

volontá

rivista
anarchica
trimestrale

1984/n. 4
lire 4.000

volontá veneziana

IL GAZZETTA



**Quasi quaranta
ma non li dimostra!**

**Volontà dal 1946 naviga
contro corrente nella cultura
italiana**



**Salta (o resta) a bordo.
Abbonati (o riabbonati)**

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

Editrice A coop. a r.l.
 Sezione Volontà
 Autorizzazione Tribunale di Milano
 n. 264 del 2/7/1982
 Una copia: L. 4.000
 Abbonamento: Italia L. 15.000
 Estero L. 20.000
 via aerea L. 25.000
 Abbonamento sostenitore: L. 50.000
 Redattore respons.: Luciano Lanza
 Redazione: «Volontà» - viale Monza 255
 20126 Milano - tel. 02/2574073
 Corrispondenza: «Volontà»
 C.P. 10667 - 20100 Milano
 Versamenti: c.c.p. 17783200,
 intestato a Edizioni Volontà,
 C.P. 10667 - 20110 Milano.
 Amministrazione e diffusione:
 Viale Monza 255
 20126 Milano
 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. 4
 ottobre/dicembre 1984
 ISSN 0392-5013

5	Luciano Lanza	L'anarchismo post-veneziano
12	Robert Pagés	La libertà, la guerra la servitù
23	Roger Dadoun	Vivere l'anarchia
29	Rudolf De Jong	Bilancio e prospettive dell'anarchismo
46	Roberto Ambrosoli	Conversazioni / Bookchin: natura e cultura
53	Mario Borillo	Verso un "1984" informatico?
65	Colin Ward	L'anarchismo e la crisi del socialismo
72	Roberto Guiducci	Lecture / Il potere secondo Galbraith
77	Fernando Ainsa	Prima del 1984
93		Dibattito / Le origini dello stato

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

Summary

Luciano Lanza (*Post-Venice Anarchism*) reconsiders the International Anarchist Gathering in Venice and seeks to draw out the most important elements from the magma of sensations, emotions and atmosphere of that week at the end of September. He maintains that the gathering represents the symbolic birth of the new anarchism.

Classical anarchism held that all the desirable political goals could merge in a single finality, in one eschatology. But the development of the social sciences shows that not all the desirable finalities are automatically compatible. Organized social behaviour is often a mixture of antagonistic options. **Robert Pagés** (*Freedom, War and Servitude*) examines the case of certain finalities: the "libertarian" one (insubordination, refusal of submission) and the "umanistic" one (pacifism, acknowledgement of every human as a like being). The lack in humanity of biological mechanisms for the regulation of intra-specific conflict, implies not only its fundamental *untameability* but also its *implacability*. This adds to the behavioural pattern of struggle-submission-safeguard, that of struggle-insubordination-massacre. How can a humanity whose homicidal capacity and whose ability for totalitarian enslavement are multiplying escape the double-damned trinity?

For **Roger Dadoun**, *Living Anarchy* means the practice of the "poetry of the small and the very small", that is opposition to the grandiose projects of the revolutionary "grande soirée", acts that throw grains of sand into the gigantesque machinery of the system.

Taking into account some major items of the traditional anarchist strategy and comparing them with the transformations which have taken place within modern society in the last decades, **Rudolf De Jong** (*Balance and Perspectives of Anarchism*) concludes that libertarian movements today have to get rid of the old class-oriented approach to class struggles and address themselves to a re-consideration of their "communal" heritage, where people are seen in their totality, as consumers rather than as producers. He believes that this fits better with the need to "feed with the anarchist dream" those popular movements which, in spite of the increased power of the State, can erode the principle of authority.

The very nature of the computer is a source of ambiguities, con-

tends **Mario Borillo** (*Towards a "1984" of the Computer?*) It is, at one and the same time, a new area of scientific knowledge, technology and, already, myth, and it is in the light of this many-faceted nature that it must be considered. A critique of our future with the computer is needed but it still remains entirely to be done. We must produce a critique that is guided by reason in face of a phenomenon which, while leaving open the opportunity for a libertarian dynamic of history, could just as well take us towards a world built on the pure logic of power or profit.

For **Colin Ward** (*Anarchism and the Crisis of Socialism*) it is socialism that is in crisis, not anarchism. Our century is one of disillusionment with ideologies but it is also the century of the fulfilment of the anarchist prophecies of the 1800's. Anarchism has always been the unheeded conscience of the political left. Its task for the remaining part of the century could be that of rescuing those generous social impulses that draw people towards socialist ideals from what seems today to be the terminal illness of the socialist movement, one which is due to its statist commitment.

The arrival of the 1984, the year in which Orwell sited the "adventures" of Winston Smith, has given rise to a considerable number of analyses of the English writer's work. Some find symptoms of "1984" in this or that political system, depending on their ideological stances. For others Orwell's gloomy prophecies are far from having been realised today - we are not, after all, so badly off. **Fernando Ainsa** (*Before 1984*) seeks to bring to light the shortcomings of these simplistic visions, stressing the continuity between Orwell's work and that of the creators of other negative utopias before him, particularly Jack London and Evgeny Zamiatin.

● ● ● ●

Non c'è molto da dire, a presentazione di quest'ultimo numero dell'84 di Volontà. È un numero, infatti, anche troppo palesamente «veneziano», nel senso, altrettanto palese per i nostri lettori, dell'incontro internazionale anarchico e del convegno di studi su «tendenze autoritarie e tensioni libertarie nelle società contemporanee» che hanno avuto luogo a Venezia alla fine dello scorso settembre. «Veneziano» l'editoriale, «veneziani» gli articoli che sono, tutti, contributi a quel convegno. «Veneziano» pure il ritardo con cui esce questo numero: la gran kermesse Venezia 84 ha comportato un notevole lavoro anche ex post per una parte dei nostri redattori impegnati nel lavoro organizzativo dell'incontro e del convegno.

