sui generis*) sono compresi come simultaneamente uniti e distinti, in una relazione che è insieme salda e flessibile. Altrimenti, la relazione simbolica (il cui uso « proprio » suppone la funzione immaginaria e la sua padronanza da parte della funzione razionale) ritorna, o piuttosto resta, al punto di partenza da cui è sorta: al legame rigido (per lo più in forma di identificazione, di partecipazione o di causazione) tra significante e significato, simbolo e cosa, cioè nell'immaginario effettivo.

Se abbiamo detto che il simbolismo presuppone l'immaginario radicale e vi si appoggia, ciò non significa che il simbolico, globalmente, non sia altro nel suo contenuto che immaginario effettivo. Il simbolico implica, quasi sempre, una componente « razionale-reale »: ciò che rappresenta il reale o che è indispensabile per pensarlo o per agire. Ma questa componente è inestricabilmente intrecciata con la componente immaginaria effettiva. Il che pone, sia alla teoria della storia sia alla politica, un problema essenziale.

[...].

Le significazioni immaginarie sociali

L'istituzione della società è ogni volta istituzione d'un

¹ Si potrebbe tentare di distinguere nella terminologia ciò che noi chiamiamo l'immaginario ultimo o radicale, cioè la *capacità* di far sorgere come immagine qualche cosa che non è stata, dei suoi *prodotti* che si potrebbero designare come *l'immaginato*. Ma la forma grammaticale di questo termine può prestarsi alla confusione e preferiamo parlare di immaginario effettivo.

magma di significazioni* immaginarie sociali che possiamo e dobbiamo chiamare *mondo* di significazioni. Perché è la stessa cosa dire che la società istituisce ogni volta il mondo come suo mondo (o il *suo* mondo come *il* mondo) e dire che essa istituisce un mondo di significazioni, che si istituisce istituendo quel mondo di significazioni che è il suo e solo in correlazione al quale per essa esiste e può esistere un mondo. La rottura radicale, l'alterazione che rappresenta l'emergere dello storico-sociale nella natura pre-sociale è la posizione della significazione e d'un mondo di significazioni. La società fa esistere un mondo di significazioni ed esiste essa stessa in riferimento a quel mondo. Parallelamente, nulla può esistere per la società se non è riferito al mondo delle significazioni, tutto ciò che appare viene subito preso in quel mondo — e non può neppure apparire se non viene preso in quel mondo. La società esiste in quanto pone l'esigenza universale e totale della significazione ed in quanto pone il suo mondo di significazioni come ciò che permette di soddisfare quell'esigenza. Ed è solo in correlazione con quel mondo di significazioni ogni volta istituito che possiamo riflettere sulle domande: che cosa son l'«unità» e l'«identità», vale a dire l'*ecceità* d'una società, e che cos'è che tiene insieme una società? Ciò che tiene insieme una società è lo «stare insieme» del suo mondo di significazioni. Ciò che consente di pensarla nella sua *ecceità*, come *quella* società e non un'altra, è la particolarità, la specificità del suo mondo di significazioni in quanto istituzione di *quel* magma di significazioni immaginarie sociali, organizzato così e non in un altro modo.

Appare subito evidente che una società data non è e non può essere un oggetto distinto e definito, nè un sistema qualunque di oggetti, perchè non è questo il modo di essere delle significazioni. Allo stesso modo, non possiamo mai pensare, nell'ambito referenziale identitario, domande del tipo: a partire da quando una società, nel corso della sua autoalterazione, non è più *quella* società? oppure, a quali condi-

* Pur con qualche perplessità, seguendo anche un certo uso della linguistica, abbiamo tradotto *signification* con «significazione», per distinguere da «significato» in senso stretto (*signifié*: ciò che viene significato), anche se non era sempre chiaro se si trattasse di funzione del significare o di contenuto del significare, per la seconda delle quali accezioni sarebbe certo più corretto il termine italiano «significato» [N.d.T.].

zioni si può dire che delle collettività contemporanee ed « affini » sono segmenti della « stessa » società o sono invece più società differenti? Atene, Corinto, Sparta, non sono nè semplici segmenti della società greca antica nè società altre dalla società greca antica. Il *modo* stesso di co-appartenenza delle città greche alla società greca antica fa parte dell'istituzione propria e originale di quella società, così come il modo di co-appartenenza degli Stati nazionali ad una specie di società mondiale del capitalismo moderno fa parte dell'istituzione del capitalismo moderno. In entrambi i casi questo modo include la possibilità e l'effettività di istituzioni particolari e di significazioni peculiari all'una all'altra collettività.

Allo stesso modo è escluso che si possa pensare il rapporto tra la Roma repubblicana e la Roma imperiale come mutamento di qualche attributo o qualità che lasciava inalterato un substrato, una sostanza — Roma, o per converso come rottura assoluta e neppure come « influenza » della prima sulla seconda, attraverso i tempi, tramite la trasmissione d'una eredità. In e con questo passaggio è la società romana che si altera. È altrettanto impossibile disconoscere sia il mantenimento, la conservazione d'una quantità innumerevole d'istituzioni attraverso questo passaggio, sia l'alterazione essenziale delle significazioni che queste istituzioni comportano, fanno essere e mediante le quali esse stesse *sono*.

Perchè la società si istituisce istituendo un mondo di significazioni, perchè l'emergere dello storico-sociale è l'emergere della significazione e della significazione istituita, perchè, in fin dei conti, c'è significazione? Queste domande non hanno più senso della domanda: perchè c'è qualcosa al posto del nulla? Non risponderemo a queste domande (non si vede come si potrebbero mai avere delle « risposte » che non fossero *ipso facto* iterazioni della domanda), cercheremo solo di chiarire la situazione, inafferrabile globalmente in cui ci troviamo allorchè constatiamo che la società può solo essere come istituentesi e istituita e che l'istituzione è inconcepibile senza la significazione. Abbiamo già lungamente descritto questa implicazione circolare, parlando di linguaggio, di *legein* e di *teukhein**. Il *teukhein* è la dimensione

* *Legein*, in greco: distinguere, scegliere, porre, raccogliere, contare, dire. *Teukhein* in greco: montare, aggiustare, fabbricare, costruire. In un capitolo precedente Castoradis ha introdotto e ampiamente trattato i due termini [N.d.T.].

identitaria (che si può anche chiamare funzionale o strumentale) del fare sociale; il *legein* è la dimensione identitaria del rappresentare/dire sociale che si manifesta in particolare nel linguaggio in quanto il linguaggio è sempre necessariamente *codice*. Ma abbiamo visto che il linguaggio non può essere solamente codice, che implica inevitabilmente una dimensione significativa relativa al magma delle significazioni, che è sempre anche *Lingua*. E ciò perchè un sistema formale non può chiudersi su se stesso o, se si preferisce, perchè non c'è nulla all'interno e dall'interno d'un sistema identitario che consenta nè in generale di produrre quel sistema, nè di riferirlo a cosa altra da se stesso, nè di decidere del suo contenuto concreto e della sua organizzazione particolare. Oppure ancora: il linguaggio deve dire il mondo e nulla nel codice consente di porre un mondo nè di decidere quale mondo sarà e *che cosa* sarà.

Allo stesso modo, il fare sociale non può essere solo *teukhein*; gli atti e gli oggetti che vi sono posti in e da uno schema finalistico, nella dimensione strumentale e funzionale del fare, non possono essere definiti e colti a partire dalla pura strumentalità e funzionalità. Sono quel che sono mediante l'orientamento globale del fare sociale, orientamento che non è che un aspetto del mondo di significazioni immaginarie della società considerata. Perciò la dimensione strumentale o funzionale del fare (il *teukhein* e la tecnica) e la sua dimensione significativa sono indissociabili. Non solo sarebbe assurdo considerare *teukhein* e tecnica come puri strumenti neutrali che possono servire a qualunque fine; è altrettanto impossibile pensarle come una « conseguenza » dei fini e delle significazioni poste dalla società, di vedervi la conclusione d'un sillogismo cui l'orientamento del fare fornirebbe le premesse. La società non pone, in un « primo tempo », fini e significazioni a partire dalle quali deciderebbe le tecniche più appropriate a servirle e incarnarle. Significazioni e fini sono dati subito dentro e tramite il *teukhein* e la tecnica, così come le significazioni sono date dentro e tramite il *legein*. In un certo senso gli attrezzi e gli strumenti d'una società *sono* significazioni, sono la « materializzazione » nella dimensione identitaria e funzionale delle significazioni immaginarie della società considerata. Una catena di produzione o di montaggio è (e non può essere che) « materializzazione » d'un mucchio di significazioni immaginarie centrali del capitalismo.

Abbiamo sinora considerato soprattutto le significazioni nel loro rapporto per così dire immediato o intrinseco con il *legein* ed il *teukhein*; era importante mostrare ed illustrare nei due casi l'implicazione circolare della dimensione identitaria e della dimensione significativa. Una parola è una parola in quanto, indissolubilmente, si rapporta ad un *designato* identitario e veicola una significazione della lingua. Un attrezzo od uno strumento è sempre nello stesso tempo definito identitariamente nelle relazioni funzionali d'una finalità parziale o locale e preso nel magma del fare sociale. La significazione può così apparire come *attaccata a...* «qualcosa» che esisterebbe a parte, indipendentemente, preliminarmente alla significazione, anche se s'è pronti a riconoscere che questo «qualcosa» — essere naturale, oggetto materiale fabbricato, entità logica o razionale — non può essere *per* la società se non è «investito» d'una significazione. Spero che quanto è stato sin qui detto possa convincere che questa concezione è più che insufficiente ed essenzialmente fallace. Ma c'è di più. Essa presenta un'apparenza di plausibilità solo per quello che si potrebbe chiamare le significazioni seconde o derivate, mentre non ha assolutamente alcun senso allorchè si tratta di significazioni immaginarie centrali o prime di una società, perchè esse sono *creatrici* d'oggetti *ex nihilo* ed organizzatrici del mondo (come mondo «esterno» alla società, come mondo sociale e come inerenza reciproca dei due).

Per fare un esempio facile ma nondimeno decisivo, *Dio* non è una significazione «attaccata a qualcosa» (che cosa?). La parola *Dio* non ha alcun altro referente che la significazione Dio, così com'è ogni volta posta dalla società considerata. il «referente» delle rappresentazioni individuali di Dio (o degli dei) è *creato* mediante la creazione e l'istituzione di questa significazione centrale immaginaria che è Dio. La significazione Dio è insieme creatrice d'un «oggetto» di rappresentazioni individuali ed elemento centrale dell'organizzazione del mondo d'una società monoteista, perchè Dio è posto allo stesso tempo come fonte dell'essere ed essere per eccellenza, norma e origine della Legge, fondamento ultimo di ogni valore e polo d'orientamento del fare sociale, perchè è in riferimento a lui che vengono ad essere *separate* una regione sacra ed una regione profana, che sono istituite un gran numero di attività sociali e sono creati og-

getti che non hanno alcun'altra «ragione d'essere». È solo in un senso secondo, derivato e in fondo senza grande interesse che si può dire che, a partire dall'istituzione di Dio e della religione, si trovano dei significati religiosi attribuiti, attaccati anche a oggetti od atti che avevano o avrebbero potuto avere un'esistenza sociale «indipendentemente» da essi.

La situazione è essenzialmente la stessa per le altre forme di «credenza» (politeiste, «animiste», «feticiste»); dimostrarlo richiederebbe un'analisi dettagliata che non possiamo fare in questa sede.

Allo stesso modo, per esempio, l'«economia» e l'«economico» sono significazioni immaginarie centrali, che non «si riferiscono» a qualcosa, ma a partire dalle quali un gran numero di cose vengono socialmente rappresentate, riflesse, operate, fatte *come* economiche. Il che non ha *nulla a che vedere* con l'«astrazione» del teorico che separerebbe un «aspetto» economico dai processi sociali per studiarlo meglio. Il teorico non potrebbe separare nulla, in quest'ambito, se a partire da un certo momento ed in certe società la significazione «economica» non fosse emersa e non si fosse implicitamente istituita dapprima come significazione importante e poi centrale e decisiva. Non si tratta d'una condizione empirica, ma d'una condizione logica ed ontologica dell'«astrazione» del teorico. Questa significazione economica viene «monetizzata» cioè convertita da un lato in una ridda di significazioni riferite ad oggetti «concreti» (i beni prodotti, gli strumenti di produzione, ecc.) e dall'altro in una molteplicità di significazioni «astratte» ma socialmente effettive ed attive (così, nell'economia capitalistica, il capitale, le scorte, il lavoro, il salario, il reddito, il profitto, l'interesse sono significazioni «astratte», tematizzate ed esplicitate come tali da e per i partecipanti e la cui esplicitazione è condizione effettiva dell'operare di questa economia).

Ma che cos'è che tiene insieme tutte queste significazioni e fa che siano significazioni *economiche*? Tutti i tentativi di dare risposte trans-storiche a questa domanda finiscono col rivelarsi fallaci. Così, quando si dice, come gli economisti accademici, che c'è economia quando si perseguono fini illimitati con mezzi limitati — il che riguarda anche la tecnica, dall'agronomia alla navigazione spaziale — e si dimentica il fatto che l'idea di «fini illimitati» può solo germinare nella

testa di un economista del periodo capitalista; o quando si parla di «scambio» tra membri della società, il che ha consentito una fioritura di confusioni tra scambio di cose, di donne e di parole; o quando si parla di produzione e riproduzione della vita materiale della società, come si sapesse che cos'è una «via materiale» della società separata dal resto, come se quest'idea stessa, d'una «vita materiale» separata, non fosse uno dei prodotti più tipici e più storicamente datati dell'epoca capitalista. Abbiamo già insistito sul fatto che la separazione della «sfera» economica dal resto delle attività sociali, il suo costituirsi in ambito «autonomo» e alla fine dominante è essa stessa un prodotto storico che appare solo in certe società ed in funzione di uno sviluppo complesso.

Ma constatare la storicità di questo fenomeno non dispensa affatto — tutt'altro — dal domandarsi in che cosa consista. Che cosa intendiamo quando diciamo che in certe società l'economia «si separa» dal resto? Certo nè una separazione «reale» nè una costruzione logica del teorico che si prefigge di rendere più intellegibile i fenomeni. ciò di cui si tratta è l'emergere di una significazione centrale che riorganizza, ridetermina, riforma una ridotta di significazioni sociali già esistenti e con ciò stesso le altera, condiziona la costituzione d'altre significazioni ed implica effetti collaterali analoghi sulla quasi totalità delle significazioni sociali del sistema considerato.

Beninteso, tutto ciò non concerne affatto significazioni «disincarnate», va di pari passo con — e sarebbe impossibile senza — trasformazioni delle *attività* e dei *valori* della società considerata, come anche trasformazione effettive degli individui e degli oggetti sociali, senza che sia mai possibile porre la priorità logica o reale d'uno di questi aspetti sugli altri. L'economico non può costituirsi ed istituirsi come significazione sociale centrale se non è incarnato, raffigurato, presentificato, strumentato nelle e tramite le attività sociale effettive; nè queste attività potrebbero diventare attività economiche o acquisire un aspetto economico predominante senza l'emergere della significazione economica e l'alterazione di tutto il magma delle significazioni sociali che essa implica e comporta. L'una e l'altro sono, a loro volta, inseparabili dalla trasformazione del sistema sociale di valori, all'ingrosso ed al dettaglio. Ora, quest'emergere nella storia

effettiva della significazione economica con queste caratteristiche decisive è ampiamente indipendente dalla sua esplicazione per i partecipanti ed ancor più dalla sua tematizzazione teorica. L'*Economica* di Senofonte o quella attribuita ad Aristotele procedono di venti secoli l'apparizione del capitalismo e Antoine de Montchrestien scrive all'inizio del XVII secolo l'opera eponima della nuova realtà e della nuova «scienza». Ma questa tematizzazione teorica, come indicano questi esempi, non è nè risultato nè condizione dell'istituzione da parte del capitalismo della significazione economica come significazione centrale. Questa istituzione opera nell'implicito, non è vista come tale da nessuno, avviene attraverso il perseguimento d'un numero illimitato di fini particolari, presenti e rappresentabili in quanto tali nello spazio sociale, correlati per i partecipanti a significazioni parziali, «concrete» ed «astratte», che s'avverano in seguito, sovradeterminate da quella significazione centrale che è in via d'istituzione. Quest'ultima si lascia cogliere, a cose fatte, come condizione non reale di coesistenza reale dei fenomeni sociali. Condizione non reale ma eminentemente effettiva (*wirklich*) perchè effettuante (*wirkend*).

Si potrebbe riprendere quest'analisi a proposito di tutte le significazioni sociali immaginari centrali — famiglia, legge, Stato, ecc. — perchè, prima di affrettarsi a qualificare questi termini come riferentisi a «istituzioni» nel senso secondo e corrente del termine, bisognerebbe chiedersi come, mediante che cosa ed a partire da che cosa un certo gruppo di fatti, d'atti, ecc. possono ad esempio essere posti da una società come «giuridici».

Le significazioni centrali non sono significazioni «di» qualche cosa e neppure, se non in un senso secondo, significazioni «attaccate» o «riferite» a qualcosa. Sono ciò che fa essere, per una società data, la co-appartenenza degli oggetti, degli atti, degli individui apparentemente i più eteroclitici. Non hanno «referente», istituiscono un modo d'essere delle cose e degli individui in quanto riferiti ad esse. Non sono necessariamente esplicite, in quanto tali, per la società che le istituisce. Sono presentificate — raffigurate mediante la totalità dell'istituzioni esplicite della società e l'organizzazione del mondo tout-court e del mondo sociale. Condizionano e orientano il fare ed il rappresentare sociale nei quali e attraverso i quali continuano ad alterarsi.

(Traduzione di Amedeo Bertolo)



Incontro con Cornelius Castoriadis*

Tu postuli una realtà sociale costruita attraverso i simboli e i significati, ma esiste anche una realtà fisica. Ci sono quindi più realtà o ce n'è una sola?

È un problema molto importante, si entra nel campo della filosofia propriamente detta e non posso dimostrare quello che dirò.

Tutto ciò che sappiamo dimostra che quello che si può definire come l'essere in generale (può anche essere definito il caos o l'abisso) è stratificato ed ognuno degli strati assume aspetti e significati diversi. Le nostre conoscenze di oggi peraltro molto classiche, ci portano a distinguere tre strati. Uno è quello dell'essere fisico nel senso stretto del termine: un altro strato è quello del vivente e l'ultimo corrisponde al mondo umano, che racchiude nello stesso tempo la psiche e il sociale.

Questa, come ho già detto, è la distinzione classica, ma secondo la posizione tradizionale — che è sempre stata generalmente quella centrale, dominante — è possibile ridurre questi tipi diversi di essere in uno solo che, sempre per il pensiero dominante, è l'essere completamente determinato. La differenza tra le grandi dispute filosofiche può essere così riassunta: per alcuni l'essere completamente determinato (e quindi il paradigma dell'essere cui occorre ridurre tutto il resto) è l'essere fisico, definito come materialismo. Per altri,

* Dal Seminario organizzato dal Centro Studi Libertari (Milano, 6 dicembre)

ciò che è stato definito l'essere completamente determinato è l'essere ideale (che ai miei occhi appare come una creazione del mondo umano, del mondo storico-sociale. Per Platone, ad esempio, ciò che veramente è sono le idee; il mondo materiale è una specie di derivazione, di imitazione imperfetta di queste idee: il mondo materiale non può essere compreso se non si sono comprese le idee.

Secondo me questi tre mondi sono irriducibili gli uni agli altri. Non è possibile ridurre perfettamente il mondo del vivente semplicemente all'operare di leggi fisiche poichè nell'essere emerge qualcosa d'altro e di nuovo. Perchè parlo di *altro* e di *nuovo*? Perchè il mondo del vivente fa sorgere nuove determinazioni che non esistono e non hanno senso nel mondo fisico. Quando si dice che ogni essere e specie viventi tendono a conservare la loro identità — a conservarsi come individui e come specie e si considerano tutti i meccanismi e i dispositivi che il vivente pone in essere per conservarsi come identità — si trovano delle cose che non violano, e non possono violare, le leggi fisiche, ma che le fanno apparire ad un altro livello. Lo stesso vale per il mondo umano e in particolare per quello storico-sociale. Anche qui appare, come nel mondo del vivente, il mistero della vita, indefinibile dopotutto, così come sono indefinibili le significazioni immaginarie sociali. Vi sono tuttavia delle caratteristiche fondamentali che differenziano il mondo storico-sociale da quello animale, che non sono riducibili alle determinazioni biologiche dell'essere umano e che creano un nuovo modo di essere. Supponiamo che la significazione immaginaria centrale del capitalismo sia quello che io definisco *l'espansione illimitata del dominio razionale*. Che cos'è dunque questa significazione? Non è una cosa, nè un essere umano, nè un animale, non è un'idea geometrica, non lo si può definire con assiomi. È ciò che penetra, invischia e, in un senso, orienta e domina tutte le attività umane nella società capitalista, dando loro un'unità. In modo contraddittorio, certo, perchè è ciò che il sistema tenta di imporre e, nello stesso tempo è ciò contro cui è rivolta la lotta, nella misura in cui c'è lotta nel capitalismo. Fino a che punto questa significazione sia dominante lo dimostra il fatto che gli stessi sfruttati, gli stessi oppressi, nella loro lotta, cadano vittime di questa significazione. L'esempio più chiaro ci viene dal marxismo il cui progetto teorico e pratico è in realtà il progetto ca-

pitalista, un progetto cioè di dominio razionale universale della storia passata e, nel futuro, degli uomini sulla loro vita, sulla natura, ecc.

Bene, ci si potrebbe chiedere come si possa dire qualcosa di vero del mondo fisico. Ma questo è poco importante. Molto più significativo è chiedersi invece come si può dire qualcosa di vero sul mondo sociale e storico. Come possiamo verificare quello che diciamo sulla nostra stessa società o sulle società del passato? Non credo esistano una risposta o una metodologia privilegiate rispetto ad altre. Penso ci siano due dimensioni che noi dobbiamo considerare e ognuna pone problemi diversi.

In ogni società esiste la dimensione identitaria, logica, funzionale e strumentale. Secondo me questa non è che una delle dimensioni della vita sociale e, per quanto riguarda la conoscenza di una società, la meno importante perchè non esiste una strumentalità transtorica. Ogni società crea la sua strumentalità dipendentemente ai suoi significati immaginari. Prendiamo ad esempio il cibo. Per nessuna società il cibo è semplicemente calorie e proteine, ma esistono valorizzazioni degli alimenti che non hanno nulla a che fare con le loro proprietà naturali. Esistono persino dei divieti (come ad esempio quello per gli ebrei e i musulmani verso la carne di maiale) che prescindono dalla strumentalità e dalla funzionalità. Un altro valido esempio è la guerra. Nel corso della storia sono state perse molte battaglie perchè i perdenti non potevano dichiarare guerra in un giorno nefasto o perchè gli oracoli non avevano fatto buone predizioni o più semplicemente perchè l'ala sinistra dell'armata era quella « cattiva » (negli eserciti esisteva una differenza tra l'ala sinistra e l'ala destra). Tutto ciò non è reale, anche se alcuni tentano di interpretarlo in modo strumentale come hanno fatto gli storici positivisti. Questa dimensione logica strumentale esiste tuttora, beninteso, e possiamo e dobbiamo identificarla con la maggiore esattezza, precisione e rigore possibili.

Esiste poi un'altra dimensione, quella della significazione immaginaria propriamente detta. Come possiamo accedere a questa dimensione? Se consideriamo la società come un semplice sistema funzionale e strumentale si vede che il sistema funziona sempre per certe finalità. La più importante di queste è la conservazione del sistema stesso, ma non è la sola. Ogni sistema ha una sorta di spinta interna a realizzare

determinate cose. Nella società capitalista (ma non solo in quella) tutto funziona, nella misura in cui può funzionare, in vista di certe finalità, tra le quali naturalmente quella della conservazione del sistema. Quanto più il sistema è conflittuale e antagonistico, tanto più la sua finalità è di obbligare la parte della società che gli si oppone a restare al suo posto o a funzionare secondo le finalità proprie del sistema. Qual'è la finalità peculiare del capitalismo? Non è difficile da capire e già Marx o Max Weber l'avevano intuito: io la definisco come *l'espansione illimitata del dominio razionale* che si autoproduce e che va oltre qualsiasi considerazione del profitto economico: bisogna dominare, regolare. Ci sia o no il profitto non è importante. Questo è lo spirito del sistema, la cui finalità è assolutamente arbitraria. E la sua razionalità non è la razionalità e, anche lo fosse, ci si chiederebbe perchè tutta la vita della società dovrebbe essere subordinata alla razionalità.

Come si identificano queste significazioni immaginarie sulle quali si costruisce la finalità caratteristica di una società?

Mentre nella nostra società può risultare facile individuare la significazione centrale (sono due secoli che viviamo in questa «zuppa»), è invece più difficile comprendere quali erano le significazioni immaginarie centrali che facevano funzionare le società passate. Prendiamo ad esempio gli ebrei dell'antico testamento per i quali rivestita una grossa importanza la religione di Dio come Geova. Ma questa tradizione religiosa è ancora qualcosa che può essere ridotto descrittivamente in termini logici. In realtà ci sono cose che non possono essere ricondotte ad un semplice funzionamento della società. Nel mondo degli ebrei classici, in quello greco o romano o medievale c'è quella che io definisco *l'organizzazione del mondo stabilita dalla società*. Nel mondo greco classico c'è una precisa rappresentazione immaginaria di quello che è l'essere umano e del posto che occupa nel mondo, completamente diversa dalle successive e propria di quella società in cui fu fatto il primo tentativo di democrazia. Si può tentare di ricostruire questo universo immaginario attraverso i testi, la storia e gli atti degli uomini, nonostante le difficoltà sollevate dall'etnocentrismo. Una possibilità di accesso alla comprensione della Grecia classica par-

te dal momento in cui si accetta che lo scopo della ricerca è quello di cercare di capire queste significazioni così come quella società le aveva create e vissute restando fedeli al progetto stesso. Comunque è chiaro che quello che noi potremmo dire sul mondo greco può essere influenzato in parte dalla nostra posizione. Ciò non ci deve preoccupare perchè non facciamo della fisica. L'osservazione dei fenomeni fisici completamente indipendenti dalla posizione dell'osservatore è l'ideale del sapere esatto in campo fisico, ma non ha senso nel mondo umano perchè chi vuole interpretare e comprendere questo mondo lo farà necessariamente a partire dai propri schemi di interpretazione. È una tautologia e il resto non esiste nel mondo storico-sociale. Ciò non significa tuttavia che non ci siano differenze di interpretazione della realtà. Ci sono delle differenze tra Spinoza, Kant, Aristotele e Hegel da una parte e, diciamo, Alberoni dall'altra, oppure tra Monteverdi, Bach, Mozart e Bizet e Donizzetti, che non possono essere dimostrate matematicamente. Ognuno ha le proprie idee e attraverso queste interpreta la società, presente o passata, rendendo difficile la sua comprensione. Sulle diverse interpretazioni si può discutere all'infinito, ma nello stesso tempo si può accedere a qualcosa.

Esiste quindi una diversità tra la realtà storico-sociale e quella della fisica e della natura. Dalle tue posizioni sembra emergere una prospettiva idealistica del mondo, vorrei perciò sapere qual'è la tua concezione fondamentale dell'uomo.

Secondo me l'opposizione non è tra idealismo e materialismo, poichè il materialismo è idealismo. Secondo il materialismo tutto è materia e obbedisce a leggi precise. Nessun fisico è in grado di rispondere su che cos'è la materia, al massimo potrebbe dire che la materia ha a che fare con entità matematiche, chiamate in fisica «quantum» e «vettori di stato». Quindi le leggi non riguardano oggetti, ma relazioni ideali. Io penso che l'opposizione sia tra le filosofie della determinazione l'omogeneità dell'essere da una parte, e un pensiero (come quello che sto cercando di sviluppare) che riconosce l'eterogeneità dell'essere e i limiti della determinazione dall'altra. Per me non ha senso affermare che tra una sinfonia e una galassia la differenza è puramente apparente. Credo invece sia necessario riconoscere questa eterogeneità e i

limiti enormi all'idea della determinazione. Ci sono naturalmente delle regolarità nel mondo storico-sociale, altrimenti non potremmo esistere. Prendiamo ad esempio l'istituzione sociale del linguaggio. Essa assicura l'univocità della comprensione del discorso, mai assoluta ma sufficiente ai bisogni, come diceva Aristotele. Nessuna società, nemmeno quella utopica anarchica, potrebbe esistere senza queste regolarità che vengono create ogni volta a livello sociale e storico. Nell'eterogeneità dei livelli constato che questi esseri storico sociali creano ogni volta la legge della loro esistenza concreta. Non posso dire altrettanto delle galassie. È forse questo idealismo o materialismo?

Ma, esistono criteri oggettivi di interpretazione dello «storico-sociale»? E soprattutto (poichè mi interessa il «segreto» della rottura rivoluzionaria, il segreto per cui un nuovo immaginario sociale è in grado di rompere l'immaginario sociale istituito), un sistema di valori si afferma rispetto ad altri sistemi in modo casuale, oppure ci sono degli elementi esterni ad esso che giustificano il suo affermarsi in certi momenti della storia umana?

Provocatoriamente dico che le interpretazioni del mondo greco date successivamente dal Rinascimento ci insegnano di più sul Rinascimento che non sul mondo greco. Lo stesso problema esiste in psicanalisi: quando il paziente parla è il suo sistema di interpretazioni che si rivela attraverso quello che dice lui. I forti elementi di proiezione contenuti dal Rinascimento sul mondo greco mi permettono, in un certo modo, di capire sufficientemente sia la Grecia classica che il Rinascimento stesso e così riesco a fare una separazione tra le due società. Oggi possiamo svelare alcuni postulati inaccettabili della nostra società o che non sono in accordo con la nostra esperienza. Così si opera una scelta di valori che non corrisponde a nessuna oggettività... Si può aggiungere inoltre che in un sistema in cui esistono l'alienazione e la mistificazione, la verità è sovversiva. Essa può demistificare il sistema, ma non è pienamente rivoluzionaria perchè il progetto rivoluzionario non consiste soltanto nel denunciare le mistificazioni. Il progetto rivoluzionario è anche dire «Noi vogliamo una società autonoma», e questo va al di là della verità o della non-verità: è una scelta che si compia che non

può essere soggetta a leggi geometriche o matematiche .

Se la conoscenza delle società non è mai esatta, perchè è impossibile determinarla se non filtrata dall'immaginario individuale, è possibile avere almeno un criterio che dia delle possibilità di verifica, se non la verità assoluta?

Innanzitutto nell'ambito socio-storico noi non abbiamo la possibilità di usufruire di un sapere obiettivo, come ad esempio nel campo fisico e matematico sarebbe in ogni caso terribile averlo, poichè significherebbe essere soggetti ad una scienza obbiettiva della storia e della società. Sarebbe come avere una sola opinione che si impone categoricamente e che ci spiega il senso del passato, del presente e dell'avvenire. Un valido esempio di tutto ciò può essere il comitato centrale o la commissione ideologica del comitato centrale.

Inoltre, credo che non bisogna assolutizzare la discussione tra il « non vero » e il « vero ». In una ricerca reale e concreta attraverso la nostra esperienza si può dimostrare che non esiste una verità rivelata. Voglio fare un esempio. Esiste uno scritto di Aristotele che si intitola, in greco, *Athenaion Politeia*, scoperto nel 1880 e il cui titolo è stato tradotto, in francese, con « La Costituzione di Atene ». È un errore evidente, perchè il vero titolo è « La Costituzione degli ateniesi ». Tutto il mondo storico-sociale si spacca su questo problema. I grandi filologi europei sono talmente immersi nella concezione territoriale dello Stato (che invece esiste soltanto a partire dall'epoca feudale) da non accorgersi che lo Stato non ha niente a che fare con la concezione greca. Aristotele parla della Costituzione *degli ateniesi* e non *di Atene*, poichè nella Grecia classica non esiste un concetto giuridico di Atene o di Sparta, i trattati vengono fatti dagli Ateniesi e dai lacedemoni, non da Atene o Sparta! Questo non significa rifiutare il « non vero », ma è il « vero » che si evidenzia, cioè una significazione immaginaria della comunità politica che si rappresentava come una comunità di esseri viventi e non come territorio. Sono arrivato a questa demistificazione perchè ho un interesse teorico e pratico che si fonda sull'idea che il punto centrale dell'azione politica è la collettività autonoma e sovrana.

Esiste una relazione tra la significazione centrale del pote-

re, dello Stato e la significazione centrale del capitalismo?

L'organizzazione della fabbrica capitalista non è in realtà un'invenzione del capitalismo (pensiamo alla sua struttura burocratica, gerarchica, alla tirannide dei posti, alle provincie di competenza, che diminuiscono nella misura in cui si scende nella scala gerarchica ecc.), ma è presa in prestito da qualcosa che esiste già, ad esempio nell'amministrazione dello Stato centralizzato e nell'organizzazione dell'esercito dello Stato nazionale. La differenza tra questa organizzazione gerarchica, razionalizzata, burocratica e statale ed il capitalismo è che quest'ultimo viene caratterizzato dall'espansione continua, che non è semplicemente esterna e spaziale, ma anche interna. La razionalizzazione deve penetrare quest'organizzazione gerarchica e burocratica, non come data una volta per tutte, ma come un *processo* di razionalizzazione. Subentra poi un'altra fase in cui lo Stato e l'esercito stessi entrano in questa significazione immaginaria del capitalismo, cioè la burocrazia statale e militare si trasformano costantemente per modernizzarsi. Ciò conduce a due conseguenze. La prima è che per questa ragione non si può parlare della burocrazia in generale come categoria trans-storica (la burocrazia dei mandarini cinesi e quella della General Motors possono essere sovrapponibili, ma la burocrazia dei mandarini esisteva per riprodursi eternamente mentre quella della General Motors ha come fine la continua evoluzione).

La seconda è che la burocrazia tradizionale (cinese, imperiale romana o dell'Ancient Régime) non produce questa contraddizione interna che invece produce la burocrazia capitalista moderna. La burocrazia tradizionale è un sistema statico, ha delle regole date che valgono per tutto. Nel sistema moderno, invece, la burocrazia capitalista statale e militare ha il compito di produrre e gestire qualcosa che cambia costantemente, il che dà un carattere dinamico all'opposizione tra l'apparato burocratico e la base.

(Trascrizione e traduzione di Tiziana Ferrero)

L'individuo
comunitario*

Genova e libertà nel pensiero anarchico
classico

Una Rivista**



L'individuo comunitario*

Censura e libertà nel pensiero anarchico
classico

Alan Ritter**

Nonostante il loro apprezzamento per la libertà, gli anarchici ammettono il ricorso ad una censura (*), almeno parzialmente coercitiva. Ciò può suscitare qualche perplessità, ed ha ricevuto spiegazioni diverse. Per alcuni imbarazzati amici dell'anarchismo, come George Woodcock, un simile abbinamento è da considerarsi una svista. «Gli anarchici accettano troppo acriticamente l'idea di una pubblica opinione attiva». Essi «non hanno attribuito sufficiente considerazione al pericolo che la disapprovazione del vicino di casa possa diventare temibile al pari della sentenza di un giudice». Se avessero preso in esame con maggiore attenzione la censura, osserva qui implicitamente Woodcock, non l'avrebbero mai accettata, perchè si sarebbero accorti di quanto sia rischiosa. Henri Arvon, più distaccato nei suoi giudizi, spiega questo matrimonio tra libertà e censura pubblica come un infortunio. Agli anarchici va imputato di vo-

* Tratto da *Anarchism. A Theoretical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980; cap. II.

** Insegna nella University of Connecticut Law School. È membro dell'Anarchos Institute.

(*) Il vocabolo censura (*censure*, in inglese) è qui usato in un'accezione assai meno «repressiva» di quella che ha normalmente in italiano, per indicare l'azione attiva che la pubblica opinione è in grado di esercitare sul comportamento individuale, limitandolo e condizionandolo. Il vocabolo è stato però mantenuto, nella traduzione, per evitare complicazioni fraseologiche che avrebbero appesantito il testo (N.d.T.).

ler lanciare una strana sfida, perchè «vogliono mantenere l'autonomia individuale mantenendo nel contempo la disciplina sociale». E l'acido marxista George Plekhanov, nell'ambito della sua campagna di discredito degli anarchici, rileva che, aspirando alla libertà e ricorrendo contemporaneamente alla censura, essi tentano «di sfuggire ad un'insormontabile difficoltà logica [17, pp. 84-85; 1, p. 77; 11, pp. 51-52].