Dell'ottantina circa di relazioni e comunicazioni presentate a Venezia, di cui quattro pubblicate sul numero scorso di Volontà, ne pubblichiamo qui una mezza dozzina, ad «insalata mista», per dare un po' l'impressione della molteplicità tematica e varietà d'approccio che hanno caratterizzato il convegno. Sui prossimi numeri ne pubblicheremo ancora una decina, raggruppate attorno ai due temi «quale rivoluzione?», e «psicoanalisi e società» e qualcun'altra ancora in ordine sparso. (E, a titolo d'informazione, altri contributi al convegno di Venezia sono stati e saranno pubblicati su «A»).

Tre comunicati ed un pensierino. Comunicato uno: con dicembre sono scaduti i due anni per i quali s'era impegnata la nostra equipe amministrativa veneziana (e l'amministrazione torna, ahinoi, a Milano. Grazie Elis, Piero, Fabio, Claudio e Gabriella. Comunicato due: il 13 gennaio all'assemblea di A (circolo Berneri, corso Palermo 46, Torino) saranno presenti un paio di nostri redattori, per parlare anche di Volontà, (tra l'altro cominceranno ad accennare alcune idee innovative che ci stanno frullando per la testa...). Comunicato tre: se qualche lettore conosce qualche libreria disposta a ricevere Volontà, si metta in contatto con noi. Pensierino di fine anno: hai rinnovato l'abbonamento?

● ● ● ●

L'anarchismo post-veneziano

Luciano Lanza

«Adesso siamo nell'anarchismo post-veneziano» dice con un sorriso ammiccante un compagno di Boston. L'affermazione enfatica, ma mitigata dal tono ironico allude all'incontro internazionale anarchico di Venezia conclusosi il giorno prima. Campo Santa Margherita non pullula più degli oltre tremila anarchici provenienti da tutto il mondo. Sono rimasti in poche decine e smontano pezzo dopo pezzo gli stand.

Gli sguardi dei compagni sono stanchi: dopo giorni e giorni di lavoro e di tensione è subentrata una leggera spossatezza, ma fra un sporto e l'altro, appena c'è un attimo di riposo subito si sente nelle parole, nel tono, delle voci nel guizzo degli occhi un entusiasmo, una gioia, un orgoglio per quanto è stato fatto, per come sono andate le cose. Si proprio l'orgoglio a cui accennava l'editoriale dello scorso numero di *Volontà* (Amedeo Bertolo, *Venezia e dintorni*) è forse l'aspetto più importante emerso dalla settimana veneziana. Un orgoglio che nasce da un ritrovato, o dalla scoperta che non è mai morto, senso d'identità. Al di là dei cento modi di pensare, di volere, di vivere l'anarchia, l'incontro di Venezia ha fatto constatare un senso di appartenenza che unisce le molteplici tribù del popolo anarchico. Difficile descrivere con le parole un elemento fatto più di sensazioni, di emozioni, di atmosfera che non di ingredienti oggettivi. Eppure quel «profumo di anarchia» è stato assaporato, ha pervaso le narici dei compagni riuniti a Venezia. Un profumo tanto intenso da essere

avvertito, anche se probabilmente non capito, completamente perfino dai semplici curiosi che si avvicinano un po' stupiti a «tuti quei foresti». E in questo senso la battuta scherzosa del compagno di Boston è qualcosa di più di quello che potrebbe sembrare a prima vista: quell'incontro nell'immaginario anarchico sta assumendo i connotati di un evento che definisce un prima e un dopo.

A Venezia è stata sancita, in forma più o meno esplicita, la nascita di un nuovo anarchismo. Dopo un lungo periodo di scoramento e di delusioni gli anarchici hanno dimostrato, e a Venezia lo si è visto chiaramente, di voler abbandonare i sensi d'impotenza, di autocommiserazione, pronti a *fare del loro peggio* come proclamava l'Anarchik stampato sulle magliette messe in vendita allo stand-libreria.

La cultura anarchica. L'importanza dell'incontro non si circoscrive però solo all'ambito «emozionale». Se da un lato l'aspetto comunitario è stato importantissimo perchè quella settimana di «anarchia vivente» ha ridato coraggio e volontà a tutti, dall'altro lato, quello teorico, si è potuto verificare che il movimento ha raggiunto una maturità che forse non aveva conosciuto neppure nei famosi «tempi storici». Lo stesso ventaglio delle tematiche affrontate dà un'idea della capacità del movimento di interrogarsi su tutti gli aspetti della società. Dall'ecologia alla rivoluzione, dal femminismo al sindacalismo, dalla comunicazione alle lotte urbane, dalla pedagogia alla psicoanalisi solo per ricordare alcuni dei temi trattati: Ebbene proprio questo ampio spettro di tematiche è il sogno tangibile che il movimento non si accontenta più di rimasticare la lezione dei «padri fondatori», ma vuole essere un attore di primo piano nella società contemporanea. Sotto questo profilo l'aspetto più interessante del convegno è stata l'appassionata e al tempo stesso lucida volontà di superare gli schematismi, le formule consuete, i luoghi comuni rassicuranti. La ricerca non è più finalmente, appannaggio di un pugno di intellettuali, si è estesa e si sta estendendo alla stragrande maggioranza degli anarchici. Nelle sale della facoltà di architettura, dove si svolgeva il convegno di studi, centinaia, in alcuni casi migliaia, di persone hanno affrontato argomenti complessi con una competenza che non è riscontrabile, in modo così esteso, in nessuna organizzazione politica. Il fatto

è a dir poco clamoroso e non si tratta di eccessivo auto-compiacimento di uno degli organizzatori. Quel convegno di studi ha veramente sancito la fine di un'epoca storica: la sudditanza teorica degli anarchici nei confronti della sinistra più o meno storica. Chi ha pratica del movimento anarchico sa fin troppo bene quanti concetti, proposte, termini del sinistrese permeavano i discorsi, le teorizzazioni, le azioni degli anarchici fino a pochissimi anni fa. Una sorta di complesso di inferiorità nei confronti della cultura marxista aleggiava in forma più o meno esplicita tra moltissimi compagni. Una situazione che si traduceva nel rimasticare in forma blandamente libertaria quella che veniva ritenuta la vera cultura rivoluzionaria. Oggi non è più così. L'orgoglio anarchico si manifesta anche nell'aver superato questo assurdo complesso d'inferiorità che data fin dai tempi del caro vecchio Bakunin. Tutti ricordano sicuramente come Bakunin facesse conciliare la sua ferrea critica al Marx-politico con l'accettazione del Marx-economico. In definitiva — e questo «peccato originario» ha accompagnato per quasi un secolo gli anarchici — si riteneva che l'analisi marxista fosse scientifica ma che se ne dovevano criticare le proposte politiche. Grave errore metodologico perchè si ritenevano non collegate, come invece sono, l'analisi alle proposte. Ebbene questa sudditanza negata e argomentata fino a pochi anni fa solo da pochi compagni sta diventando moneta corrente nel movimento.