Tali spiegazioni del perchè gli anarchici sposino sia l'idea di libertà che quella di una censura almeno in parte coercitiva, pur essendo plausibili, non soddisfano completamente perchè mettono in discussione l'integrità dell'anarchismo in quanto pensiero sistematico. Se anche una sola di esse è valida, significa che l'abbinamento di amore per la libertà e uso della censura manca di supporto teorico, cioè non è teoricamente sostenibile, è una svista, un infortunio, un errore. Prima di accettare queste spiegazioni, di per sé screditanti, è il caso di verificare la possibilità di spiegare l'abbinamento anarchico di libertà e censura nell'ambito della teoria anarchica stessa. La tesi di questo testo è che non la libertà, ma la comunità e l'individualità (*) sono i fini principali degli anarchici, e tali fini richiedono la censura. In una società anarchica, dove questi fini sono realizzati, è necessaria la libertà, certo, ma anche la censura. Censura e libertà non sono opposti inconciliabili, bensì elementi complementari che riuniscono i fini dell'anarchismo in un unico, complesso, valore, che potrebbe essere definito come individualità comunitaria.

Stato normativo dell'individualità e della comunità nel pensiero anarchico

Gli elementi caratteristici propri dell'individualità così

(*) Nel testo originale, l'Autore adotta i termini di *community* e di *individuality*, attribuendo ad essi un significato difficile da rendere in italiano senza far ricorso a neologismi o giri di parole. *Community* indica la condizione dell'essere comunitario (così come «libertà» indica la condizione dell'essere libero) e potrebbe forse venir tradotto come «comunitarietà». *Individuality*, parallelamente, è il termine astratto corrispondente ad *individual* (individuo) ed esprime quindi il senso dell'individuo, l'individuo inteso come valore. Potrebbe essere tradotto, ma orrendamente, con «individualità». Per tali evidenti difficoltà traspositive, si è preferita una versione «letterale» dei termini, fidando che la presente nota sia sufficiente al lettore per una corretta interpretazione (N.d.T.).

come viene concepita dagli anarchici sono quelli di una personalità ben sviluppata. In merito alla natura di tali elementi, a quali di essi siano comuni a tutti e quali unici, non c'è accordo tra gli anarchici. Per Godwin e Proudhon, l'individualità è genericamente definita da tratti della personalità caratteristici di tutta l'umanità, come il raziocinio e la sensibilità emozionale [3, II, p. 500; 14, III, p. 253]. Bakunin condivide tale opinione, ma a volte vede l'umanità anche definita a livello di persona. Ciò è presente anche in Kropotkin, in modo più articolato, il quale descrive l'individualità come «la piena espansione di ciò che è originale nell'uomo», «una infinita varietà di capacità, umori ed energie individuali» [8, pp. 141, 123]. La mancanza di un accordo tra gli anarchici in merito agli elementi particolari dell'individualità significa che non tutti hanno il medesimo obiettivo. Ma poichè tutti credono che l'individualità, comunque specificata, comporta lo sviluppo della personalità, non c'è motivo che proprio questo, nel senso di un auto-sviluppo, non possa essere ritenuto il loro scopo.

Le concezioni della comunità avanzate dagli anarchici sono altrettanto variegate quanto le loro concezioni dell'individualità. Per Godwin il modello di una comunità è una conversazione. Per Proudhon e Bakunin è un'impresa produttiva. Il modello kropotkiniano abbraccia non solo le imprese produttive, ma anche ogni tipo di associazione cooperativa. Le differenze tra questi vari modelli di comunità sono determinanti e non possono essere ignorate. Esse forniscono una base per lo schema di cui si tratterà nel prossimo capitolo, allo scopo di stabilire una tipologia dell'anarchismo. Ma le differenze non devono occultare le simiglianze. Sebbene i contesti delle comunità pensate dagli anarchici siano differenti, le relazioni che essi immaginano tra i membri di esse sono praticamente identiche. Godwin descrive i membri di una comunità come impegnati «in una apertura dell'animo libera e senza restrizioni», una «lettura reciproca delle menti» [4, p. 310]. Nella comunità proudhoniana ogni membro «riconosce il suo io in quello degli altri» [15, I, p. 414]. Nella comunità concepita da Bakunin, non è possibile partecipare senza scoprire che «la personalità di ciascuno si riflette, come in una serie di specchi, nelle diverse personalità di coloro che ci circondano» [2, V, pp. 321-322]. E i membri della comunità di kropotkin sono im-

mersi «nella percezione dell'unicità di ogni essere umano» [7, p. 222]. Ciò che queste descrizioni mostrano delle relazioni in una comunità anarchica è che tutte implicano la consapevolezza reciproca. Ogni membro di simili comunità non solo conosce ciò che gli altri pensano, ma sa anche che gli altri conoscono ciò che lui sta pensando. La consapevolezza, in una comunità anarchica, è reciproca perchè ciascuno comprende coloro che gli stanno vicino allo stesso modo con cui comprende se stesso [16, pp. 180-185]. Come il tema dell'autosviluppo unifica le varie concezioni anarchiche dell'individualità, così il tema della consapevolezza reciproca unifica le diverse concezioni della comunità. È praticamente impossibile sostenere che gli anarchici aspirano tutti ad una stessa forma di comunità, ed è anche impossibile affermare che aspirano tutti ad uno stesso tipo di individualità. Ma poichè essi hanno in comune l'opinione che la comunità implica la consapevolezza reciproca, la comunità così concepita, appunto come consapevolezza reciproca, può essere ritenuto il loro scopo comune.

L'individualità e la comunità, definite come sviluppo di sè e consapevolezza reciproca, non sono semplicemente due scopi possibili dell'anarchismo. Essi, e non la libertà, sono gli scopi realmente perseguiti dagli anarchici. Il modo più semplice per dimostrarlo è di verificare quale relazione normativa sia presente, nella teoria anarchica, tra individualità, comunità e libertà. Il profondo apprezzamento che gli anarchici tributano alla libertà fa apparire questa come il loro fine principale. Ma se esaminiamo quanto è stato scritto a tale proposito, si può constatare che, nella realtà, la libertà viene trattata come subordinata. Gli anarchici apprezzano la libertà, ma più come un mezzo per la realizzazione dell'individualità e della comunità, che come scopo a sè stante, ultimo.

Godwin e Proudhon esplicitamente subordinano la libertà all'individualità. «Essere libero è una circostanza di scarso valore» dice Godwin «senza la grandezza d'animo, l'energia e la fermezza», valori che egli associa all'individualità; «la libertà ha valore principalmente in quanto mezzo atto a procurare e mantenere tali qualità intellettuali» [3, I, pp. 258-259]. Anche per Proudhon la libertà ha la stessa posizione subordinata, poichè anch'egli la vede come un sussidio per la realizzazione della personalità, piuttosto che

come un bene in se stessa. «Io non ho fatto della libertà il mio motto, perchè la libertà è una forza indefinita, assorbente, che può essere distrutta». «La funzione della libertà è quella di portare l'individuo al di là di tutti i condizionamenti, di tutti gli appetiti, di tutte le leggi... per dargli ciò che potrebbe essere definito un carattere soprannaturale» [12, XI, p. 301; 15, IV, p. 411]. Bakunin e Kropotkin sono meno espliciti a proposito della relazione normativa tra libertà e individualità, ma anch'essi lasciano intendere con certezza la subordinazione della libertà. Così, Bakunin apprezza la libertà perchè permette all'uomo di divenire «il creatore di se stesso» e Kropotkin la rappresenta come una storica sorgente di «originalità individuale» [2, III, p. 353; 8, pp. 139, 167]. In effetti, non viene detto esplicitamente che l'individualità ha un valore maggiore, ma entrambi assegnano alla libertà lo *status* di un mezzo per la realizzazione dell'individualità, e le attribuiscono quindi, necessariamente, un valore minore.

Gli anarchici subordinano la libertà anche alla comunità. Così, benchè l'anarchia significhi per Proudhon «provvedere tutta la libertà che si vuole», essa deve anche dare «qualcosa di più importante della libertà: un'illuminazione sincera e reciproca» [14, p. 155]. Allo stesso modo, Bakunin mette in guardia circa l'attribuzione di eccessiva importanza alla libertà in una società anarchica. Essa non deve usurpare la «richiesta superiore di solidarietà, che è e rimarrà la maggiore fonte di benefici sociali»¹. E Kropotkin [8, p. 63] si allinea con i suoi predecessori proponendo che «la libertà individuale» in una società anarchica «sia limitata dalla... necessità, da chiunque avvertita, di trovare cooperazione, aiuto e simpatia tra coloro che lo circondano»².

Poichè gli anarchici danno la precedenza, come scopo finale, all'individualità e alla comunità rispetto alla libertà,

¹ Si veda [2, V, p. 149] e anche [2, V, p. 187] dove Bakunin afferma che l'indipendenza che mette in pericolo la solidarietà non è desiderabile.

² Il fatto che per gli anarchici la libertà sia subordinata all'individualità e alla comunità, non prova con totale certezza, di per sè, che queste ultime siano i fini principali, in assoluto. Infatti potrebbero esserci anche altri fini, ancora superiori all'individualità e alla comunità. Ma ciò non è mai stato detto e quindi, poichè la libertà è frequentemente considerata come il fine principale e invece risulta avere un valore inferiore all'individualità e alla comunità, è ragionevole concludere che a queste spetti il primo posto.

non possono essere definiti libertari nel senso tradizionale di difensori della libertà al di sopra di tutto. Nella loro società ideale, la libertà può risultare massimizzata, ma ciò non è il loro intento principale. Però, prima di verificare in che misura gli anarchici, nonostante il loro intento non sia libertario, massimizzino la libertà, è necessario affrontare il problema della coerenza interna del loro pensiero. Riferendosi in egual misura all'individualità e alla comunità, gli anarchici fanno sorgere dubbi circa la reciproca compatibilità dei loro scopi principali. Infatti, mancando un principio di scelta tra i due scopi, individualità e comunità, quale dev'essere il comportamento nelle situazioni in cui tali ideali determinano effetti contrastanti?³.

Di fronte a tale obiezione, gli anarchici rispondono negando la possibilità di conflitto. Essi considerano i loro due scopi principali ciascuno come dipendente dall'altro, per quanto concerne la loro piena realizzazione. Bakunin, ad esempio, ritiene che «la causa reale, la base principale, della solidarietà degli individui è la loro infinita diversità» e che la solidarietà serve, a sua volta, come «madre dell'individualità» [2, V, pp. 150, 159; cfr anche IV, p. 385]. Gli altri pensatori anarchici sono del medesimo avviso, più o meno esplicitamente. Per essi, la consapevolezza comunitaria sorge dall'individualità realizzata, e quest'ultima dipende a sua volta da una vita comunitaria strettamente tessuta. Per tutti gli anarchici, la comunità e l'individualità, sviluppandosi, si rafforzano reciprocamente e cooperano [3, II, p. 486; 15, I, p. 304-305, 421, III, p. 253, IV, p. 302; 14, p. 222; 8, pp. 5, 96].

Questo reciproco rafforzamento dell'individualità e della comunità non è semplicemente affermato dagli anarchici, ma di esso vengono fornite motivazioni. Secondo Godwin, l'individualità, sotto forma di indipendenza intellettuale, fa da sostegno alla comunità, spingendo le persone le une ver-

³ Il problema della risoluzione del conflitto, così spinoso per gli anarchici, tra l'affermazione dell'individualità e quella della comunità, è un aspetto del problema generale, in filosofia morale, della relazione tra l'affermazione dell'io e quella degli altri. La posizione anarchica, di riconciliazione tra individualità e comunità, potrebbe quindi essere un'alternativa a concezioni più familiari, come l'utilitarismo o la concezione Kantiana, che si propongono di risolvere il conflitto tra l'io e gli altri. Da tale punto di vista, che non è quello di questo mio scritto, si potrebbe attribuire all'anarchismo il valore di una teoria etica.

so le altre. È «la grande seduzione, che ci rende preda dei cuori di chi ci sta d'intorno» [3, I, p. 356]. Una persona intellettualmente indipendente ha più fascino di una con idee convenzionali. L'attrazione che gli altri provano nei suoi confronti li spinge a capire il suo pensiero e a rivelare il proprio. In una società dove sia ben sviluppata un'individualità del tipo godwiniano, si forma così una consapevolezza reciproca, e la comunità se ne avvantaggia. Bakunin, la cui concezione di individualità tiene in maggior conto le caratteristiche proprie di ogni individuo, motiva diversamente questo sostegno offerto alla comunità. Le personalità sviluppate, per Bakunin, sono diversificate: ognuno possiede caratteristiche che mancano ad altri. Questa diversificazione spinge gli individui in un «tutto collettivo, in cui ciascun completa gli altri e da essi è completato» [2, V, p. 150; 15, IV, p. 264]. Avendo personalità varie, gli individui sviluppati sono più reciprocamente dipendenti, per il soddisfacimento dei loro bisogni, di quanto non siano gli individui con personalità simili. I legami di mutua dipendenza incoraggiano gli individui sviluppati ed espolorare il carattere altrui e favoriscono così la coscienza comunitaria. Anche Proudhon e Kropotkin si occupano di quale sostegno l'individualità possa offrire alla comunità, e anch'essi fanno riferimento all'attrazione e alla dipendenza tra individui sviluppati come motivazione dell'intensa consapevolezza reciproca che tra essi viene ad instaurarsi [15, III, p. 253; 9, p. 297]. Ma Kropotkin fornisce anche un'altra motivazione. Tra le caratteristiche dell'individualità che egli menziona ci sono «le inclinazioni sociali e gli istinti di solidarietà» [6, p. 332], per effetto dei quali gli individui ben sviluppati sono naturalmente portati ad un'esistenza comunitaria. Per usare le parole di Marc Gueyeau, che Kropotkin stimava come «inconsapevolmente anarchico», tali individui «vivono troppo per vivere soli». Essi racchiudono in sé «una forza espansiva, sempre pronta a prorompere dalle anguste protezioni dell'essere» [5, pp. 96, 98; 8, p. 108].

L'altro aspetto della tesi del reciproco rafforzamento di individualità e comunità, è l'asserzione che la comunità fa da sostegno all'individualità. Anche in questo caso gli anarchici offrono motivazioni. Una di esse, che si deve a Kropotkin, è che la consapevolezza reciproca è un elemento dell'individualità. Anche una personalità così forte come

Goethe avrebbe trovato nella comunità un'arricchimento del proprio essere. «Non avrebbe perduto alcunchè della sua grande poesia o filosofia», al contrario «avrebbe guadagnato... un nuovo aspetto del genio umano (con che gioia avrebbe scoperto il mutuo appoggio!). Se tutto il suo essere e tutta la sua personalità si fossero sviluppate in questa nuova direzione, egli avrebbe aggiunto un'altra corda alla sua lira» [10, p. 274]. Se la comunità poteva arricchire la personalità di Goethe, a maggior ragione può arricchire lo spirito di persone meno sviluppate.

Polemizzando a favore della comunità come supporto dell'individualità, gli anarchici sostengono che essa non è solo un costituente dell'essere, ma anche una fonte di crescita, di sviluppo, per l'essere. Così Godwin dà per certo che la reciproca consapevolezza presente in una comunità favorisce la fiducia mutua, la quale a sua volta incoraggia lo sviluppo intellettuale. I membri di una comunità sono reciprocamente tanto fiduciosi da «mettere a confronto le proprie idee, estrinsecare i propri dubbi, esaminare le proprie reciproche difficoltà», in modo aperto, cosicché tutto ciò migliora la comprensione [3, II, pp. 295 - 505]. La consapevolezza reciproca tra i membri di una comunità è vista da Godwin anche come fonte di arricchimento emozionale. «È raro che le emozioni siano veramente intense, elettriche, se manca un qualche sentimento sociale» [3, I, p. 311; 8, p. 96]. Poiché tali sentimenti sarebbero assai forti in una comunità, la vita emozionale ne risulterebbe arricchita.

Gli argomenti con cui gli anarchici sostengono il reciproco rafforzarsi di individualità e comunità possono essere sufficienti a controbattere l'obiezione di una presunta conflittualità di questi due fini. Ma una cosa è la coerenza del pensiero anarchico nel ricercare l'individualità comunitaria, un'altra l'idoneità della loro società ideale a realizzare tale scopo. Come vedremo in appresso, il riferimento all'individualità comunitaria comporta di necessità il ricorso, nella loro società ideale, a quella strana amalgama di libertà e censura che viene, così frequentemente, considerata scandalosa.

Libertà, censura e individualità.

Sebbene gli anarchici non mirino alla libertà sopra ogni cosa, essa è tuttavia importante come mezzo per raggiungere gli scopi che si prefiggono. In particolare, la libertà gioca una parte fondamentale nella realizzazione dell'individualità. Molti sono i pensatori anarchici che sostengono che la libertà promuove l'individualità, ma Godwin meglio di tutti ne spiega l'utilità a tal fine [2, III, pp. 235, 253, IV, p. 248; 15, III, p. 253; 3, II, p. 409]. Egli nota che l'indipendenza intellettuale, che tutti gli anarchici associano all'individualità, richiede la libertà, perchè è irrealizzabile se non quando pensiero ed azione individuale sono sostanzialmente liberi da vincoli.

La libertà è anche necessaria come sostegno, nell'individualità, all'elemento emozionale, che implica la capacità di sentimenti intensi e non rozzi, e la volontà di esprimerli. In un'atmosfera di libertà, «le affezioni più delicate... hanno modo di manifestarsi» [3, II, p. 486]. Inoltre, in tale situazione, avremmo un forte desiderio di esprimere tali sentimenti, non solo perchè sono vigorosi, ma perchè la libertà di cui si gode ne rende l'espressione priva di pericoli. «I nostri pensieri, le nostre parole», non più «costretti da ogni parte da sanzioni e minacce», possono venire apertamente comunicati [3, II, p. 316].

Ma la libertà non è l'unica condizione che gli anarchici identificano come capace di favorire l'individualità. Essi mettono in evidenza anche la necessità di una censura pubblica: per stimolare la coscienza di sè, per arricchire la personalità, per dirigere le emozioni in canali adatti a rafforzare l'io. È Godwin a fornire le motivazioni più chiare all'affermazione, condivisa da diversi anarchici, che la censura pubblica favorisce l'individualità perchè stimola la coscienza di sè. «Non ci rendiamo pienamente conto...» delle caratteristiche della nostra personalità, «se non allorquando esse ci vengono confermate dal suffragio di chi ci sta attorno». Se non esiste nessuno che deliberatamente si dispone a comunicarmi cosa pensa del mio comportamento, io avrò una debole immagine di me stesso, perchè il senso di sè dipende «dall'accordo tra l'opinione degli altri esseri umani e il giudizio che diamo di noi stessi» [3, I, pp. 329-330]⁴. Poichè non è possibile avere la piena consapevolezza di sè, co-

me individui, se non assoggettandosi al giudizio esplicito altrui, e poichè tale giudizio, quando è sfavorevole, equivale alla censura, quest'ultima è indispensabile per l'individualità. Senza di essa, nessuno è in grado di conoscere se stesso completamente, come individuo.

Secondo gli anarchici, la censura fa da supporto all'individualità anche in un altro modo, e precisamente fornendo una ricca fonte di pensieri e di sentimenti che costituiscono il materiale su cui l'io si sviluppa. Le persone soggette a censura pubblica affrontano idee ed emozioni con una vivacità, un'immediatezza, che andrebbe persa in isolamento, o anche in una società dove prevalga un'influenza sociale spontanea, al posto della censura. Tali idee ed emozioni sono un tesoro psicologico cui si può attingere per l'arricchimento della propria personalità [13, 1-12 (4); 2, I, p. 290].

La terza, e più sofisticata, delle argomentazioni anarchiche a favore della censura e dei vantaggi apportati all'individualità, riguarda gli effetti di essa sulle emozioni. Gli anarchici si preoccupano del danno che emozioni incontrollate possono provocare nella formazione della personalità, e ritengono che la censura pubblica possa prevenirli. Una persona non sottoposta al condizionamento sociale non può essere un individuo, dice Bakunin, perchè senza di esso egli «non è in grado di subordinare i suoi istinti e i movimenti del proprio corpo alle indicazioni della mente» [2, I, p. 278]. Ma l'influenza sociale, spontanea o deliberatamente esercitata sotto forma di censura, è soprattutto un controllo delle passioni, che vengono tenute fuori dal percorso della ragione. Chiunque sia ad essa assoggettato, come dice Proudhon [13, 1-7 (6)], «si libera della sua animalità primitiva», questo è certo, ma sviluppa anche la sua individualità. «Non perde totalmente la sua animalità, ma la rende invece più delicata e più bella... e contemporaneamente si eleva da una condizione di asservimento alle passioni ad una condizione morale... amplia il proprio io, accresce e vivifica le sue facoltà»⁵. L'influenza sociale e la censura pubblica sono così viste dagli anarchici come in grado di promuovere lo svi-

⁴ Una qualche immagine di sè, comunque, è sempre possibile, in quanto la pressione sociale spontanea, anche in assenza di censura deliberatamente espressa, è sufficiente a dare origine all'io. Si veda anche [15, IV, p. 366] e [2, I, pp. 181, 277, V, p. 321].

luppo dei nostri sentimenti. Ci aiutano a crescere come individui, affrancandoci dalla stretta di emozioni limitanti, che vengono da esse reincanalate in direzioni atte a favorire lo sviluppo di una personalità indipendente.

Sostenendo che all'individualità è utile sia la censura che la libertà, gli anarchici propongono che nella loro società ideale siano presenti entrambe. Una simile proposta non comporterebbe, in una società anarchica, una limitazione della libertà, se la censura fosse in grado di esercitare la propria azione nei riguardi dell'individualità attraverso la semplice presentazione delle proprie motivazioni. Ma la censura non può favorire l'individualità, nel modo propugnato dagli anarchici, solo attraverso l'argomentazione ragionata. Non può stimolare la coscienza di sé nelle persone cui è rivolta senza anche manifestare il proprio biasimo per la loro condotta, e quindi limitarla coercitivamente. Non può arricchire la loro personalità o ingentilire le loro emozioni senza anche influenzare coercitivamente le loro menti. Deve comminare sanzioni ed essere interiorizzata, per poter promuovere l'individualità cui gli anarchici tendono, e di conseguenza deve limitare la libertà alla quale aspirano. In una società anarchica, la censura limita la libertà al fine di far fiorire l'individualità.

Libertà, censura e comunità.

Gli anarchici sostengono che la censura deve limitare la libertà non solo per massimizzare l'individualità, ma anche per massimizzare la comunità. Dal loro punto di vista, la censura favorisce la comunità perchè offre l'opportunità di introdursi nella mente altrui. La consapevolezza reciproca non può esistere tra persone che celano i propri sentimenti, perchè le menti schermate sono impenetrabili alla vista pubblica. Invece, poichè la censura comporta la franca manifestazione delle opinioni, coloro che vi sono coinvolti hanno la possibilità, per lo meno, di giungere a capire la propria controparte, e su ciò si basa la possibilità di comprensione

⁵ È doveroso ammettere che questa parte dell'argomentazione anarchica non riesce a dimostrare con certezza che la censura deliberata è in grado di fornire all'individualità un supporto maggiore della pressione sociale spontanea.

reciproca [3, II, pp. 273-274; 8, p. 173].

Ma anche tra coloro che non nascondono i propri sentimenti può venire a mancare la comprensione reciproca, perchè tali sentimenti sono espressi in modo parziale, o impreciso, oppure perchè gli interlocutori equivocano sul significato di quanto viene detto. In simili casi, la comprensione non è mai mutua, perchè ciascuno capisce gli altri in modo diverso da come capisce se stesso. La precisione nell'esporre pensieri e sentimenti, e nell'interpretarli, quindi, è fondamentale per gli anarchici, al fine di raggiungere il loro ideale comunitario. La censura pubblica è il mezzo cui essi si affidano per assicurare questo livello di precisione.

Poichè le persone abituate alla censura reciproca esprimono i propri punti di vista con speciale sincerità, esse diventano particolarmente abili nel notare le discrepanze tra le proprie parole e i propri pensieri. La coscienza di tali discrepanze serve non solo a spingere gli individui a superarle: rende anche difficile la loro conservazione. Infatti, l'unico sistema di mantenere una differenza tra quanto viene detto e quanto viene pensato è, verosimilmente, l'occultamento deliberato della verità, che richiede «una grande padronanza dell'arte dell'ambiguità e del sotterfugio, nonché un perfetto controllo dell'espressione, in modo da impedire che essa divenga un indice dei sentimenti reali» [3, I, p. 340]. Tale occultamento è sempre difficile, ma in una società che pratica la censura è virtualmente impossibile, perchè ogni membro di essa è sempre sotto il costante controllo degli altri. Nè è verosimile che, in una simile società, l'espressione delle opinioni possa essere travisata. Infatti ciascuno può far affidamento sugli altri per quanto concerne l'accuratezza della comunicazione, e quindi è assai limitata la necessità di interpretare quanto viene detto. La confidenza che si origina tra persone che si trattano reciprocamente in modo onesto, incoraggia la comunità, rendendo possibile la disponibilità generalizzata all'espressione fedele dei sentimenti.

Per quanto riguarda il contributo che la libertà offre alla comunità, gli anarchici la vedono sia come un sostegno indiretto, perchè incoraggia la formazione di personalità che aiutano la consapevolezza mutua, sia come un sostegno diretto. Tra gli elementi della personalità che risultano favorevoli alla comunità, il principale è forse la capacità di raziocinio che, secondo gli anarchici, usando la classica argomen-

tazione liberale a favore della libertà di espressione, viene favorita dalla libertà. Meno noto, invece, è la spiegazione del modo in cui la libertà fornisce alla comunità un sostegno diretto. A tale proposito, gli anarchici affermano che, quali che siano le intenzioni di sincerità, è impossibile entrare con gli altri in relazione di mutua consapevolezza se i limiti posti al pensiero e alla comunicazione sono troppo numerosi. Se pensiero e comunicazione sono in qualche misura impediti, risulta impedita la conoscenza dei sentimenti altrui e l'espressione dei propri. Sulla base di tale considerazione, gli anarchici attribuiscono grande valore alla libertà di espressione, non solo perchè fa da sostegno alla capacità di raziocinio, ma anche perchè, fatto troppo spesso dimenticato, apre la via a relazioni comunitarie. La consapevolezza reciproca tende a divenire maggiore, quando le persone godono della libertà di pensiero e di parola [3, II, p. 497].

Ma gli anarchici non si limitano a sostenere i vantaggi arrecati alla comunità dalla libertà, constatano anche che la libertà, per poter dare tali vantaggi, deve essere limitata dalla censura. Infatti, se è giusto affermare che la censura favorisce la comunità perchè apre le menti e impedisce l'inganno, ciò significa che essa deve necessariamente interferire, in qualche modo, con la libertà di espressione. Ecco che la strana adesione anarchica sia alla censura che alla libertà, viene spiegata con l'esigenza di mantenere sia la comunità che l'individualità. La censura non è in grado di raggiungere nessuno di questi due obiettivi, se non è unita alla libertà; e la libertà consente di raggiungerli solo se su di essa è imposta la censura, a limitarla.

Quanto è libera l'anarchia?

Abbiamo dunque riconosciuto che lo scopo principale degli anarchici è l'individualità comunitaria. Possiamo ora affrontare il problema, fin qui irrisolto, se sia più liberatorio un governo legale o l'anarchia. Il fatto che scopo degli anarchici sia l'individualità comunitaria spiega esaurientemente perchè la loro società ideale faccia ricorso alla censura, e indica anche come sia possibile misurare, con relativa precisione, ora, l'entità della limitazione posta dalla censura alla libertà. In una società anarchica pienamente sviluppata, dove sia completamente realizzata l'individualità comunitaria,

la censura necessaria a prevenire comportamenti scorretti permette maggiore libertà che non un governo legale, perchè sia l'individualità che la comunità riducono l'effettivo bisogno di una censura coercitiva. Teniamo presente che, dei tre modi con cui la censura anarchica controlla il comportamento, essa è coercitiva solo quando applica sanzioni e quando viene interiorizzata. Ed è vero che, in una società anarchica, la censura «lavora» in parte attraverso le sanzioni che impone e la sua interiorizzazione, ma deve la massima parte della sua efficacia alla propria capacità, non coercitiva, di fornire motivazioni, perchè l'individualità e la comunità che caratterizzano una società anarchica rendono insolitamente efficace il controllo del comportamento attraverso l'argomentazione ragionata.

Tutti gli anarchici accettano questa o quella versione della tesi che un individuo bene sviluppato è più sensibile all'argomentazione ragionata, più cooperativo, che non una persona con scarsa individualità. Godwin, per il quale l'individualità consiste principalmente «nell'esercizio... della comprensione», crede evidentemente che ciò sia in grado di renderci accessibili al potere della ragione [3, II, p. 500]. Meno ovvia è la sua fiducia che l'individualità possa favorire la cooperazione. Un individuo sviluppato, egli dice, ha una «generosa consapevolezza della (sua) indipendenza», che, ben lungi dall'isolarlo, lo porta ad identificarsi con gli altri. [3, I, p. 137]. Gli anarchici posteriori a Godwin hanno accettato la sua idea che l'individualità è razionale, ma non le hanno attribuito particolare evidenza, perchè più interessati ad elaborare la sua concezione di un'individualità che stimola la cooperazione. Proudhon, ad esempio, si sofferma sul modo in cui la considerazione di una persona per gli altri diviene più profonda al crescere della sua individualità. L'individualità è «un sentimento che sovrasta l'io, e sebbene sia intimamente connesso con la nostra personalità, contemporaneamente la unifica alla personalità di tutti gli uomini» [15, III, p. 175; cfr I, pp. 316, 395, 423 e IV, p. 264]. Così, gli individui di una società anarchica, essendo particolarmente razionali e cooperativi, possono venir controllati con maggior efficacia, senza far ricorso alla coercizione, di quanto non possano essere controllati gli individui con personalità poco sviluppata.

La consapevolezza reciproca tra i membri di una società

anarchica, nonchè la loro individualità, spiegano come l'argomentazione ragionata sia in grado di controllare efficacemente il loro comportamento. Dove manca la comunità, il controllo deve forzatamente essere più coercitivo, perchè in tale caso è più difficile una collaborazione volontaria. Ogni persona che non ha considerazione dei sentimenti altrui, o di quanto gli altri pensano di lui, guarda a chi gli sta intorno con una diffidenza che genera falsità ed odio [3, I, p. 333; 8, p. 140].

Ma se è presente reciproca consapevolezza, «l'odio verrebbe a mancare, perchè verrebbe a mancare il suo ingrediente fondamentale, la doppiezza e l'impenetrabilità delle azioni umane» [3, I, p. 335]. La reciprocità della consapevolezza favorisce la reciprocità della fiducia, che tende ad evolversi in reciproca benevolenza [8, pp. 53, 95]. La confidenza e la gentilezza tra i membri di una comunità anarchica hanno, verso le relazioni cooperative, il medesimo positivo effetto esercitato dall'individualità. I membri di una comunità anarchica, essendo in sintonia psicologica reciproca, sono più idonei a regolare la propria condotta sulla base del ragionamento, senza bisogno se non limitatamente di sanzioni e di interiorizzazione, di quanto non siano persone tra le quali non intercorrono legami di natura comunitaria.

Finalmente, avendo viste le implicazioni degli obiettivi anarchici nei riguardi della quantità e della qualità di censura nella società ideale, possiamo affrontare il problema se sia più liberatoria l'anarchia o un governo legale. Nel capitolo precedente abbiamo concluso che l'anarchia è più liberatoria se la censura che in essa viene adottata è in grado di funzionare ricorrendo all'argomentazione ragionata, in modo da compensare gli aspetti più negativi della sua coercività, e cioè la non prevedibilità delle sue sanzioni e la capacità di interferire, attraverso le sue interiorizzazioni, con il pensiero. Ora, sulla scorta dell'analisi fin qui condotta, è possibile affermare che l'individualità comunitaria presente nell'anarchia riduce la necessità di controllare il comportamento individuale per mezzo di sanzioni imprevedibili e condizionamento interiorizzato del pensiero. Favorendo fiducia reciproca, atteggiamento cooperativo e responsabilità all'argomentazione ragionata, essa permette alla censura di funzionare principalmente con la ragione, al fine di garantire quel certo controllo del comportamento che potrebbe ri-

sultare necessario. Quindi nella società anarchica è presente una libertà nettamente maggiore che in qualsiasi governo legale, dove esisterebbero comunque funzionari che svolgono un'attività coercitiva attraverso leggi generali e permanenti, un'attività mediata e quindi più rigida.

Una simile conclusione potrebbe venire contestata sostenendo che un governo legale potrebbe essere perfettamente compatibile con l'individualità e la comunità. Poiché questi sono gli attributi che rendono l'anarchia più liberatoria, se essi potessero essere presenti in un governo legale, questo risulterebbe altrettanto libero.

In altri termini, se l'individualità comunitaria risultasse realizzabile tanto in un governo legale che in situazione d'anarchia, l'affermazione della maggiore attitudine liberatoria di quest'ultima sarebbe falsa. Ma i governi legali soffrono di mali che frenano lo sviluppo dell'individualità comunitaria. Intanto, essi usano sanzioni fisiche che, determinando l'insorgere di maggiore ostilità e risentimento di quanto non facciano le sanzioni psicologiche usate dall'anarchia, impediscono un adeguato sviluppo dell'individualità comunitaria [3, I, pp. 179-180, II, pp. 340-341, 374; 15, IV, p. 371]. Le caratteristiche dei governi legali rendono difficile, sotto di essi, l'espansione dell'individualità comunitaria. Il fatto che i funzionari siano «distanti», separati, e che il tipo di controllo esercitato sia permanente e generale, fa sì che i sottoposti vengano trattati al pari di stranieri astratti. Un simile trattamento è esattamente il contrario di quello amichevole, personalizzato, che sviluppa al meglio l'individualità comunitaria.

Ma non sarebbe corretto limitare la dimostrazione del carattere più libertario dell'anarchia al confronto tra una società anarchica pienamente sviluppata e un governo legale pieno di difetti. Se è concesso all'anarchico verificare la coercività della censura in un assetto ideale, anche l'efficacia della legge va controllata in una società legale altrettanto bene sviluppata, dove regnino allo stesso modo forte individualità, comunitarismo armonioso e grande sensibilità all'argomentazione ragionata. In una società ideale anarchica, poiché l'individualità comunitaria è completa, è possibile affidarsi all'argomentazione ragionata fino al punto di escludere quasi totalmente l'interiorizzazione coercitiva e la sanzione. Perché alla legge, in una società legale ideale, non

può essere ugualmente possibile sostituire la coercizione fisica con un simile ricorso all'argomentazione ragionata?

Se il controllo esercitato da un governo legale non fosse così incurabilmente mediato, permanente e generale, forse ciò sarebbe possibile. La separazione tra controllati e controllori potrebbe certamente essere apprezzabilmente diminuita aumentando il numero dei funzionari rispetto a quello dei sottoposti e portando i due gruppi ad un contatto più ravvicinato. Ma anche i funzionari che avessero rapporti stretti con i propri sottoposti dovrebbero, in un governo legale, esercitare il proprio controllo attraverso le leggi, ed è quindi impossibile che tali rapporti siano sufficienti a consentire una discussione a tu per tu, particolarizzata, in merito a fatti specifici. Il governo legale, quando motiva il suo diritto ad essere obbedito, lo fa riferendosi alla necessità che vengano seguite le sue regole fisse, generali. Un suddito eventualmente dissenziente, anche se giudicasse pericolosa un'azione legalmente prescritta, dovrebbe compierla ugualmente, per il valore generale ad essa attribuito. In altri termini, un governo legale, a causa dell'inevitabile generalità e permanenza dei suoi controlli, non potrebbe avvantaggiarsi pienamente del potenziale offerto dall'individualità comunitaria, come invece accadrebbe in una società anarchica, al fine di diminuire la coercizione fornendo ragioni specifiche al comportamento. Dobbiamo quindi concludere che, anche nel caso di un confronto tra le due situazioni condotte su di un terreno ugualmente ideale, la società anarchica deve essere considerata più libera.

In sostanza, quindi, la connotazione di libertari normalmente attribuita agli anarchici, pur essendo inesatta, richiama l'attenzione sull'importanza che essi attribuiscono alla libertà nel loro modello di società ideale. Dove la connotazione è manchevole risiede nel fatto che tale importanza viene fatta derivare dall'aver dato alla libertà il carattere di valore fondamentale. L'analisi della teoria anarchica fin qui svolta chiarisce in che senso essa possa essere considerata come libertaria. Nella loro società ideale, gli anarchici realizzano una libertà maggiore di quella del governo legale (che è l'alternativa più immediata), ma ciò non è il frutto di una scelta deliberata. La maggiore libertà non è un bene fondamentale, ma solo un risultato della realizzazione di ciò che rappresenta il loro interesse principale, l'individualità

comunitaria. Dunque, poichè essi considerano la libertà come un prodotto secondario, però importante, della loro ricerca dell'individualità comunitaria, non è del tutto errato descriverli come libertari. Ciononostante, il loro libertarismo va visto nella sua vera luce, che è quella di un libertarismo non intenzionale, un effetto obliquo. Coloro che hanno seguito William Proby nel denunciare gli anarchici come segreti nemici della libertà si sono lasciati fuorviare, è vero, ma non perchè la libertà sia per gli anarchici il bene più prezioso. Allo stesso modo, è errato considerare il loro interesse per la libertà come maniacale e univoco. Gli anarchici non sono certamente nemici della libertà, ma la loro amicizia per essa è mediata e indiretta.