Un convegno importante, dunque, anzi storico. Non tanto per gli apporti di questa o quella relazione, di questo o quell'intervento, ma per la sua coralità. Prese singolarmente le varie relazioni non appaiono «fondamentali» o particolarmente innovative (anche se ci sono delle pregevoli eccezioni) perchè sono tessere di un grande mosaico. Solo unendo le une alle altre con una lettura d'insieme si è in grado di cogliere il senso del prodotto finito, il grande mosaico, appunto.

Cosa ci dice questo tipo di lettura complessiva? L'anarchismo analizzando i vari aspetti della società sta producendo una cultura autonoma che riscrive il mondo di leggere la realtà e così operando arriva nel contempo a interrogarsi su se stesso. Un'indagine condotta con lucidità e franchezza che ha fatto affiorare tutti i limiti ma anche le enormi potenzialità dell'anarchismo contemporaneo.

Una crisi salutare. La verifica dei limiti che sempre più incontra l'anarchismo nell'essere in sintonia con la società attuale ha resa evidente una sensazione avvertita da moltissimi compagni: stiamo attraversando una profonda crisi. Ma il dato originale di questa nuova, ennesima, crisi dell'anarchismo è che essa non è riconducibile a uno a più fattori contingenti: essa è più profonda e investe anche il modo stesso di essere dell'anarchismo contemporaneo. Le premesse o se si vuole l'ipotesi fondamentale dell'anarchia mantengono intatta la loro validità ma vanno riformulate per toglierle dall'apparente obsolescenza nella quale sopravvivono stentamente. La forma non corrisponde più alla sostanza, e, ancora, quanto viene ritenuto sostanza non è invece solo forma ormai storicamente datata?

Il convegno di Venezia non ha dato la ricetta per uscire da questa crisi, ma ha fatto un decisivo passo verso il suo superamento; ha dimostrato la consapevolezza di questa situazione innescando un salutare processo di verifica, di ripensamento, di ricerca del nuovo.

Tutte queste tensioni innovative, queste consapevolezze e le inevitabili e conseguenti incertezze si sono confrontate in quella settimana a Venezia, ideale grogiuolo da cui uscirà il nuovo anarchismo. Impossibile dire oggi a cosa approderà questa grande ricerca collettiva, ma già il fatto che sia stata intrapresa è un segno positivo. L'anarchismo post-veneziano è dunque l'anarchismo del dopo-crisi, è l'anarchismo del rinnovamento, del rilancio.

Un rilancio che trova condizioni favorevoli proprio nell'espandersi in tutti gli aspetti della vita associata delle strutture del dominio. Questa invasione crea situazioni di rigetto: la gente tende a ritagliarsi spazi di limitata autonomia e libertà. Il sempre più accentuato controllo sociale provoca femonemi di devianza, la pretesa di uniformare i comportamenti dei sudditi innesca la riscoperta della diversità come segno positivo. Ma tutti questi fermenti non sono riconducibili all'interno di un'unica strategia del cambiamento come, tutto sommato, ha quasi sempre cercato di fare l'anarchismo. La riscoperta della diversità impone l'abbandono di quella dimensione messianica che ha pervaso per lunghi decenni il movimento: la società non va redenta dal «peccato del dominio», va trasformata radicalmente affinché il principio di libertà sia l'elemento costitutivo del nuo-

vo assetto sociale. Il seminario sulla rivoluzione si è mosso tutto attorno a questa nuova impostazione metodologica.

La vasta gamma di posizioni che si sono espresse in quella discussione avevano tutte un minimo comun denominatore: la *grande soirée*, che ristabilisce l'ordine perfetto ed elimina il dominio, fa parte di una dimensione strategica in cui gli anarchici non si riconoscono più. Il cambiamento radicale deve trovare altre strade, altri percorsi per essere attuato. Come, in quale modo? La ricerca è appena iniziata e non ci sono risposte definitive (e potranno mai essercene?), ma anche in questo caso l'importante è stato affrontare in modo disincantato e disinibito un tabù della teoria e dell'immaginario anarchico.

Ecco un altro aspetto positivo dell'incontro non ci sono più parole o concetti sacri da pronunciare con occhi sognanti. Non ci si accontenta più di dire rivoluzione, distruzione del potere, uguaglianza, libertà. Ma finalmente ci si interroga su che cosa significano questi concetti. Qual'è la realtà o le realtà che stanno sotto a queste parole.

Disincanto e magia. «Un viaggio su Anarres», così definisce l'incontro di Venezia una rivista anarchica francese (cfr. Irl, n. 57). Forse il commento più azzeccato che abbia letto in questi giorni perchè in quella frase c'è tutta la realtà e tutta la dimensione fantastica di un momento fatto di ricerca scientifica, di rapporti umani e di sogno vissuto.

La stessa atmosfera a-temporale di Venezia ha giocato un ruolo importante, che però non sarebbe stato sufficiente se non ci fossero stati altri elementi più importanti. All'appello lanciato in tutto il mondo hanno risposto in modi imprevedibile così tanti compagni perchè c'era nell'aria il desiderio di incontrarsi, di comunicare, di scambiarsi esperienze o anche semplicemente di bere insieme un bicchiere di vino. Ma l'aspetto saliente è stato quello di stare insieme per cercare di capirsi più profondamente, quasi per scorgere nell'altro quel segno comune che unisce persone apparentemente tanto diverse. Quel segno apparentemente indecifrabile, eppure così potente da accomunare vite, esperienze, sensibilità tanto diverse. Momento magico del movimento del disincanto. L'anarchismo capace di guardare e interpretare il mondo con l'occhio della lucida razionalità vive e si riproduce nei sentimenti e nelle emo-

zioni. È un composto chimico di utopia e di scienza, di lucida follia e di ragione, di passione e di saggezza.

L'anarchismo possiede queste due anime che sanno compenetrarsi e vivere in equilibrata simbiosi. Da qui la sua grandezza, da qui la sua estrema vulnerabilità. Ma da qui, anche, la sua inalterabile diversità rispetto alla società del dominio.

Il dopo Venezia. Il momento magico vissuto a Venezia non è stato soltanto una breve parentesi fantastica. Quella magia si sta diffondendo. In questi giorni sono arrivate numerose lettere al Centro Studi Libertari di Milano, il principale organizzatore dell'incontro. Sono lettere di compagni, di gruppi sparsi un po' in tutto il mondo che esprimono la gioia per l'esperienza vissuta e, fatto ancora più importante, raccontano come proprio quei giorni di «anarchia vissuta» abbiano ravvivato volontà sopite, abbiano galvanizzato l'attività quotidiana, abbiano stimolato la voglia di fare cose nuove. Ci sono state riunioni in cui i compagni di ritorno da Venezia hanno riferito a quelli che non avevano potuto partecipare cosa sono state quelle giornate. L'entusiasmo dei primi ha presto contagiato gli altri. Insomma il germe seminato sulle sterili pietre del selciato veneziano ha attecchito, è fiorito e il polline ha impregnato i compagni che, ritornati nei loro paesi, lo trasmettono, api di una specie particolare, agli altri compagni. Ad attenuare l'entusiasmo di queste notizie ce ne sono altre di compagni e di «organizzazioni» che criticano l'incontro.

Secondo questi compagni il convegno non sarebbe stato altro che uno show di intellettuali e l'incontro nel suo complesso una piccola torre di Babele che non ha certo favorito il dialogo e la comunicazione. Un'altra critica si può riassumere nel fatto che l'incontro non fosse gestito dalle organizzazioni politiche del movimento a livello internazionale, ma da compagni animati dalla voglia di fare. Che cosa si può dire di queste posizioni? Forse nulla, perchè non si può rimproverare qualcuno di non avere quella sensibilità minima per capire che le cose stanno cambiando, che è inutile riproporre schemi organizzativi sempre più obsoleti, che dobbiamo rinnovare il nostro modo di agire e di pensare se non vogliamo diventare un reperto archeologico. Ma fortunatamente la grande maggioranza degli anar-

chici ha capito che per produrre la «grande mutazione» dal dominio alla libertà, gli strumenti di cui disponiamo oggi sono inadeguati ed è alla ricerca di quelli appropriati.

L'anarchismo post-veneziano vive dunque di una scommessa con se stesso: rinnovarsi radicalmente o deperire lentamente.

E, se il giorno si vede dal mattino, credo proprio che vinceremo la scommessa.

REVUE TRIMESTRIELLE

17° ANNEE

1984

*Ni partisane, ni neutre,
une nouvelle formule qui propose:*

- un réseau international d'information
- un outil de documentation indispensable
- un espace de débats et de recherches

N° 15: LA GAUCHE MALADROITE

Quelle(s) politique(s) pour l'autogestion?

N° 16: PARTIES DE CAMPAGNE

Mouvements paysans et agricultures différentes.

N° 17: LA DEMOCRATIE SOUTERRAINE

Chili 1973-84: résistances culturelles et mouvements sociaux

Vendue en librairie: 40 F/numéro

Abonnement (4 n°/an):

Individuel: France 136 F, Etranger 180 F

Institutions: France 164 F, Etranger 240 F

Commandes et abonnements à adresser à:

Editions **Privat** 14, rue des Arts - 31000 Toulouse

AUTOGESTIONS

La libertà, la guerra e la servitù

fattori di ricerca e condizioni di rinnovamento dello spazio libertario

Robert Pagès *

0. Introduzione

Come tutte le utopie e le profezie millenariste, l'anarchismo classico ha creduto di poter fondere in una sola finalità, in una sola escatologia o dottrina dei fini ultimi — alla maniera delle religioni — tutte le finalità politiche che paiono desiderabili.

Uno dei primi risultati dello sviluppo delle scienze umane, al contrario, è quello di palesare che le finalità che si trovano particolarmente desiderabili, spesso in momenti differenti, non sono automaticamente compatibili.

Ad esempio, la «teoria delle reti», in psicologia sociale sperimentale [1] [2] [8], ha dimostrato che l'obiettivo del rendimento nei compiti collettivi e l'obiettivo di soddisfazione nella partecipazione non sono necessariamente compatibili in tutti i casi. Vi sono compiti per i quali una centralizzazione gerarchica e frustrante è assai più efficace che non il decentramento delle reti e la libera interconnessione. Vi sono compiti — ambigui, complessi — in cui è vero l'inverso e in cui le due finalità sono correlative [11].

Non si può sperare di superare questo tipo di visioni in sé conflittuali se non prendendo coscienza del conflitto e studiando la possibilità di risolverlo. Se lo si ignora reiterata-

* Psicologo sociale, *directeur de recherche* del CNRS a Parigi.

mente ci si scontrerà reiteratamente con gli stessi fallimenti e con lo stesso tipo di fallimenti.