(Traduzione di Roberto Ambrosoli)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] ARVON H., *L'anarchisme*, Paris, 1968; trad. ital.: *L'anarchismo*, D'Anna, Firenze, 1972.
- [2] BAKUNIN M., *Oeuvres*, Paris, 1895-1913.
- [3] GODWIN P., *Enquiry Concerning Political Justice*, Toronto, 1946 (trad. ital.: *Indagine sulla giustizia politica*, in «Volontà» dal n. 8-9 del 1963 al n. 8-9 del 1969 e dal n. 6 del 1961 al n. 6 del 1974).
- [4] GODWIN P., *Thoughts on Man*, New York, 1969.
- [5] GUYEAU M., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1983.
- [6] KROPOTKIN P., *La science moderne et l'anarchie*, Paris, 1913, (trad. ital.: *La scienza moderna e l'anarchia*, Casa Editrice Sociale, Milano 1922).
- [7] KROPOTKIN P., *Mutual Aid*, New York, 1925; trad. ital.: *Il mutuo appoggio*, Salerno, Napoli, 1982.
- [8] KROPOTKIN P., *Revolutionary Pamphlets*, New York, 1968.
- [9] KROPOTKIN P., *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, Martin Miller ed., Cambridge (Mass.), 1970.
- [10] NOVAK D., *Une lettre inédite de Pierre Kropotkine à Max Nettlau*, International Review of Social History, 9, 1964.
- [11] PLEKHANOV G., *Anarchism and Socialism*, Minneapolis (ND).

[12] PROUDHON P.J., *Correspondance*, Paris, 1874-1875.

[13] PROUDHON P.J., *Cours d'économie politique*, in HAUBTMANN P., *La philosophie sociale de Pierre-Joseph Proudhon*, tesi di laurea, Faculté des lettres et des sciences humaines de Paris, 1961.

[14] PROUDHON P.J., *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, 1924.

[15] PROUDHON P.J., *De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise*, Paris, 1930-1935; trad. ital.: *La Giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, UTET, Torino, 1968.

[16] WOLFF R.P., *The Poverty of Liberalism*, Boston, 1968.

[17] WOODCOCK G., *Anarchism*, New York, 1962, trad. ital.: *L'anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1979.



Il traduttore dice la sua.

Il traduttore, che è andato appassionandosi al tema trattato man mano che il suo lavoro procedeva, ora che è giunto al termine non sa trattenersi dall'abbandonare momentaneamente il tradizionale agnosticismo del suo ruolo, e vuole dire la sua. Due parole soltanto, però, senza pretese di approfondimento, nell'intento di offrire al lettore uno spunto di riflessione in più.

Non la libertà, afferma Ritter, ma l'individualità e la comunità sono gli scopi veri dell'anarchismo. Dissento. Non tanto perchè non accolgo la «lettura» fatta in tal senso di Bakunin, Proudhon, Godwin e Kropotkin (un po' ristretto, comunque, come orizzonte del pensiero anarchico), quanto perchè il problema mi pare posto con approccio esclusivamente «filologico», e dunque parziale. Ac-

canto agli autorevoli ipse dixit di questo o quel padre fondatore, sarebbe stato opportuno considerare anche l'interpretazione che di essi è stata data, storicamente, dagli anarchici nel loro complesso, nel corso delle loro battaglie sociali e intellettuali, il modo in cui, per così dire, gli anarchici hanno «vissuto» il loro anarchismo. Da tale punto di vista, mi sembra indubitabile che il movimento anarchico «storico» abbia sempre attribuito alla libertà, e non all'individualità e alla comunità, il posto più elevato della sua scala di valori. È stata la libertà il fattore discriminante che ha tenuto separato l'anarchismo da altre dottrine politiche e filosofiche, la giustificazione fondamentale delle sue prese di posizioni più importanti, il connotato più saliente della sua originalità. Se non è esatto definire gli anarchici come libertari, allora i primi a rendersi responsabili di tale errore sono gli anarchici medesimi, perchè in tale definizione essi hanno sempre amato riconoscersi, affidando ad essa, e non ad altre, il compito di descrivere sinteticamente (e quindi con qualche inevitabile forzatura) il proprio essere.

Ma se la libertà gode di questa posizione privilegiata nell'immagine che gli anarchici hanno di sè stessi, ciò non significa che abbia anche la forza di porsi come elemento fondante di una costruzione filosofica capace di resistere alle contestazioni che le vengono dall'esterno. È forse questo che Ritter intende sottolineare nel suo scritto, sia pur nascondendosi dietro l'accorgimento di attribuire il suo pensiero a qualche personaggio di prestigio inattaccabile. In altri termini, gli anarchici hanno sempre trattato la libertà come se fosse il proprio elemento fondante, ma non sono riusciti a dotarla di quella precisione concettuale necessaria a svolgere con successo tale funzione. La libertà degli anarchici, infatti, non è un particolare aspetto della libertà, una sua qualche forma o manifestazione (una «libertà di...» e una «libertà da...»), ma è la libertà, in quanto tale, quella che riunisce in un'unica definizione tutte le forme e tutte le manifestazioni. O almeno, questo è quanto ha la pretesa di essere: una concezione completa e «bastante a se stessa», in grado per tale ragione di essere il principio informatore di una più ampia visione del mondo e dei rapporti umani. Una concezione positiva, dunque, adatta cioè a costruire in positivo, a definire non solo ciò che non deve essere, ma soprattutto ciò che deve essere. Ma questa è, appunto, una pretesa. Nel pensiero anarchico, pur essendo presenti frequentissimi riferimenti alla libertà così intesa, manca una definizione approfondita e meditata di essa, una definizione che sfugga alla necessità dell'elencazione casistica (questa, quella o quell'altra libertà, di pensiero e di parola, oppure di fare quello che mi pare, eccetera) e della descrizione in negativo (assenza di costrizione o qualcosa del genere). Cosicché gli anarchici si trovano nella condizione di quei sostenitori della buona educazione (passatemi l'esempio alquanto fatuo) che animavano periodiche storielle sul

Corriere dei Piccoli di tanto tempo fa: convinti che tutto risiedesse nell'applicazione della regola «Prego, prima Lei», si trovavano continuamente costretti a dover scegliere tra la rinuncia alla buona educazione (il che non volevano) e l'inattività più totale, anche nelle situazioni critiche, perchè nessuno osava fare alcunchè prima degli altri.

Insomma, in mancanza di una definizione precisa di ciò che essi vorrebbero fosse il principio informatore della propria dottrina, gli anarchici possono anche essere indotti a negarlo, facendo ricorso ad altri principi informatori, non necessariamente antitetici, ma comunque diversi. Ecco l'individualità e la comunità di Ritter: concezioni dall'identità più accertata, esse meglio si prestano ad essere trasformate in fondamenti della società ideale, specie in quei dettagli dove più evidente risulta l'afonia attuale della libertà. Ma non perchè la libertà sia meno importante, solo perchè essa è un materiale ancora troppo evanescente ed etereo anche per fare da fondamento all'utopia. D'altronde, proprio qui, l'artificio di attribuire alla libertà lo status di mezzo, e fingere che ciò equivalga a porla in una posizione gerarchicamente inferiore a quella dei fini (individualità e comunità), mostra i suoi limiti. Quale individualità e quale comunità, infatti, sono auspicabili per gli anarchici? Qualunque individualità, qualunque comunità? Certamente no. Ancora una volta, l'elemento discriminante, il principio in base a cui scegliere, non può essere che la libertà, se si vuole restare nell'ambito dell'anarchismo. Ritter stesso fa ampiamente ricorso ad essa, pur senza definirla, nella sua descrizione dei due concetti di individualità e comunità. La libertà, cacciata dalla porta con la scusa della sua minore importanza, rientra dalla finestra, a far pesare la propria centralità nell'immaginario anarchico e, contemporaneamente, la propria indeterminazione concettuale. Senza la libertà è difficile restare nei confini dell'anarchismo. Ma cosa sia questa libertà di cui non sanno fare a meno, non lo sanno, ancora, nemmeno gli anarchici.

Il discorso si va complicando e rischia di farmi superare il limite di «due parole» che mi ero imposto all'inizio. In altra sede, forse, e con maggiore impegno, lo completerò. Per ora concludo dicendo che questa della libertà è una sfida, una sfida in cui gli anarchici sono chiamati a trasformare quello che per ora è soltanto un fondamento «psicologico» del proprio sentire, in vero, reale, fondamento filosofico della propria dottrina. Pena, credo (e spero di sbagliarmi), la perdita della propria identità.

Roberto Ambrosoli

dibattito

lasciamo il pessimismo...

Ho letto con divertimento, perchè vero, obsoletamente vero, l'articolo di Amedeo Bertolo in *Volontà* 1983/3, sulla crisi della nostra tribù in Italia e non; nonché, con interesse, il dibattito seguito su *Volontà* 1983/4, in particolare le lettere di Rossella di Leo e Ornella Buti.

La vecchiezza dell'anarchismo politico, ancora tutto '800 e primi del '900, troppo neolatino, troppo astratto, troppo «ideale», l'abbiamo combattuta subito dopo la guerra (quindi ormai quarant'anni fa), in diversi modi, e abbiamo anche tentato (Gervasio, Guberti, Zaccaria, Doglio, Carbonaro, Tagliazucchi, Scalorbi, Gobbi, e tanti altri di cui purtroppo non ricordo il nome, allora vivi e giovani) di farlo con due pubblicazioni: *Gioventù anarchica e Lavoro e Libertà*; senza grande successo, sia perchè non avevamo sufficienti preparazione, forza e volontà, sia perchè il mutamento desiderato, e necessario, era troppo grande. Ciò non vuol dire che oggi non si debba ricominciare con maggior lena, anzi, e maggiori speranze, facilitati come siamo da decenni di nuove straordinarie esperienze, positive e negative.

E di positivo va subito detto che un notevole progresso si è verificato in questo periodo, nel movimento, nel campo dell'auto-critica e della sincerità, all'interno e verso l'esterno. Reduce dal Congresso Internazionale Anarchico a Parigi nel 1949, ebbi l'insennatezza di scrivere ciò che avevo visto e sentito: ad esempio che i compagni *yankee* negli Stati Uniti erano 45, gli anarchici del Brasile 6, la Federazione Bulgara totalizzava 2 persone, o giù di lì. Apriti cielo, non l'avevo mai scritto; mi si avventarono addosso arrabbiati da cotanto crimine di lesa anarchia; ma non è la qualità che conta? Mentre oggi Bertolo ha potuto tranquillamente pubblicare il suo articolo ed ottenere consensi.

Ciò che alcuni di noi pensavano, e io penso tuttora, è che il movimento anarchico debba essere qualcosa di simile all'illuminismo nel XVIII secolo: che ha preparato la rivoluzione, le ha dato le armi teoriche ma non l'ha compiuta; una continua opera di critica fondamentale, di attuabili proposte alternative, di chiarificazione, di azioni quotidiane, singole ed associate, volte al cam-

biamento.

La gente viene da noi e poi presto o tardi se ne va, perchè in realtà siamo, nonostante l'etichetta di movimento, un partitino di sinistra pressappoco con gli stessi difetti degli altri partitini. Molti compagni credono ancora, purtroppo, di essere soltanto loro nel vero, non riescono a nascondere un lieve disprezzo per i novizi, giudicano con facile senso di superiorità che altri non sono ancora, non sono abbastanza, non sono più anarchici; e soprattutto appaiono privi di quel senso di *humor* anche nei confronti di se stessi, necessario per vivere il meno peggio possibile e con qualche successo — cioè realizzando qualcosa di nostro, nuovo e duraturo, assieme con gli altri — in questo loro mondo di oggi, così com'è. Le parole grosse, vastissime, magniloquenti, di una sola tinta, senza sfumature, sono ancora di casa da noi, mentre i fondi dei nostri giornali divengono, spesso, meri inutili controcanti politici alla politica dei piccoli e dei grandi uomini, partiti o stati: il Nicaragua e l'Inghilterra dovevano fare così, l'URSS e gli USA così; Craxi così, Fanfani così; il PCI così, DP così.

La società anarchica la realizzeranno gli altri, così come quella borghese non l'hanno fatta gli illuministi; ma ogni giorno la preparano coloro che anarchici sono di fatto, non a parole. Colui che rifiuta di costruire o contribuire alla costruzione di un'arma o di una sua parte, e per questo è licenziato, è più anarchico, più costruttore del nostro futuro di quelli di noi che scrivono (come

faccio io adesso), fanno riunioni, appiccano manifesti.

La rivoluzione improvvisa, magnifica e progressiva, non c'è mai stata e probabilmente non ci sarà mai; il mondo nuovo si costruisce giorno per giorno con le azioni nostre e altrui, anche senza etichette, meglio senza etichette, che sono sempre una forma di pubblicità, perciò falsa e sgradevole. La società è mutata, non per ora dello Stato, che è sempre intervenuto o per distruggere le conquiste degli altri, o per essere costretto a codificarle, epperò sempre in ritardo; bensì per l'azione di forze che operavano sul piano della scienza, della tecnica, dell'arte; constatazione questa che deve essere alla base dell'allargamento e della diversificazione della nostra attività.

Dobbiamo quindi rivolgerci, intervenire e lavorare secondo le nostre capacità (e se non le abbiamo acquisirle) sul piano delle scienze e delle tecniche, didattica, economia, ecologia, biologia, ingegneria, fisica, chimica, medicina, informatica, ecc.; iniettando il tradizionale anarchismo neolatino con robuste dosi di quell'individualismo anglosassone, fatto di pratica empirismo sperimentalismo; pur senza perdere la componente di civiltà mitteleuropea che ne è il fondamento sociale. A cominciare dal problema della stampa che pochi ormai leggono, di radio e TV, che vanno tramutate, perchè servano agli utenti, non ai loro dirigenti; e di un'azione sindacale che non solo, o non soltanto discuta se, quando, come, dove, perchè fare uno sciopero, ma innanzitutto si ponga

l'obiettivo di obbligare il datore di lavoro, pubblico o privato, a mutarsi.

Non, o non solo, propaganda sul luogo del lavoro, ma lavorare in modo che il prodotto o il servizio, venduto o offerto, sia nuovo e diverso, poichè sono i prodotti o i servizi positivamente alternativi che cambiano il mondo, talora di colpo, più spesso lentamente. Costruire ancora aerei, automobili, navi, abitazioni, strade, aree di diporto o di riposo, libri, cercare o estrarre fonti di energia, inventare mezzi di comunicazione, come ora, o come i dirigenti attuali vorrebbero, per «rinnovarli»; oppure mutarli in prodotti, servizi e modi di scambio che concedano o allarghino la libertà individuale, lungo una strada irreversibile? Proviamoci.

Virgilio Galassi
Milano



(...) Ho letto (con interesse maggiore man mano che proseguivo nella lettura di un articolo che inizialmente mi era parso, per così dire, di routine e che mi si andava rivelando di notevole portata teorico-pratica) l'editoriale di Amedeo Bertolo (*Volontà*, 3/83), così come ho letto, sul numero successivo della rivista, i primi interventi sull'argomento nella rubrica «dibattito». Sono, caratterialmente, sempre portato a criticare e a non essere mai completamente d'accordo con quello che leggo, anche quando si tratta di interventi di compagni che stimo; mi trovo quindi un po'

imbarazzato a dover dire: sono d'accordo, senza incertezze, senza «distinguo» con quanto, grazie ad Amedeo, ho sentito finalmente dire a chiare lettere...

Non so (non credo molto nella futurologia in genere e nelle mie doti di «profeta» in particolare) quali risultati potrà portare il fatto che sia stato affrontato il problema. Inquadrare un problema non vuol dire ancora averne trovata la soluzione, ma è già un passo avanti in tal senso. Che qualcuno affrontasse quelle questioni che formano oggetto dell'intervento di Amedeo era, a mio avviso, una condizione necessaria per poter sperare di uscire dall'impasse. Vedremo se si rivelerà oltre che necessaria anche sufficiente ad avviare un processo di rinnovamento che non è di «revisione» dell'anarchismo ma di riscoperta dei «fondamenti» che ne permetta la ridefinizione in chiave contemporanea.

Da parte mia sono sempre (o almeno da un bel po') stato convinto della necessità di uscire da tutti quegli equivoci che nascono da un'erronea interpretazione dell'anarchismo, a causa della sua apparente contiguità con il marxismo dovuta alla quasi contemporanea apparizione in uno stesso momento storico. È ovvio, secondo me, che se si continuerà a negare di fatto la sua originalità, attraverso la persistente definizione di un anarchismo visto come parte di un movimento più vasto (identificato in un «movimento operaio» che peraltro non esiste più), non si potrà che condannare l'anarchismo tutto ad un ruolo di componente minoritaria

(e magari «folkloristica») della cosiddetta sinistra. Il discorso di un movimento anarchico che deve considerarsi ed essere considerato come un «sottoinsieme» (maggiormente «cosciente») di un insieme chiamato «movimento rivoluzionario», è una paralizzante superstizione molto diffusa tra i compagni...

Gianfranco Bertoli
Porto Azzurro



La crisi di un certo tipo di anarchismo ormai obsoleto è più che evidente da tempo. Di quel filone dell'anarchismo (storicamente il più importante) che ha voluto far sua l'utopia egualitaria e livellatrice della «religione del fatto economico» come a ragione fu qualificato il socialismo. Il nostro dirci socialisti o meglio comunisti ci ha portati inevitabilmente a pensare una società armonica in grado di risolvere «quell'oggettiva insuperabile conflittualità di interessi che si crea in ogni società umana». Come arrivarci? Con una società ove gli uomini concorrano tutti alla produzione delle norme che vogliono e quindi vi si attengano senza bisogno di un potere che li costringa, dato che si avrebbe un consenso generalizzato conseguente alla interiorizzazione culturale di dette norme e delle relative sanzioni. Ma questa società pur se poggerà sul libero consenso degli individui e su di un loro interiorizzato imperativo categorico di kantiana memoria, sarà necessariamente una società tota-

litaria (di stampo gramsciano) senza nessuna caratteristica anarchica.

Il concedere ad ogni individuo il potere (inteso come potenzialità, capacità) di decidere e scegliere le norme giuridiche o morali che serviranno a reggere la società non condurrà all'anarchia, ma solo ad una qualche forma di democrazia diretta ove il poterdominio non sarà affatto sparito, ma soltanto passerà dallo Stato alla Società il più universalmente intesa, dato che non verrà più gestito dai detentori del potere statale ma da ogni componente la società; e non tanto e soltanto da ognuno sull'altro ma da ognuno su se stesso. Ne scaturirà una società-moloch bestiale ove non ci sarà più alcun spazio per le individualità, schiacciate dal conformismo totalitario più completo. Certo il comunismo quale appiattimento egualitario potrà trionfare, certo lo iato tra «struttura e sovrastruttura», tra politico e sociale, tra privato e pubblico sarà colmato per la tranquillità degli utopisti totalitari in crisi di appartenenza, ma l'anarchia intesa, come si deve intendere, quale libertà per gli uomini di evolversi realizzandosi ognuno nella propria diversità individuale sarà affossata per sempre. L'anarchia intesa quale ipotesi di vita alternativa al contesto dei rapporti autoritari di dominio e di sfruttamento dell'uomo sull'uomo non si può sperare di realizzarla solo sopprimendo lo Stato (una delle forme di dominio più eclatanti) per sostituirlo con la «Società» che seppur non retta dall'alto, seppur senza capi

né centri di potere, richiederà proprio per questa mancanza di chi la dirige, di un acquiescenza totale alle regole e alle relative sanzioni che gli individui stessi si daranno e che dovranno necessariamente introiettare sino al punto che ogni individuo sarà il despota e il poliziotto di se stesso.

L'anarchia sarà soltanto qualora gli individui, sovrani di se stessi, padroni della propria vita, potranno disporre da esseri umani liberi di poter sbagliare senza incorrere in sanzioni, non più sottomessi ad alcuna autorità né esterna né interna al proprio io, a nessuna istituzione sia essa Stato o Società strutturalisticamente intesa come un qualcosa di superiore e di esterno alla somma dei vari individui che la compongono. La speranza di realizzare la nostra proposta riposa solo nella volontà e nella capacità-potere degli individui di creare infinite libere associazioni dai molteplici aspetti socio-economici e per i bisogni più svariati secondo il piacere e gli egoismi dei vari contraenti che dureranno sino a che risponderanno ai loro bisogni-desideri, colla possibilità di sciogliersi ogni volta che essi componenti decideranno di farlo per ricominciare poi da capo a crearne altre più consone alle loro aspirazioni. In queste associazioni gli individui dovranno trovare la possibilità di estrinsecare il proprio io in piena libertà e di soddisfare i propri interessi in un interscambio di rapporti economici, culturali, affettivi, mediante una leale e libera competizione veramente paritaria data l'assoluta eguaglianza di partenza, basa-

ta sul fatto che tutti usufruiranno dei mezzi da ognuno ritenuti necessari da intraprendere la lotta per la vita. Solo così si può ovviare al problema di dover risolvere il non risolvibile, cioè la conflittualità di interessi che si propone in ogni società umana. Non utopica società totalitaria in cui l'individuo si forgia da solo le proprie catene, ma un'associazione, miriadi di associazioni basate su contratti liberamente scelti e accettati e colla possibilità di recedere qualora l'individuo contraente lo ritenga opportuno, verranno a formare il tessuto sociale ove i presupposti anarchici, libertà di tutti gli individui di vivere secondo i propri egoismi in assenza di costrizioni e sfruttamento saranno finalmente esplicitati.

In tutto ciò non vi è nulla di nuovo, vi è bensì il famoso « nocciolo » cui accenna il compagno Amedeo, (Volontà, 3/83) quel nocciolo dell'anarchismo che poggia sul soddisfacimento egoistico dei bisogni-desideri dell'individuo libero e sovrano di se stesso che ha finalmente compreso come la vita è il distinguersi, è l'individualizzarsi, l'essere unici e che conseguentemente viene a liberarsi totalmente dell'inconscio desiderio di morte insito nell'assurda ricerca umana di unità e totalità dell'essere e conseguentemente porta l'individuo sul piano pratico ad annullarsi nello Stato e/o nella Società.

Nic
Rimini



[...] Chissà perchè, legati alla mia riflessione sulla sessualità infantile (secondo la teoria di Freud, nella quale le pulsioni libidiche concentrano la propria energia nella rappresentazione psichica dell'ano), ci ho trovato anche alcuni miei pensieri sull'articolo di Bertolo (Volontà, 3/83). Forse perchè in esso le analogie con alcuni concetti psicanalitici le ho trovate molto forti, direi irrisistibili. Forse perchè a volte mi viene di mettere in relazione gli anarchici con un movimento (in questo caso, personalizzato) che soffre grossi problemi riguardo la fantasia di onnipotenza e quindi alcune caratteristiche della nevosi ossessiva (che è in relazione appunto con la fase anale dello sviluppo).

Prima di tutto i problemi. Non so se la stampa anarchica sia lo specchio del movimento anarchico. Ma certamente si rivela una specie di carta di identità. Leggendo gli articoli dei nostri giornali, soprattutto nel loro finale, nella «morale della favola», mi viene impossibile non identificare il movimento in una organizzazione di individui onnipotenti, onniscienti, onnipresenti. Infatti tale morale è sempre la ripetizione di uno slogan autorassicurante che (come un rituale ossessivo) viene svuotato del suo significato originario.

Ed è propriamente un tentativo di reificare una fantasia di onnipotenza. Mentre nello stesso tempo è evidente quale disperato senso di impotenza non riconosciuto si nasconde dietro. Se la peggiore disperazione è non sapere di essere disperati, la confusio-

ne più nebulosa è quella di chi crede di essere perfettamente lucido, di non portare con sé, sempre, gli opposti di ogni cosa. Però poi saltano fuori lapsus del tipo: «la libertà degli altri eleva la mia all'inferno» (che è il titolo di un articolo, apparso sul settimanale anarchico «Umanità Nova», dove quell'«inferno» penso stia al posto di «infinito»). Al di là del fatto che questo lapsus può averlo fatto l'articolista ma anche il tipografo, esso segnala con quanta forza noi anarchici tendiamo a reprimere le emozioni bambine esibendo una pseudo-razionalità che «spiega tutto». Questa abbagliante lucidità acceca il movimento. E proprio qui ci razzola bene la fantasia di onnipotenza che risulta così indifferente, tanto quanto evidente, a chi attimo dopo attimo si scontra coi propri limiti nell'esistenza di ogni giorno. È vero che questa è una dinamica che si instaura generalmente nei gruppi minoritari, ma forse esserne consapevoli potrebbe portare ad un superamento della crisi [...].

Ho l'impressione che a volte gli anarchici si comportino un po' come quei bambini che calzando le scarpe dei genitori dimenticano la loro condizione e si illudono con questo di essere adulti e magari far loro paura. Io penso sia utile guardare di tanto in tanto dentro di noi, perchè è tra i modi migliori per riuscire a vedere meglio ciò che succede fuori. Altrimenti resteremo i migliori, i più terribili (ma con tanta bontà del cuore!), quelli che hanno i nonni che avevano capito l'andazzo di tutte le faccende sociali, ... Ma

tutto questo ce lo diremo esclusivamente tra di noi, con formule magiche, vuote. Uscendo da questo paradossale tentativo di fermare il tempo ci si potrebbe scontrare con la possibilità di imparare qualcosa di nuovo, di essere soggetti di una storia che basa il suo futuro anche sul nostro personale passato affettivo ed emotivo (con tutte le ambivalenze connesse) oltre che sul nostro personale presente; soggetti di un capitalismo, di uno Stato governato a sistemi di controllo di tipo ossessivo, che ci portiamo nel cuore e nella testa... Pur di non tacere parliamo tra di noi, certo. Ma perchè non ci possiamo permettere di tacere? Perchè ci sentiamo obbligati a riempire a tutti i costi con proposizioni vuote il vuoto e il silenzio? Perchè non possiamo accettare che non è poi proprio vero che noi siamo i rivoluzionari più veri di tutti i rivoluzionari?.

Io non credo che la stampa sia lo specchio del movimento anarchico, però è sicuramente un fiume nelle acque del quale parecchi di noi ci si specchia. Vogliamo vedere solo un'immagine o anche il suo contenuto? Innamorarci della nostra immagine senz'altro un'ottima occasione per non elaborare il lutto per una gloriosa tradizione storica ormai scomparsa, per non affrontare la frustrazione causata dagli insuccessi delle nostre lotte, per non accettare e utilizzare i limiti delle nostre possibilità e incisività; è un'ottima occasione per tutto questo, ma anche un grosso e improduttivo dispendio di energie. E infine un tentativo di rimuovere (nel senso di ributtare giù il ro-

spo che non si riesce a digerire) la realtà di crisi che vive oggi chi desidera fare qualcosa per cambiare in senso anarchico questa iniqua organizzazione sociale.

Con questo non voglio dire che il movimento anarchico sia da buttare. Anzi. C'è della merda? è naturale. Riconosciamolo, però; utilizziamola magari come fertilizzante, quando non ci serve più [...].

Nello scritto di Bertolo ho trovato alcune analogie con alcuni concetti psicanalitici. Perchè? Vediamolo assieme (naturalmente rimando alla lettura di quell'articolo, senza tentare un forzato riassunto). Per Freud la pulsione è un elemento psichico che, nel suo lavoro, rimanda a quello di energia. L'Es è caratterizzato da cariche energetiche estremamente mobili. L'Es funziona secondo le modalità del processo primario (quindi secondo il principio del piacere), che sono: tendenza alla immediata scarica della tensione psichica (quindi irrinunciabilità all'esaudimento di un desiderio); estrema facilità di spostamento della carica psichica da un oggetto inaccessibile ad un altro accessibile. Queste nozioni, che per la verità ho dovuto strangolare, implicano una lunga serie di considerazioni; ma ora queste non mi interessano. Invece la faccenda che mi sembra interessante è appunto la straordinaria analogia che trovo tra il funzionamento del principio primario descritto dalla psicanalisi e la perenne validità e mobilità degli elementi che l'anarchismo tramanda. Il sogno è una realizzazione allucinata del

desiderio, scrive Freud. E il desiderio è l'energia che alimenta l'anarchismo. Il desiderio non si esaudisce in conquiste parziali: scavalcando l'oggetto pone se stesso come fine. In questo senso il desiderio è incontentabile (non è soddisfacibile come il bisogno), come lo sono gli anarchici: perennemente protesi verso il sogno. La psicanalisi ci dice però che è l'Io l'esecutore delle pulsioni, le quali, per essere utilizzate, vengono neutralizzate cioè desessualizzate deaggressivizzate e spogliate delle loro caratteristiche infantili. Per cui l'Io usa energia psichica neutralizzata. Così, alla stessa maniera, gli elementi teorici anarchici, neutralizzati, saccheggianti, vengono usati da chi intende in una maniera o nell'altra realizzare politicamente la soddisfazione dei bisogni (cioè l'accettazione di piccole conquiste). Ma proprio a questo punto troviamo allora politicamente un ostacolo affascinante contro il quale ci si scontra se si considera positiva la libertà e la mobilità (nel senso di industruttibilità) dello spirito anarchico paragonato alle pulsioni dell'Es. Il sogno esaudisce certamente un desiderio, ma in modo allucinato. Gli altri partiti o movimenti politici, che si richiamano ad un « principio di realtà », funzionano « come » funziona l'Io: lentamente, scontrandosi con le difficoltà reali « realizzano » il « realizzabile ». La realtà a cui si richiamano gli altri non è nient'altro che l'ordine costituito della società organizzata ossessivamente e capitalisticamente, e cioè con risparmio e controllo del tempo (sottolineo l'analogia

tra l'economia dei meccanismi dell'ossessione e quelli del capitalismo). L'ordine del reale non può che richiamare appunto alla storia, al tempo. Gli anarchici, lontani dalla realtà, sono sempre stati considerati fuori dalla storia, al di là del tempo, nel mondo del sogno. E non è del tutto sbagliato, se analizziamo la percezione della storia e del tempo nella situazione capitalistica.

La storia del capitalismo e dello stato è una storia senza soggetto: ci sono figure, movimenti che non producono altro che una ripetizione coatta di situazioni; è una storia di fatti e di mandanti, costituita da un tempo parcellizzato, selezionato a tanti attimi contrapposti, precisi, freddi, meccanici. Una storia di mutamenti circolari che paradossalmente pongono un muro di fronte al futuro. Le regole vengono svuotate di contenuto e accettate sotto forma di leggi (mutabili nella forma ma non nella sostanza) semplicemente per controllare il fluire libero del tempo costituito dalla compresenza verso l'infinito di passato-presente-futuro. Un tempo dove l'« adesso » è già « dopo » crea angoscia, anche perchè non è quantificabile — e un presupposto ideologico del capitalismo è la quantificazione. La realtà in cui viviamo è una realtà dove il tempo si è fermato; i mutamenti storici continuano ma il tempo è un vuoto. Avrei molte cose da dire a questo proposito, teniamo comunque presente che ho parlato di paradosso [...].

I principi anarchici sono caratterizzati da atemporalità, ma rispetto al « tempo del capitale e

dello stato». Proprio come accade al paziente nel corso dell'analisi: il paziente ricerca atemporalmente la capacità di relazionarsi con amore e, attraverso una foresta di intensi sentimenti e giochi di specchi, prende consapevolezza che il sapere del sogno dice molto sulla esperienza storica soggettiva e che la «ricerca del tempo perduto» non può emarginare le emozioni se non vuole scadere in una fredda e sterile archeologia. Noi, in quanto anarchici, ricerchiamo la capacità e le modalità per edificare l'anarchia, con tutta la complessità che questo comporta. Ma più controlleremo il disordine dentro di noi e più ci sembrerà assurdo il sistema costituito che controlla il disordine dentro di lui e sempre meno riusciremo a trovare strategie che possano mutarlo.

Adesso mi sembra di cominciare a capire un po' più chiaramente il nesso col quale ho associato anarchia e governo dell'ano. Ho fatto confusione, ho buttato giù le idee così come finora mi sono passate per la mente, ma qualcosa mi è servito. Non so se queste mie riflessioni, un po' ammucchiate lì e per niente ruminare, possano essere utili anche al dibattito. Comunque, per finire, io credo che l'anarchismo debba imparare molto dal bambino. Anche perché la grande prerogativa di quest'ultimo è la sua tendenza a svilupparsi onnilateralmente, e l'anarchismo non può che essere onnilaterale. A mio parere, della «ricchezza poliedrica dell'anarchismo» non sappiamo ancora bene cosa farcene.

[...] Il polimorfismo delle per-

versioni infantili ancora ci spaventa, controllati come siamo nell'esclusività, caratteristica della normalità di rapporti che siamo abituati ad avere soprattutto con le persone (maschi e femmine fascisti e anarchici, bambisapientoni e adulti-immaturi) che abitano il mondo interno ad ognuno di noi.

Utilizziamo questo tesoro, validissimo e sempre attuale, dello anarchismo. In modo disincantato, senza illusioni. Se molti hanno «gettato la veste alle ortiche», come dice Bertolo, è anche perché si erano illusi, per poi uscirne delusi; dobbiamo invece disilluderci, accorgerci dell'errore non stava forse nè nella «veste» nè nel «paradiso» ma nell'aver confuso la fede con la fiducia. Allora altro che «la sapevano lunga i nostri vecchi»: dovevano essere solo dei bravi ipnotizzatori, se noi ripetiamo le loro formule completamente ipnotizzati e nell'accorgerci che non funzionano scuotiamo poi la testa con aria impotente, con la nuova illusione di risvuotarcela dalle anarchiche parole di cui non ci sappiamo servire in modo creativo.

Giorgio Meneguz
Orta

Volontà, dal 1946,
è la voce stonata
nel coro in armonia
con il potere...



ecco perché
abbonarsi a Volontà
significa partecipare ad un dibattito
culturale per la distruzione
della società del dominio

un abbonamento vi costa soltanto:

Italia: L. 15.000 / Estero: L. 20.000

Via aerea: L. 25.000

Sostenitore: L. 50.000

versamenti sul c.c.p. 17783200 intestato a
Edizioni Volontà C.P. 10667 - 20110 Milano

abbonatevi!

le fonti del Nilo

La principale critica che, sullo scorso numero della rivista, il collettivo Le Scimmie ha mosso al mio articolo Le Fonti del Nilo (Volontà 3/83), tocca un problema fondamentale, il problema della conoscenza umana, intorno al quale anch'io vorrei fare alcune considerazioni. Riassumendo sinteticamente la loro critica, le Scimmie mi accusavano di aver costruito un modello troppo perfetto sull'origine dell'asimmetria sessuale, per di più popperiana-mente non falsificabile, e quindi non verificabile. Non solo, ma che in definitiva questo modello altro non era che una costruzione pseudo-razionale dell'evoluzione umana, che nascondeva in realtà la mia ricerca, più o meno conscia, di un « mito fondatore » che, sempre secondo loro, io farei alla fine coincidere con una primigenia « società dell'egualianza ».

Procediamo con ordine. Se alcune di queste critiche (pur non condividendole) ritengo abbiano un fondamento, altre invece sono a mio avviso dei fraintendimenti di quanto scrivo. Sgombriamo prima il campo da questi ultimi.

Il mio viaggio di risalita verso le « fonti del Nilo » è stato interpretato come un tentativo di raffigurazione eccessivamente lineare dello sviluppo umano, quasi ai

limiti di una concezione evoluzionista. Due le precisazioni in proposito. Innanzi tutto (e la mia metafora idrografica ritengo lo chiarisca a sufficienza) io non pongo la mia ipotesi sull'origine dell'asimmetria sessuale come la spiegazione, unica e definitiva, del fenomeno. Come ho scritto, è una delle spiegazioni, una delle cause, così come l'asimmetria sessuale è una delle spiegazioni, una delle cause dell'affermarsi del dominio. Condivido quindi anch'io i timori di un'interpretazione grettamente lineare dell'evoluzione umana. Questa, lungi dall'aver una struttura lineare, si può piuttosto rappresentare come un labirinto dotato di molteplici punti d'accesso. Tale rappresentazione, tuttavia, non significa che l'evoluzione è inconoscibile e che siamo costretti a vagare alla cieca nei meandri di questo labirinto. Esiste una serie, seppur tortuosa, di passaggi che consentono di definire alcuni percorsi evolutivi. Ed è appunto uno di questi percorsi, un segmento particolare di questo ben più vasto labirinto che io ho cercato di identificare, senza pretendere di spacciarlo come l'unico percorso possibile.

Motivi di dissenso sono sorti anche intorno al problema della « scelta » come possibilità fondamentale della specie umana; possibilità che nella critica rivoltami sembra che io metta, ad un certo punto (quando parlo della società organica), in dubbio. Al contrario, a me pare d'aver fatto una lettura sempre smaccatamente « culturalista » dell'evoluzione della nostra specie, lasciando uno

spazio molto ridotto alla « natura » umana.