1. Libertario o pacifista?

Lo stesso è quel che accade, a quanto mi pare, con un'altra coppia fondamentale di finalità: da un lato la finalità *libertaria*, l'insubordinazione, la dissidenza nei confronti d'ogni asservimento e, dall'altro, *l'umanesimo*, il pacifismo, il riconoscimento della specie umana, di ogni essere umano come tale (*antropognosia*) contrapposto al trattare certi esseri umani che non simili, *dissimili* e dunque nemici possibili, prede o vittime lecite. Il cristianesimo, si dice, ha già risolto tutto ciò e, più tardi, anche il marxismo. L'hanno risolto così bene che l'uno e l'altro hanno in sé tutto ciò che ci vuole per continuare la lotta e la guerra, ritenute erculee, cioè eroiche e benefiche, contro l'idea dalle mille teste della «barbarie» e dell'«inumanità» cioè degli infedeli (dissidenti) dal volto umano. E l'uno e l'altro non hanno, sinora, nulla da invidiare ad altre soluzioni analoghe dello stesso tipo di problemi. La terminologia erculea è così familiare in un certo ambiente che mi ricordo d'aver insistito, durante l'occupazione nazista, per togliere un volantino clandestino l'espressione «idra con le spalle al muro», impiegata per infamare l'avversario. Fui obbligato ad argomentare, contro il bestiario dei comunisti stalinisti, che le idre non hanno propriamente delle spalle. Comunque, questi esseri misti, zooantropi e lupi mannari, sono assai comuni nella mitologia.

Forse bisogna porre il problema dell'umanesimo e dell'inumanesimo come quello d'una specie animale particolare, molto *elastica* nei suoi istinti, cioè nei suoi margini di comportamento geneticamente definiti ed estremamente suscettibile di variabilità culturale. Forse questa variabilità riserba una possibilità di soluzione all'antimonia delle due esigenze, perlomeno se il problema fosse posto chiaramente. Forse il pensiero libertario d'oggi rappresenta una delle sole chance d'affrontare questo problema perchè non è bloccato da una dottrina, da uno pseudo-scientismo dottrinario o da un anti-biologismo inconsciamente spiritualista.

Poichè il presente testo era stato in origine scritto per una destinazione *immediata* scientifica, qualunque siano le pro-

spettive pratiche che suggerisce, ho dovuto adattarne un po' lo stile. Se restano ancora troppe tracce di linguaggio tecnico, prego di scusarmene. Sono troppo difficili da evitare, se non impiegando uno spazio eccessivo.

2. Il riconoscimento della specie ed i suoi limiti fluttuanti

2.1 Chiamo *specismo* un'attitudine, molto comune tra le specie animali e che tende ad assicurare, da parte d'ogni membro d'una specie, una condotta di «salvaguardia» come atteggiamento minimale nei confronti degli altri membri della specie, comunemente chiamati «congeneri» ma che sarebbe più esatto chiamare «cospeciati» o «cospeciari». Quest'attitudine appare molto diffusa ed anzi predominante nella più parte delle specie animali. Essa si riassume nell'adagio popolare «lupo non mangia lupo». Il che presuppone un riconoscimento intraspecifico (o cospecietario o specietario). La clausola minimale di salvaguardia (sollecitudine nulla, aggressività limitata) è perfettamente compatibile con l'umiliazione e la «dominanza» o dominio. Anzi, l'ha addirittura come condizione. Si tratta del comportamento complementare di salvaguardia/sottomissione descritto in particolare da Konrad Lorenz [9] che ho chiamato talvolta condotta d'*armistizio*. Si tratterebbe piuttosto di un patto d'armistizio di pacificazione o resa. Hegel aveva d'altronde riassunto questo patto, questo compromesso nell'uomo con una falsa etimologia che faceva derivare *servus* (lo schiavo, il servo, l'asservito) da *servatus* (il risparmiato, il salvaguardato) da colui cioè che aveva avuto salva la vita, che aveva beneficiato della grazia o della pietà dell'onnipotente vincitore a prezzo della libertà, essendosi dato *prigioniero* dopo aver depresso le armi: è l'inizio del tema della dialettica padrone-servo nella *Fenomenologia dello Spirito* [4]. L'uso di questo scenario tipicamente umano per descrivere le relazioni animali è stato giustamente denunziato come illusione od errore. In particolare, quanto ad apparenze fallaci o speciose, l'armistizio animale comporta assai spesso, da parte del vinto nella lotta o duello, simulacri della condotta femminile d'accoppiamento. È ad esempio il caso delle scimmie antropoidi.

Ora, queste condotte sono popolarmente evocate come quelle dell'armistizio umano: ci si aspetta che il vinto si pre-

sti, indirettamente (per donna interposta, come Maria Luisa d'Austria* davanti a Napoleone) o direttamente (mediante sodomizzazione) ai capricci sessuali, e se del caso omosessuali, del vincitore. Un esperto in truffe, brillante praticante della specialità non privo peraltro di talento, era solito rievocare, a proposito d'una trattativa di affari, il fatto che egli non vi si sarebbe recato con i pantaloni accuratamente piegati sotto il braccio. E ancora, si capisce perchè i borghesi di Calais avessero la corda al collo** ma perchè dovevano per di più essere in camicia da notte?

2.2. In effetti, sia la recente indignazione purista degli etologi contro l'antropomorfismo sia la confusione uomo-animale sono tanto erronee quanto istruttive. La «clausola» minimale di salvaguardia, presso molte specie animali, non è una vera clausola, nel senso che una clausola sarebbe una *norma estrinseca*, una norma *nomò* o *phusei*, per convenzione e non per natura (com'è la nostra intrinseca), una norma convenzionale e non una norma naturale. Evito qui alcuni termini ibridi, per quanto mi paiano oggi indispensabili per conservare la mirabile opposizione descritta dai greci tra la natura e la cultura, *phusis* e *nomos* (la legge, legata in origine a convenzioni di pascolo del bestiame). L'armistizio umano è prevalentemente di carattere normativo per convenzione. L'armistizio animale viceversa è in generale di carattere naturale. Nella lotta viene messo in opera, tra i due antagonisti animali (animali nel senso usuale del termine), un certo regime endocrino. La vittoria, nei topi, ad esempio, [6] dissocia questo processo e diminuisce sistematicamente la suscettibilità del vinto, la sua irritabilità, mentre mantiene l'irritabilità del vincitore a livello agonale cioè a livello combattivo. V'è dunque un meccanismo fisiologico di regolazione nella norma naturale.

Resterebbe da vedere se c'è qualcosa di equivalente o qualche traccia di questo meccanismo nell'uomo. Ma il fatto è che tutto lo sviluppo della cultura dell'onore sembra poggiare

* Verso la fine della guerra napoleoniche, sull'orlo della disfatta finale, Napoleone aveva dovuto reclutare costritti giovanissimi: li si chiamava le «marie-luise», dal nome della moglie dell'Orco di Corsica, figlia del nemico vinto, l'imperatore d'Austria.