Prima di vedere perchè questa lettura è stata fraintesa dalle Scimmie (il che ci porterà alla questione del « mito fondatore ») voglio brevemente toccare un punto che merita ben maggiore riflessione e che anche loro accennano di sfuggita: il rapporto, cioè, (nel senso anche di scelta casuale) che vi è tra « caso » e « scelta » (nel senso di scelta consapevole) nell'evoluzione umana. Contrariamente a quanto loro si augurano, a questo riguardo, io sono convinta che l'umanità non ha « inventato », « scelto coscientemente » il dominio (o l'eguaglianza, o la libertà), ma l'ha casualmente sperimentato in forme parziali (ad esempio con il capoguerriero), che si sono poi rivelate utili per il conseguimento di determinati obiettivi. Solo in una fase posteriore e per gradi successivi, tutta la realtà verrà concepita in base a quella logica. Pur ribadendo quindi la centralità della scelta nell'evoluzione umana, dobbiamo stare attenti a non ignorare o sottovalutare l'incidenza del « caso » in questo processo (e mi riferisco qui in particolare all'ipotesi dell'imitazione culturale da parte dell'uomo dei comportamenti istintuali degli animali sociali).

Il dissenso centrale sulla « possibilità della scelta » riguarda però la società organica (come la definisce Bookchin) o società dell'eguaglianza (come la definisco io). Secondo le Scimmie, io porrei (rivelando in quest'atto quel « mito fondatore » che sovraintenderebbe alla mia ricerca)

la società organica come la società « primigenia », « data »; cosa che comporterebbe l'idea di una specie umana « naturalmente » a-gerarchica ed egualitaria, cancellando per ciò stesso la possibilità della scelta.

Niente di più vero se io effettivamente postulassi la società dell'eguaglianza come la società « primigenia »: ma una tale affermazione non mi passa per la testa. Non è alla ricerca delle origini della specie umana che mi sono mossa e non sono quindi le origini dell'evoluzione che vado ipotizzando. Lo ripeto, a me interessava una fase, un segmento di questa evoluzione, e più precisamente il passaggio dalla società che precede il dominio alla società del dominio, visto attraverso il sorgere di una particolare asimmetria. Il mio obiettivo non è quello, contrariamente a quanto sembrano credere le Scimmie, di porre all'inizio della storia umana una società dell'eguaglianza che confermi la mia utopia egualitaria d'oggi, instaurando così la circolarità del mito. Quello che a me interessa dimostrare è come, ad un certo punto, s'affermi il dominio come principio organizzativo sociale che modifica una pre-esistente condizione. Lo scopo, abbastanza dichiarato, era quello di scalzare il mito del dominio e della gerarchia come dato eterno, ed universale della socialità umana, identificandolo come una delle sue variabili possibili. Assolutamente arbitrario è dunque la congettura avanzata dalle Scimmie che io, nel postulare il dominio come una variabile, affermi invece l'eguaglianza come

dato naturale della socialità umana: entrambi sono, secondo me, delle variabili, delle possibilità su cui s'innesta la scelta.

Detto questo (ed ecco che ci ricollegiamo al problema più generale della conoscenza umana), ritengo però necessario ribadire quando già scritto nell'articolo a proposito di mito e conoscenza, e cioè che essi sono inscindibili. Un'affermazione che apre le porte al problema dell'oggettività (o, meglio detto, al mito dell'oggettività). Si domandano le Scimmie: «È possibile avere spiegazioni alternative degli stessi dati?». Non solo è possibile, ma è un tratto ineliminabile della cultura umana. Ad un fatto «oggettivo» possono essere date interpretazioni dissimili se non contrapposte; l'interpretazione dei dati «oggettivi» di un certo contesto sociale può variare grandemente a seconda della scala di valori applicata. (Non è passato un anno da quando un antropologo americano ha denunciato il carattere aggressivo e la sessualità repressa della popolazione delle Samoa, ribaltando clamorosamente le classiche tesi della Mead). Poichè la conoscenza è sempre interpretazione soggettiva dei dati, è il contesto culturale nel quale si è inseriti, il proprio immaginario sociale che determina i modi della conoscenza. Comprendo quindi la critica avanzata dalle Scimmie sul pericolo di una «narrazione mitica» dell'evoluzione umana, ma è questo un elemento ineliminabile della conoscenza umana: al di là c'è solo il mito dell'oggettività.

Un altro appunto metodologico che mi viene mosso, quello

cioè di aver costruito un modello fin troppo perfetto, che come tutti i modelli semplifica e riduce la realtà, è anch'esso una critica condividibile. Il problema è vedere (e qui ritorna il discorso sui limiti intrinseci della conoscenza) se la realtà è conoscibile senza modelli semplificatori, cosa di cui dubito. Se si vuole rendere intellegibile la complessità sociale è essenziale utilizzare dei criteri selettivi che, in maniera «arbitraria», riordinano tale complessità. Semplificando e riducendo, certamente; ma anche impedendo di vagare senza meta in una complessità che nel suo insieme è inconoscibile. L'importante è avere ben presente che modello e realtà non coincidono e che il modello si limita ad evidenziare gli elementi che vengono «arbitrariamente» ritenuti fondamentali (ma non unici).

Un'ultima considerazione riguarda la critica sull'indimostrabilità di queste ipotesi e quindi sulla loro supposta inutilità. Una critica che non condivido. Tralasciando il fatto che queste ipotesi sulla preistoria umana partono da una serie di dati concreti (scarsi, ma reali), la tesi sulla indimostrabilità e quindi sull'inutilità «scientifica» di tali ipotesi tende a privare l'umanità di una sua funzione essenziale: la capacità speculativa. Se si riduce la realtà «scientificamente» conoscibile ad una fascia temporale assurdamente limitata rispetto alla storia globale dell'evoluzione, la specie umana verrebbe così spogliata di due prospettive essenziali alla conoscenza di se stessa: il passato, che diverrebbe imperscrutabile,

ed il futuro, che diverrebbe imprevedibile. Una tale mutilazione temporale renderebbe di fatto inintelligibile l'evoluzione della specie, consentendo nello stesso tempo al «dato» della società che si pensa di pretendere all'universalità. Proprio come il dominio pretende all'universalità.

Vi è in questo rifiuto della capacità speculativa della specie il pericoloso tentativo di far coincidere il concetto di scienza con quello di conoscenza, riducendo e subordinando il secondo al primo, e quindi ai limiti del primo. Io, al contrario, sono convinta che tanta parte della conoscenza umana sia estranea alla scienza e che tale debba rimanere. E rivendico, quindi, pur ammettendo tutti quei limiti conoscitivi che ho enunciato, il diritto e la necessità di elaborare ipotesi non «scientificamente» provabili.

Colgo l'occasione di questa replica per fare un brevissimo commento anche all'intervento di I. Zerlotti, pubblicato qui di seguito. A me sembra che tale intervento pecchi di un riduzionismo biologico (tipico di un certo femminismo radicale) che vorrebbe attribuire alla «natura» quel predominio nel determinare i comportamenti sociali della specie umana che io attribuisco invece alla «cultura». Al contrario di I. Zerlotti, io vedo proprio nella sessualità umana l'ambito paradigmatico in cui verificare come, da incontestabili differenze e finalità biologiche, la specie umana abbia dedotto comportamenti sociali che rispondono a criteri tutti culturali (valga come unico esempio le diverse interpretazioni

culturali della maternità). Il pene come simbolo del potere, lo stupro come minaccia ultima del rapporto sessuale sono, a mio avviso, significati culturali propri ad un certo immaginario sessuale concepito nello spazio ideologico del dominio. È da questo spazio che dobbiamo uscire per liberarci dalla violenza e dalla gerarchia propri a questo immaginario ed essere così in grado di ripensare in termini egualitari ed armoniosi le nostre elementari determinazioni biologiche.

Rossella Di Leo



Prendo la voglia, altrimenti continuamente sfuggente, di scriverti alcune mie impressioni sull'articolo di Rossella Di Leo *Le Fonti del Nilo* (Volontà 3/83). Da quello cito: «bè si sa, lo dice anche il Profeta, le donne sono simili all'uomo, ma non uguali». È vero che questa frase contiene già nella sua struttura una valutazione, essendo il metro di paragone l'uomo, ma volevo usarla come impatto introduttivo perché scaricata di tutte le sue connotazioni valutative contiene pure una ragione: gli uomini e le donne non sono identici.

«Le fonti del Nilo» mi ha molto stimolato anche perché tratta di una problematica che mi ha sempre molto interessato. Non ho pretese di alcun tipo e oltretutto non conosco a sufficienza l'antropologia per permettermi critiche circostanziate, il mio intendimento è semplicemente quello di comunicare le mie im-

pressioni, sperando poi in una risposta.

Leggendo l'articolo devo dire che sono stato deluso, o meglio colpito da un fattore che percepivo come lacuna in un discorso logico. Ovvero se dal punto di vista semiologico e metodologico ci sono gran quantità di argomenti stimolanti, manca assolutamente un discorso sui modi della sessualità umana. Cioè, parlando di asimmetria sessuale il mio cervello si aspettava qualche parola su quei fattori che innegabilmente sono portatori di diversità tra maschio e femmina, le determinazioni biologiche e morfologiche.

È vero che queste non hanno in sé alcuna caratterizzazione positiva o negativa, poiché come dati naturali non sono codificati moralmente, ma è anche vero che possono essere la base di quegli aspetti culturali che conosciamo nella definizione dei generi sessuali.

Ho immediatamente pensato allo stupro. È un dato di fatto che il maschio può stuprare la femmina, mentre non può accadere viceversa.

Da qua ho voluto considerare il rapporto sessuale, coatto o meno, da due punti di vista: quello peculiarmente biologico e quello sociologico, culturale.

Si dice che il fine dell'atto sessuale in natura è soprattutto e quasi sempre riproduttivo, e quindi che l'animale è organizzato da una parte per sopravvivere nel mondo e dall'altra, per dare continuità, attraverso le varie forme di riproduzione, al proprio materiale genetico. A tal fine sa-

rebbero indirizzate le varie forme di organizzazione sociale del mondo animale, e con l'affinità genetica si spiegherebbero i rapporti all'interno della specie.

Sotto quest'ottica è allora da vedere come forma di potere reale quella del pene. Il maschio per la sua conformazione può costringere la femmina a portare in sé il proprio materiale genetico, mentre quella non può fare altrettanto.

Dunque il maschio ha un effettivo potere di scelta sulla femmina, scelta che si attua attraverso l'esercizio di forme violente di rapporto.

Dal punto di vista sociologico si constata la medesima cosa.

Ogni essere vivente, almeno da un certo livello in su (secondo la normale tassonomia), ha un suo campo vitale, ovvero un territorio spaziale che egli considera proprio e la cui violazione comporta reazioni di difesa. L'uomo non esula da questo fatto, e, come ogni altro animale, ha elaborato complessi meccanismi per regolamentare le intrusioni nel proprio e altrui spazio vitale.

Il rapporto sessuale è l'intrusione per eccellenza poiché i due individui, il maschio e la femmina, devono entrambi annullare tutte le loro pretese territoriali, e oltretutto abbassare di molto le proprie capacità difensive. Per questo nella vita animale il corteggiamento assume aspetti complicatissimi, spesso (e proprio la quantità delle difficoltà da superare dimostra la potenza dello stimolo riproduttivo). Nell'uomo tutto ciò è culturalizzato, ma non è nella sostanza molto dissimile.

Dunque quando due individui si apprestano ad un rapporto (sessuale) mettono in atto una serie di meccanismi comportamentali che li rassicurano e gli permettono il contatto. Ma il maschio, ancora una volta, può, almeno in potenza, scavalcare tutte le ritualizzazioni e costringere la femmina ad un rapporto da lei non voluto (dove il maschio e la femmina si equivalgono come struttura fisica, o il maschio prevale, c'è sempre in ogni approccio almeno un tentativo di stupro), mentre non può accadere viceversa. La femmina può aggredire, ferire e anche uccidere, ma non può stuprare.

Le mie considerazioni esulano dalla problematica dell'esistenza o meno di una primigena società ugualitaria, e da quella se il potere si struttura a partire da questa o se invece ciò accade a partire da una società già asimmetrica sorta dalle nebbie del mondo animale.

Però mi sembra in ogni caso che i maschi abbiano e avessero molte più possibilità di sperimentare e costruire il loro predominio culturale sulle femmine e quindi la possibilità di immaginare una società violenta e gerarchica. E questo a partire già dalla loro struttura fisica.

Sorgono altre considerazioni e sono quelle della diversità di forme dell'ejaculazione e delle omosessualità nei due sessi, ma forse sono già tutte non riportabili all'impianto di base su cui si è costruita la nostra cultura, cioè successive alla sua caratterizzazione come cultura del dominio.

Non so se questo è uno sguardo ai primi tratti di una delle fon-

ti del Nilo o se è una speculazione fine a se stessa. D'altra parte ritengo piuttosto difficile riuscire a stabilire con certezza ciò che sta alle nostre radici, origini, e comunque a proposito di anarchia che gusto ci sarebbe a fare sogni e, anche se in tempi immemorabili, altri han già vissuto?

Ivân Zerlotti
Spoleto

Bilancio 1983

Bilancio riassuntivo

ENTRATE

Abbonamenti	4.119.100
Sottoscrizioni	3.870.480
Vendita militante	1.094.250
Librerie e distrib. commerciale	916.085
Vendita diretta rivista + annate rilegate	281.800
Interessi bancari	21.600
Totale	10.303.315

USCITE

Costo n. 1	1.761.800
Costo n. 2	1.709.000
Costo n. 3	1.020.000
Costo n. 4	2.015.000
Spedizioni	1.039.000
Carta	700.000
Contabilità fiscale	376.000
Corrieri	306.000
Cancelleria e varie	207.050
Telefono e quota affitto	118.200
Saldo passivo distrib. Sodip	111.000
Totale	9.363.050

RIEPILOGO

Totale Entrate	10.303.315
Totale Uscite	9.363.050
ATTIVO 1983	940.265
Res. passivo 1982	1.251.605
Passivo al 31/12/83	311.340

ABBONAMENTI

L. Vatteroni (Avenza) 12.000; A. Cozzi (Nerviano) 10.000; S. Cicolani (Belluno) 10.000; A. Giuliani (Massalombarda) 10.000; Biblioteca Oriani (Ravenna) 10.000; S. Rizzi (Rovigo) 10.000; S. Rossi (Querceta) 12.000; S. Gori (Bergamo) 20.000; O. Roseo (Savona) 10.000; M. Curcuma (Avenza) 10.000; Biblioteca Pubblica Lavori Portuali (Livorno) 10.000; A. Tassinari (Modigliana) 10.000; B. Sereni (Barga) 10.000; A. Chessa (Pistoia) 10.000; P. Scarsi (Pinerolo) 20.000; F. Cirioni (Civita Castellana) 10.000; G. Lusciano (Castellammare di Stabia) 10.000; V. Raco (Roma) 10.000; E. Luppi (Suzzara) 20.000; R. Fiorin (Mestre) 12.000; F. Giacomoni (Cognola) 10.000; R.V. Ceccherini (Roma) 20.000; F. Bosco (Catania) 12.000; A. Broz (Rovereto) 15.000; F. Biagini (Pistoia) 25.000; G. Coata (Roma) 12.000; B. Basini (Forlì) 10.000; L. Vigna (Trieste) 20.000; Biblioteca Naz. Univ. (Torino) 10.000; G.P. Landi (Castelbolognese) 24.000; N. Garavini (Castelbolognese) 12.000; Biblioteca Comunale (Castelbolognese) 12.000; A. Venturini (Bologna) 12.000; L. Rinaldi (Novafeltria) 15.000; T. Serra (Barrali) 10.000; G. Fiorin (Zelarino) 15.000; W. Piastra (Genova) 12.000; S. Vaccaro (Palermo) 10.000; C. Cesarano (Castellammare di Stabia) 10.000; E. De Liperi (Pisa) 10.000; G. Rossi (Bagnoli del Trigno) 10.000; G. Galzerano (Casalvelino Scalo) 14.000; S. Moscato (Marina di Ascea) 6.000; A. Donno (Lecce) 10.000; S. Jacobello (Militello) 12.000; A. Ciano (Gaeta) 10.000; A. Micelli (Milano) 10.000; A. Bargossi (Bologna) 10.000; A. Zappalà (Messina) 10.000; B. Zanotti (Trento) 10.000; E. Gaspare (Firenze) 10.000; A. Superbo (Minervino) 10.000; Jura Books (Australia) 40.000; S. Cannito (Altamura) 10.000; A. Chersi (Castenedolo) 10.000; P. Di Paolo (Roma) 10.000; L. Miccinotti (Carpineto R.) 12.000; N. Lancelli (Bari) 12.000; A. Riva (Roma) 10.000; A. Galli (Bologna) 15.000; M. Ortalli (Imola) 10.000; A. Gaddoni (Imola) 10.000; E. Marani (Mordano) 15.000; G. Petrazzoli (Parma) 10.000; M. Parolin (Bergamo) 10.000; G. Frezza (Bordighera) 24.000; G. Nesti (Pieve a Nievole) 10.000; E. Santarelli (Roma) 10.000; C. Campana (Carpi) 10.000; V. Merrei (Casumaro) 10.000; C. Gozzoli (Spilamberto) 12.000; L. Carlizza (Roma) 20.000; S. Blanco (Comiso) 13.000; A. Della Torre (Bergamo) 10.000; S. Marletta (Catania) 10.000; L. Renna (Brigata Nov) 10.000; A. Fornaciari (Finlandia) 10.000; Ist. Storico d. Resistenza Toscana (Firenze) 10.000; Gruppo Anarchico (Campiano) 12.000; D. Masacci (Campiano) 12.000; M. De Carlo (Castellammare di Stabia) 10.000; L. Della Schiava (Moggio Udinese) 15.000; E. Visone (Pozzuoli) 10.000; L. Antonelli (Casciana Alta) 10.000; L. Silvestri (Bologna) 10.000; Colivieri (Cecina) 10.000; B. Busdagni (Fabriano) 10.000; T. Maspero (Bobbio) 12.000; E. Brivio (Milano) 10.000; S. Russi (S. Severo) 12.000; S. Tetoldini (Brescia) 12.000; M. Cardinali (Livorno) 10.000; F. D'Elia (Gildone) 12.000; A. Gilari (Limena) 15.000; M. Del Moro (Senigallia) 12.000; G. Manga (Velletri) 20.000; P. Puggioni (Cagliari) 10.000; E. Bazzani (Verona) 10.000; B. Valle (Rapallo) 10.000; B. Romanello (Nichelino) 20.000;

M. Dolci (Reggio E.) 20.000; M. Montecchi (Milano) 15.000; E. Pellicciari (Vetto) 15.000; E. F. Fava (Modena) 12.000; C. Galante Garrone (Torino) 10.000; M. Uliassi (Senigallia) 12.000; M. Leoni Virdis (Roma) 10.000; F. Ottonelli (Asti) 10.000; C. Finisiano (Torino) 10.000; Biblioteca Statale (Lucca) 10.800; Libreria Liberma (Acilia) 9.000; Rita e Sergio (Monterotondo) 12.000; L. Storelli (Bisceglie) 10.000; C. Ottino (Torino) 10.000; A. Tirrito (Palermo) 20.000; A. Rondelli (Vergato) 10.000; G. Elia (Napoli) 10.000; M. Vivaldi (Torre d. Greco) 10.000; G. Peluzzi (Arezzo) 10.000; V. Grassini (Cornigliano L.) 12.000; G. Magni (Cuggiono) 12.000; Gruppo Rivoltà e Libertà (Catania) 10.000; A. Zecchetti (Reggio Emilia) 10.000; G.F. Manni (Racale) 15.000; M.T. Romiti (Milano) 12.000; D. Angirò (Legnano) 10.000; G.B. Pastore (Milano) 12.000; R. Vesco (Ivrea) 10.000; Biblioteca Civica (Torino) 12.000; R. Pietrella (Roma) 15.000; L. Crudo (Monza) 10.000; G. Binda (Aspra) 15.000; A. Gotti (Villa d'Alme) 10.000; G. Poire (Arcore) 12.000; G. Brusco (Giaveno) 15.000; D. Cario (Viterbo) 10.000; D. Pettene (Legnano) 12.000; C. Valente (Torino) 10.000; C. Maolu (Biella) 30.000; G. Falco (Valleggia) 12.000; L. Brignoli (Treviglio) 10.000; E. Penna (Torino) 10.000; Biblioteca San Marino (S.M.) 12.000; Acc. dei Concoridi (Rovigo) 12.000; G. Ramalli (Lanciano) 12.000; Bibl. Riunite Civica e Negroni (Novara) 10.000; F. Tanzarella (Strambino) 12.000; Bibl. Nazionale (Napoli) 12.000; F. Ferretti (San Giovanni Valdarno) 15.000; M. Novarino (Rivoli) 15.000; G. Carboni (Pistoia) 12.000; M.P. Giambi (Pistoia) 12.000; C. Draghi (Firenze) 10.000; L. Rampini (Lussemburgo) 20.000; A. Todesco (Padova) 20.000; G. Zaccaron (Milano) 12.000; V. Del Grande (Milano) 12.000; F. Poleselli (Lanuvio) 12.000; G. Cerrito (Firenze) 15.000; A. Maccioni (Torralba) 10.000; G. Capasso (Mantova) 10.000; L. Ercolani (Chianciano T.) 12.000; F.P. De Martino (Castellammare di Stabia) 12.000; R. Facchin (Trieste) 12.000; M. Menegatti (Caldogno) 12.000; Comune di Suzzara (Mantova) 10.000; D. Amico (Siracusa) 15.000; T. Peddio (Desulo) 12.000; Univ. Trento (Trento) 12.000; A. Miglioranza (Verona) 12.000; F. Saglia (Ghiare) 12.000; G. Perenich (Milano) 12.000; G. De Janossi (Aosta) 20.000; P. Villella (Pianopoli) 10.000; P. Botto (Brancaleone) 12.000; V. Ricci (Sarsini) 12.000; M. Sumiraschi (Saronno) 12.000; F. Pantò (Favara) 12.000; E. Vienna (Roma) 12.000; G. Menegolo (Carmisano) 20.000; G. Mattana (Alcamo) 15.000; Ist. Storico Resistenza di Cuneo (Cuneo) 6.000; Libreria Già Nardecchia (Roma) 10.800; Istituto Domus Mazziniana di Pisa (Pisa) 12.000; A. Pedone (Santa Maria La Bruina) 12.000; G. Balzano (Imola) 12.000; P. Sordillo (Bologna) 12.000; F. Barraco (Palermo) 12.000; F. De Vita (Premeno) 12.000; G. Meneguz (Cireggio) 12.000; D. Siccardi (Mondovì) 20.000; P. Bari (Trento) 12.000; L. Azzalini (Belluno) 10.000; R. Accoto (Genova) 12.000; F. Baggiolini (Casa La Motta) 15.000; Federaz. Com. Libertaria (Rimini) 20.000; G. Pedrocchi (Frescada) 30.000; W. De Dominicis (Roma) 10.000; Biblioteca Provinciale (Foggia) 12.000; A. Papi (Forlì) 10.000; Alison Leicht (Australia) 30.900; Bibl. Comunale di Imola (Imola) 10.000; M. Staroccia (Roma) 12.000; Gruppo Anarchico Liber-

tario (Canosa) 12.000; P. Pajè (Recoaro Terme) 10.000; E. Massari (Milano) 12.000; M. Ghini (S. Giovanni Valdarno) 10.000; A. Pontiggia (Vittorio V.) 30.000; D. Stabile (Parma) 12.000; Centro Studi Libertari «Lysander Spooner» (Roma) 12.000; L. Vanni (Pisa) 12.000; L. Li Causi (S. Ninfa) 10.000; S. Nichetti (Villanterio) 12.000; G. Avateneo (Villastellone) 12.000; G. Maiocchi (Lodi) 15.000; A. Agnese (Genova) 12.000; Bibl. Naz. Braidense (Milano) 12.000; Bibl. Archivio «Micheletti» (Brescia) 10.000; G. Benvenuti (Firenze) 12.000; E. Battisti (Roma) 12.000; C. Cacciotti (Phoenix) 12.000; G. Bottinelli (Massagno) 20.000; P. Campagna (Perugia) 12.000; E. Calandri (Roma) 12.000; L. Braga (Campagna Lupia) 12.000; S. Bruni (Aglia) 12.000; M.C. Marchi Baraldi (Bologna) 9.500; Bibl. Cantonale e Libreria Patria (Lugano) 20.000; Nocerino (Legnano) 12.000; O. Torretta (St. Vincent) 10.000; Bibl. Comunale (Forlona) 10.000; F. Gallo (Lamezia Terme) 12.000; C. Cavallieri (Guasila) 5.000; G. Stocco (Dolo) 10.000; C. Berto (Dolo) 10.000; B. Pompeo (Marghera) 12.000; A. Lombardo (Elva) 12.000; G. Sacchetti (Arezzo) 12.000; Bibl. Comunale (Palermo) 12.000; Famiglia Paoilini (Roma) 12.000; A. Pascutti (Torino) 10.000; M. Tosi (Verona) 12.000; F.F. Guerni (Pandino) 12.000; Bibl. Civica (Rimini) 10.000; M. Giovannazzo (Catanzaro) 15.000; S. Negri (Gallarate) 20.000; G. Sirignano (Gargani) 12.000; D. Gastaldi (Dolo) 12.000; L. Cosmai (Bisceglie) 12.000; S. Manca (Arizto) 20.000; E. Zarro (Canobbio) 20.000; C. Clavadescher (Zurigo) 50.000; F. Lanfranchi (Veziò) 14.600; Bibl. Civica (Mantova) 12.000; Biblioteca Civica (Cagliari) 12.000; G. Sette (Napoli) 15.000; C. Persici (Nizza) 20.000; V. Persici (Nizza) 20.000; M. Marrone (Inghilterra) 12.000; G. Favero (Cessalto) 18.000; E. Gaiardelli (Novara) 20.000; A. Pettazzi (Milano) 12.000; Bibl. «Trisi» (Lugo) 12.000; C. Cavallieri (Guasila) 5.000; L. Franco (Sottomarina) 12.000; G. Lusciano (Castellammare di Stabia) 12.000; M. Danza (Modena) 15.000; R. Antoniaci (Cesena) 12.000; G.P. Babini (Lugo) 12.000; S. Lanzini (Brescia) 12.000; Bibl. Civica (Cosenza) 12.000; G. Costanza (Palermo) 12.000; S. Peron (Bassano del Grappa) 12.000; G. Rossi (Bagnoli del Trigno) 12.000; L. Azzalini (Belluno) 12.000; B. Franceschini (Melbourne) 25.000; G. Franceschini (Melbourne) 25.000; R. Turco (Victoria) 20.000; I. Farello (Victoria) 20.000; A. Baseggio (Ivanhoe) 20.000; B. Vannini (Victoria) 25.000; F. Tartini (Chiavenna) 12.000; M. Verlini (Dolo) 11.500; G. Puppini (San Donà di Piave) 12.000; S. Paronetto (Lanceno) 30.000; D. Bottacin (San Donà di Piave) 12.000; G. Ciotta (Mazzara del Vallo) 12.000; A. Santoni (Iesi) 10.000; M. Encontrera (Madrid) 20.000; M. Breschi (Capostrada) 15.000; La Nuova Italia (Firenze) 12.000; N. Mennella (Torre d. Greco) 12.000; P. Cernuto (Pisa) 10.000; C. Mandara (Mentana) 15.000; M. Vescovi ricordando Damiani (Castellammare di Stabia) 15.000; G. De Lorenzi (Fiesso d'Artico) 10.000; F. Campanardi (Salò) 12.000; E. Patitucci (Spezzano Alb.) 15.000; T. Serra (Barrali) 12.000; S. Cicolani (Belluno) 12.000; I. Rossi (Querceta) 12.000; I. Contursi (Roma) 12.000; Istituto Storico Resistenza (Cuneo) 12.000; M. Cucurmia (Avenza) 15.000; A. Giuliani (Massalombarda) 12.000; Bibl. Comunale (Massalombarda) 12.000;

P. Scarsi (Pinerolo) 25.000; G. Fiorin (Mestre) 15.000; R. Fiorin (Mestre) 15.000; L. Vigna (Trieste) 20.000; M. Giorgi (Livorno) 12.000; P. Friz (Sassari) 12.000; M. De Carlo (Castellammare di Stabia) 12.000; L. Palladino e C. Minieri (Torre del Greco) 12.000; S. Vaccaro (Palermo) 15.000; A. Papi (Forlì) 20.000.

Totale

L. 4.119.100

SOTTOSCRIZIONI 1983

M. Bonvicino (Los Gatos-California) 316.700; A. Giuliani 10.000; S. Gori, ricordando i compagni Egisto e M. Gori 30.000; E. Neri (U.S.A.) 30.000; A.B. Parte ricavato 1° Pic-nic Florida (USA) 173.125; G. Strinna (Genova) 5.000; S. Cannito (Altamura) 5.000; F. Francescutti (Scottsdale-USA) 30.000; Lascito A. Carocari 500.000; V. Grassini (Cornigliano L.) 8.000; P. Puccio, in memoria di Pio Turrone, il vero muratore dell'anarchia (USA) 69.500; A. Chessa, ricordando Pio Turrone (Pistoia) 10.500; M.T. Romiti (Milano) 29.500; Raccolte dai compagni della redazione 500.000; A/m A.B., parte ricavato 2° Pic-nic della stagione, Florida (USA) 205.500; Compagni di Santa Ninfa 30.000; M. Savignano (Reggio E.) 6000; M. Danza (Modena) 5.000; N.N. (Torino) 12.000; T. Serra (Barzali) 24.000; A. Strinna a/m: Tolu 20.000; C. Mandara (Mentana) 10.000; D. Passalacqua (Torino) 250.000; C. Cacciotti, Phoenix (Arizona), ricordando la propria madre e la propria compagna Mildred 38.000; a/m Bartell, parte ricavato 3° pic-nic Miami (USA) 138.100; a/m Bartell, parte ricavato 4° pic-nic Miami (USA) 210.133; G. Peluzzi (Arezzo) 3.000; G.A. « Isaac Puente », Nizza, in memoria del compagno I. Garcia Barbà, a/m Marzocchi 10.000; a/m Tolu, A. Martocchia e altri compagni della California 52.766; G. Tobia (USA) 36.100; D. Gastaldi (Dolo) 8.000; I. Zerliotti (Spoleto) 10.000; G. Gessa (Milano) 5.000; Persici Celso e Vertice (Nizza) 10.000; M. Makarovic (Ripescia) 4.000; R. Nughes (Mantova) 250.000; E. Neri (USA) 16.000; P. Caschetto (Bruxelles) 30.000; R. Falanga (Torre d. Greco) a ricordo di Magda nel 27° anniversario della sua morte 40.000; L. Candela (Milano) 10.000; M. Borillo 40.000; F. Ainsa (Parigi) 12.000; R. Simoni (Breganze) 20.000; B. Vannini, B. Franceschini e G. R. Turco, I. Farello, O. Baseggio, O. Riggio 84.600; M. Encontrela (Madrid) 45.000; M. Breschi (Capostrada) 5.000; a/m Tolu; B. Provo (USA) 159.952; a/m M. Bonvicini (USA) 161.053; J. Vattuone (USA) 161.053; A. Saetta (USA) 31.990.

Totale

L. 3.870.480

LIBRERIE E DISTRIBUZIONE COMMERCIALE

C.I.D.S. (Roma) 179.250; Lib. Utopia 2 (Vene-

zia) 72.100; Midi Libri (Milano) 227.085; Lib. Utopia 1 (Milano) 248.000; Lib. Pubblico (Parigi) 24.000; La Coccinella (Torino) 90.750.

Totale

L. 916.085

VENDITA MILITANTE

P. Tognoli (Sondrio) 9.000; Circolo Cult. Anarchico 28.500; A. Tarasconi 21.000; Circolo Cult. Biblioteca « Serantini » (Pisa) 9.000; G. Marengi 63.000; F. Melandri (Forlì) 26.500; Circ. Cult. Bibl. « Serantini » (Pisa) 14.500; G. Tolu (Genova) 36.000; F.A.I. (Livorno) 50.000; M.G. Frosali (Pistoia) 9.000; Centro Studi Libertari (Napoli) 28.500; G. Salvarani (Basilicogiano) 12.000; M. Mazza (Milano) 12.000; V. Ferrer Bonanno (Castelveterano) 10.000; E. Nave (Rovereto) 10.000; A. Pascutti (Torino) 10.000; Lib. Già Nardecchia (Roma) 9.000; Bibl. Malatestiana (Cesena) 10.000; G. Puttini (Nogara) 10.500; M. Del Moro (Senigallia) 6.300; A. Pedone 12.000; Gruppo Malatesta (Imola) 32.500; Bibl. F. Serantini (Pisa) 19.000; Gruppo « L. Michel » (Napoli) 21.000; S. Fabbri (Roma) 22.500; a/m Tolu, Edicola Molinari 54.600; M.G. Frosali (Pistoia) 12.000; A. Tarasconi (Rimini) 24.500; F.A.I. (Livorno) 12.000; S. Cocco (Iglesias) 23.000; S. Fabbri (Roma) 19.000; G. Puttini (Nogara) 12.250; P. Guercini (San Gimignano) 12.000; G.F. Peluzzi (Arezzo) 2.000; Centro documentaz. (Lucca) 14.700; U. Marzocchi (Savona) 44.100; L. Zoffoli (Treviso) 18.900; G. Puttini (Nogara) 12.250; F. Codello (Valdobbiadene) 6.000; Circolo Cult. Autogestione (Novara) 13.000; S. Fabbri (Roma) 22.000; A. Tarasconi (Rimini) 12.500; Gruppo Cesano Maderno 10.500; Circolo Cult. Freccianera (Bergamo) 30.000; Gruppo Germinal (Trieste) 53.000; Centro Studi Libertari (Napoli) 14.000; S. Viola (Foligno) 10.000; F.A.I. (Livorno) 15.000; A. Tarasconi (Rimini) 12.500; Circ. Cult. Bibl. Serantini (Pisa) 12.500; M. Del Moro (Senigallia) 38.500; Gruppo C.D.A. (Roma) 10.000; M.G. Frosali (Pistoia) 8.500; A. Tarasconi (Rimini) 21.000; G. Puttini (Nogara) 12.250; F.A.I. (Empoli) 20.000; Vendita « Rivisteria » Milano e Brescia 19.900.

Totale

1.094.250

SOMMARIO VOLONTÀ 1983

n. 1 PIANIFICAZIONE E TECNOLOGIA

- *Luciano Lanza* Pci: è venuto giù l'Armando
- *Kathy E. Ferguson* La femminilizzazione del politico
- *Howard Erlich* Anarchismo e organizzazioni formali
- *George Benello* Anarchismo, tecnologia, organizzazione del lavoro
- *Peter Dorman* Società anarchica e pianificazione

n. 2 POTERE, AUTORITÀ, DOMINIO

- *Marianne Enckell* La logica della guerra è la fine della storia
- *João Freire* Idee per un'alternativa politica dell'anarchismo
- *Jean Pierre Keller* La galassia Coca Cola
- *Amedeo Bertolo* Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione
- *Eduardo Colombo* Il potere e la sua riproduzione

n. 3 IL POTERE E LA SUA NEGAZIONE

- *Amedeo Bertolo* Lasciamo il pessimismo per tempi migliori
- *Rossella Di Leo* Le fonti del Nilo
- *John Clark* Il labirinto del potere e la sala degli specchi
- *Tomas Ibañez* Per un potere politico libertario
- *Dimitri Roussopoulos* Potere e trasformazione sociale

n. 4 VIOLENZA E NONVIOLENZA

- *John Clark* Taoismo e anarchismo
 - *Nico Berti* La rivoluzione e il nostro tempo
 - *Giuliano Pontara* La nonviolenza positiva
 - *Andrea Papi* La violenza necessaria
 - *Giuliano Pontara* Satyagraha e anarchia
 - *Marianne Enckell* «Anarchisme et non-violence».
-

Edizioni Antistato



dalla "grande guerra" al sessantotto
attraverso il biennio rosso, il confino,
l'esilio a Parigi, la rivoluzione spagnola,
la seconda guerra mondiale / mezzo secolo
di storia sociale vista e vissuta da un fabbro
anarchico / autobiografia raccolta
e presentata da Claudio Venza

Umberto Tommasini

L'anarchico triestino

EDIZIONI  ANTISTATO



540 pagine + 12 di fotografie
L. 15.000 / per richieste:
Edizioni Antistato
via G. Reni 96/6, 10136 Torino
spedizioni in contrassegno o con
versamento sul c.c.p. 19476100
intestato a Roberto Ambrosoli
via Vespucci 41 bis-Torino

volontá

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXVIII

n. 1/1984

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

- Marianne Enckell/1984: eccoci!
- Luciano Lanza/Il dominio e l'economia
- Salvo Vaccaro/Razionalità occidentale e dominio dello Stato
- Letture/Lo Stato-2
- Cornelius Castoriadis/L'istituzione immaginaria della società
- Incontro con Cornelius Castoriadis
- Alan Ritter/L'individuo comunitario
- Dibattito.