** Quando, durante la Guerra dei Cento Anni s'arresero agli inglesi dopo un lungo assedio (N.d.t.).

re nell'uomo sulla lotta a morte, sul rischio della vita e sull'accettazione del verdetto di morte da parte di entrambi i contendenti in caso di sconfitta.

2.3. Per di più, i lupi umani si mangiano tra di loro: l'antropofagia è stata assai diffusa nelle culture umane. Il cannibalismo animale sembra molto raro, per lo meno tra adulti. Ma, da Crono che mangia i suoi figli a Zeus, figlio sfuggito a Crono, che divora Meti, dea della prudenza e sua moglie (prima di Giunone), il *cronismo* umano e l'antropofagia mitica hanno una lunga storia; in particolare, i genitori mangiano i loro figli. E non ci sono miti senza una qualche pratica rituale. Bisogna anche ricordare che l'eucaristia dei cristiani è, simbolicamente, un rito antropofagico, nel quale si compie la comunione dei santi, cioè vi si annoda la comunità, il nodo del corpo mistico di Cristo in questo caso. Si strinse il patto condividendo la carne d'una stessa vittima umana, cioè nella manifestazione solenne del *disconoscimento della specie*, della specietà, o meglio in una manifesto rinnovamento della fondamentale compatibilità tra il divorarsi reciproco in seno alla specie e la formazione di una comunità, di fedeli, consumatori di un sacrificio. Costoro praticano un rito di comunione, di convivialità e di commensalità sul corpo dello scomunicato, perchè questi s'è fatto carico dei peccati del mondo, maledetto e sacro allo stesso tempo. È un vinto sottomesso, che s'è offerto spontaneamente al supplizio e che non è stato salvaguardato. Salvatore perchè non è stato salvato, per lo meno in prima istanza, assume la funzione fondamentale del nemico criminale prigioniero, giustiziato nei sacrifici umani e consumato dai fedeli. Caricandosi di questo ruolo solennizza, esalta e sacralizza il ruolo del nemico pubblico indispensabile, colui che attesta la necessità della spada o della crocefissione.

Nulla di più comune della congiunzione di sacro e maledetto, che è proprio ciò che congiuntamente significa la parola latina *sacer*. Questo rito è una vera e propria celebrazione del non-umanesimo, dell'inumanesimo, se per umanesimo si intende la salvaguardia universale dell'uomo da parte dell'uomo come clausola minimale di rispetto. Nella maggior parte degli animali (con l'eccezione tuttavia di diverse specie, dai primati agli insetti) lo specismo è una norma naturale, mentre nell'uomo può solo essere una norma per convenzione,

la norma convenzionale umanistica, norma sempre vulnerabile, sempre passibile di rovesciamento: «la forza prevale sul diritto» (Callicle in Platone e, secondo la storiografia ufficiale francese, Bismarck).

2.4. Questa norma convenzionale comporta secondo il cristiano Kant, un'altra norma convenzionale che include nel rispetto una regola di sollecitudine positiva, in quanto proibisce l'*asservimento*, l'utilizzo strumentale dell'uomo che non considera e non adotta la finalità dell'altro, del cospeciato. (E non solamente del *prossimo*, cioè del vicino, in contrapposizione al remoto, allo straniero). Ora, Kant che è un pietista, varietà cristiana protestante, ha scritto un'opera celebre che preconizza la pace perpetua e universale [5], dimenticandosi che Gesù è venuto a portare non la pace ma la spada, la spada partigiana, è colui che obbliga a scegliere tra il suo culto (chi mi ama mi segua) ed ogni altro amore, a prezzo d'ogni zizzania possibile, familiare e confessionale in particolare [3].

2.5. Così, lo specismo nell'uomo cioè l'umanesimo, è fondamentalmente conflittuale in sé, oggetto di lotte e combattimenti e certamente non automatico. È caratteristico il fatto che l'uomo riconosce senza dubbio il cospeciato tramite un'antropognosia naturale, certamente preformata fisiologicamente, e lo riconosce facilmente: egli è estremamente turbato dalla forma umana, l'antropoidia, e la ritrova un po' dappertutto, a soglie molto basse, perfino nella forma delle nuvole, ma anche ed in modo più conturbante, la ritrova nell'antropoidia più precisa delle scimmie o di altri animali. Tuttavia dispone d'una sequela di mezzi e di comportamenti di cancellazione di fronte a quest'antropognosia naturale. E pratica tutta una «antropoagnosia» (*non* riconoscimento dell'uomo come tale) che è culturale e spesso *frenetica*, fanatica, tanto più violenta nelle sue cancellazioni in quanto deve *superare* l'antropognosia naturale ed inevitabile. La trasformazione dell'altro in barbaro ed in mostro è una parte importante della pratica e della cultura umana. (Si pensi, tipicamente alla demonologia religiosa: l'infedele come Satana, dal Medioevo a Khomeini).

2.6. Dunque, l'uomo si caratterizzerebbe per: 1) l'esistenza di una antropognosia, 2) probabilmente per una tendenza

molto elastica ad associarvi un umanesimo, cioè una salvaguardia minimale nel combattimento e persino una sollecitudine; ma anche correlatamente per 3) una capacità di rottura con l'antropognosia e di trasformazione antropognosica; un'inibizione congiunta di reazioni complementari di 4) salvaguardia minimale, 5) d'asservimento dell'altro congiunto alla sua salvaguardia da parte del vincitore; 6) di sottomissione al vincitore e di «servitù volontaria», secondo l'espressione di La Boetie, accettata dal vinto [7].

L'implacabilità della lotta fa parte di questo insieme tipicamente umano che comporta la possibilità sia dell'implacabilità del vincitore sia dell'irriducibilità del vinto, della sua insubordinazione radicale. L'umanità paga in *implacabilità* la sua inattitudine alla *sottomissione* automatica, la sua irriducibilità sempre possibile, la sua inflessibilità e la sua *indomabilità*. Non tutti i paradigmi sono di riconciliazione del lupo e dell'agnello. Il Valhalla, paradiso nordico, perpetua la guerra per gli eroi uccisi in combattimento, allietandola con baccanali ed amori valchiriani. La resa, nell'uomo non è mai automatica. Si presta a norme convenzionali («Better red than dead», meglio rossi che morti, o l'inverso). «Meglio morire che bestemmiare» dice il povero nel *Don Giovanni*. E l'avventuriero Don Giovanni, arrogante e sprezzante, riconosce un uguale, un vero uomo, lo rispetta e lo gratifica ben diversamente da un domestico [10] «per amore dell'umanità». *Meglio morire che obbedire* o servire è una norma convenzionale e dunque facoltativa. L'assenza fisiologica e spicciata di servilità automatica ha letteralmente per scotto l'implacabilità. Chi non vede che la servilità automatica cioè la legge del più forte, la legge del vincitore, avrebbe trasformato l'umanità in un impero totalitario, costruito tramite *tests di dominanza* (l'ordine di beccata) e senza possibile dissidenza? La guerra è stata spesso, sinora, lo scotto della libertà.

2.7. S'intravede il significato *adattativo* dell'*assenza d'un umanesimo normativo-culturale* e della congiunta disposizione nell'uomo degli istinti di salvaguardia-servilità. La salvaguardia-servilità automatica renderebbe infatti impossibile il mantenimento della *variabilità culturale*. Col moderare i combattimenti assicurerebbe la vera e propria legge del più forte. Il motto più caratteristico dell'originalità umana,

della specificità di questa specie, legata all'ampiezza dei suoi adattamenti cerebrali, è senz'altro: *meglio subire la morte che la legge del più forte*. «Libertà o morte».

Questo tentativo di spiegazione biologica dell'inumanesimo con la variabilità umana differisce da un'altra spiegazione che pure potrebbe coniugarsi con essa e che risulta dal vantaggio ecologico, biocenotico*, d'una umanità divisa, la cui capacità biocida ne viene così ridotta. Per certi aspetti, la variabilità umana cioè la differenziazione culturale costituisce la principale forza dell'umanità. La fortifica *culturalmente*, dividendo ed interiorizzando od introvertendo le sue forze distruttive, il che le ha consentito sinora di risparmiare un po' d'altre specie.

Peraltro l'antropognosia (sovrapponendosi all'antropognosia che sempre sussiste *in filigrana*) crea un'*incertezza generale e cronica della soglia della specie*, comprese le barriere specifiche sotto tutti gli aspetti (compreso quello sessuale: Pan era il dio dei caprai, che era spesso *mariti caprarum*, «mariti» delle capre). L'indeterminatezza antropognosica culturale, di cui testimonia la mitologia degli esseri misti, mezzo-animali e mezzo-uomini, deve aver facilitato molto la domesticazione, alleanza interspecifica, e favorito senza dubbio la coscienza ecologica, biocenotica, la coscienza degli ecosistemi e delle comunità viventi. Del resto la domesticazione animale attesta senz'altro un'indeterminatezza psicologica un po' analoga nella specie vicine, in cui le reazioni di *indomabilità* possono essere molto forti, con una grande intolleranza alla cattività (impossibilità di riproduzione, per esempio). Ed in modo molto ineguale, non solo secondo le specie ma anche secondo le *funzioni* della domesticazione. Il gatto è stato domesticato come predatore di parassiti, ma anche come animale da compagnia, a sua volta parassitario, che nell'uomo crea un'impressione d'affezione condivisa.

3. Riflessioni ed aperture

Se questa descrizione sistematica ha qualcosa di esatto, la scelta tra sterminio partigiano ed asservimento-salvaguardia

* La biocenosi è l'associazione biologica di specie diverse in complessi faunistici e/o floristici (N.d.t.).

non esiste solo in seno alla specie umana ma anche nei confronti delle altre specie animali. Il nostro problema libertà-pacifismo s'iscrive in un insieme interspecifico. Non è solo una faccenda d'uomini. È anche una faccenda di biosfera. Per giunta, il destino dell'uomo implica sempre più quello della biosfera e viceversa. Ma quel che è certo è che il problema non può essere risolto 1) senza prenderne coscienza precisa e complessiva e 2) senza rompere il legame lotta-salvaguardia-asservimento o lotta-insubordinazione-massacro, doppia trinità che sembra perpetuare una maledizione ereditaria. L'opzione militante-militarista è in effetti l'altra faccia di un'alternativa essa stessa inaccettabile ma sinora piuttosto ineluttabile e comunque inevitata. Non credo che il pensiero libertario possa fare a meno di riflettere sulle domande che ci pone la nostra rottura, finalmente avanzata, con quella tenace teologia che preoccupava Bakunin. Il quale aveva tutte le ragioni per ritenere che non era il marxiano distacco del lavoro umano e della «legge del valore» dal mondo animale quel che avrebbe potuto compiere la restituzione dell'uomo, e *all'uomo*, al mondo vivente, il suo reinserimento nel mondo vivente. Il problema politico centrale dell'uomo è quello di gestire deliberatamente ed intelligentemente la propria elasticità istintuale sfuggendo all'alternativa tra lotta a morte e servitù, nella sconfitta, e, nella vittoria, tra atti di sterminio o d'asservimento. Ciò presupporrebbe senza dubbio una riduzione relativa di tutte le forme di guerra, compresa gran parte della competizione gerarchizzante, che tutti convengono trattarsi di una forma di guerra. Ma quale forma di società e quale forma di tecnica possono essere compatibili con l'*autonomia* — «nè servi nè padroni»? Perché l'olimpismo sportivo passa spesso per l'ultimo rifugio della pace internazionale e perché questo simbolo d'ecumenismo è nello stesso tempo così spesso oggetto d'una vera e propria *professionalizzazione militare*, elemento della guerra internazionale per interposti «campioni» come nell'epoca antica? Non si dice sempre più spesso ai concorrenti dei tornei atletici che devono uccidere i loro avversari? (L'inglese *killer* sembra aver indicato la vita, dapprima nell'addestramento militare negli Stati Uniti, poi esportato oltremare e tradotto negli eserciti europei. Ho sentito per la prima volta il termine francese «tueur» sulla bocca d'una recluta belga). Messo da parte ogni ritegno, accantonato ogni pudore,

la terminologia subalterna degli assassini di trincea si coniuga al preteso romanticismo della *caccia all'uomo* persino nel *gioco competitivo*. E forse in un senso fraterno: *Caino* è dunque un fratello tipico? Il Cainismo dopo il Cronismo. Gli etologi conoscono tutto ciò, anche se nell'uomo è differente. Le gioie dell'omicidio si ritrovano pure nella sfera scientifica, ove si «stronca l'avversario» ed in quella economica, dove si manda in rovina il concorrente. Il guerriero ama il sangue. Gille de Rais* era stato il miglior compagno di Giovanna d'Arco [12]. Le norme di pace senza vittoria, di rispetto mutuo delle autonomie individuali e collettive e di generosa sollecitudine corrispondono anch'esse a parti del *repertorio* umano ed a piaceri caratteristici. Ma è tutta la diversità di questo repertorio che costituisce l'ambito delle nostre opzioni. Sembra che il gioco della palla, presso gli Amerindi precolombiani fosse spesso l'occasione per sacrifici umani. C'erano, nel '68, numerosissimi giovani in tutto il mondo che lottavano contro la «selezione» scolastica competitiva e che erano nel contempo fanatici dei campionati di calcio e delle loro vedettes. La coerenza delle strutture normative umane non è il nostro forte. La prima condizione d'una riflessione e di un'azione efficace sarebbe quella di divenire coscienti dell'ingannevole di «razionalità» che maschera la struttura composita dei nostri comportamenti sociali organizzati. Miscele d'opzioni antagonistiche li compongono in equilibri precari e fluttuanti, senza che mai nessuno debba realmente *optare con conoscenza di causa*. Ogni contributo a questa conoscenza di causa, che condiziona l'opzione, è essenziale. È chiaro che ormai la *paura dell'uomo per l'uomo* cresce a misura delle sue capacità omicide e delle sue capacità d'asservimento totalitario che si vanno moltiplicando in maniera accelerata. In difetto d'una padronanza collettiva, lucida e volontaria sulla regolazione di questi processi, per i quali non vi sono risposte mutualistiche, la potenza adattativa culturale della specie umana rischia fortemente d'essere mortale. Sarebbe per noi un peccato. La specie umana è appassionante, nonostante tutto. Sarebbe un peccato che perisse per aver creduto che i suoi enigmi sono tutti concentrati e risolti in Ufficio

* Compagno d'armi di Giovanna d'Arco e Maresciallo di Francia, ritiratosi nel suo castello dopo le campagne belliche, venne riconosciuto colpevole d'aver fatto a pezzi e mangiato centinaia di bambini (N.d.T.).

del Piano o nella Borsa Valori, con il mondo che oscilla come una bussola impazzita tra questi apparati frammentari, ciechi essi stessi su un movimento che li avvolge e li supera. Un movimento che è alla scala delle avventure della specie e delle sue propensioni fondamentali e conflittali.

(traduzione di Amedeo Bertolo)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[1] BAVELAS A., *A mathematical model for group structure*, «Applied Anthropology», 1948, 7, pp. 16-30.

[2] BAVELAS A., *Communication patterns in problem-solving groups*, in H. von Foerster (a cura di), *Cybernetics, circular causal and feedback mechanisms in biological and social systems*, Josiah Macy Foundation, 1952.

[3] EVANGILE SELON LUC (80-90). Société biblique française, Parigi, 1975.

[4] HEGEL F., *La phénoménologie de l'esprit*, Ed. Mouton, Parigi, 1929 (1^a ed. 1806).

[5] KANT E., *Projet de paix perpétuelle*, 1795.

[6] KARLI P., *De l'aggression animale à l'aggression humaine*. Tavola rotonda del Congresso annuale della Société française de Psychologie, Strasbourg, maggio 1984.

[7] LA BOETIE E. de, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un*, 1548.

[8] LEAVITT H. J., *Some effects of certain communication patterns on group performance*, «Journal of Abnormal and Social Psychology», 1951, 46, pp. 30-50.

[9] LORENZ K., *L'aggression. Une histoire naturelle du mal*. Flammarion, Paris, 1969. Trad. dal tedesco *Das Sogenannte Böse Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borothischoeler Verlag, Vienna, 1963.

[10] MOLIERE, *Dom Juan*, 1665.

[11] PAGES R., *Déontologie de la psychologie sociale appliquée*, in Reuchlin Maurice (a cura di), *Traité de psychologie appliquée*, Vol. 1, *Les applications de la psychologie*, Presses universitaires de France, Parigi, 1971, pp. 195-230.

[12] RAIS G. de, *Procès de Gilles de mais* (a cura di Georges Bataille), Club Français du Livre, Parigi, 1959.

Vivere l'anarchia

Roger Dadoun *

L'espressione «vivere l'anarchia» è inesauribile: è, allo stesso tempo, di un'accecante semplicità e di una complessità che sgomenta. È semplice quando ricorda soltanto che bisogna rendere coerente la teoria (anarchia) con la pratica (vivere), cercando di vivere secondo il proprio ideale e di applicarlo alla vita quotidiana, alle attività di tutti i giorni. Ma, lo sappiamo fin troppo bene, è quello a cui aspirano tutte le teorie, ed è troppo spesso una chimera.

La complessità del «vivere l'anarchia» risiede nell'enorme quantità di significati che questi due termini contengono. Prima di tutto, conviene coglierne foneticamente la sfumatura polemica: infatti si potrebbe cogliere la differenza tra un «viva l'anarchia» (viva l'anarchia) grido, clamore, slogan, bagliore improvviso, contrapposto al «vivere» (vivere) cioè la lunga durata, un destino discreto e prolungato fino alla morte. L'uso dell'infinito «vivere» rinvia d'altra parte — ed è probabilmente l'indicazione essenziale — a termini prescrittivi che lo qualificano: si deve «vivere l'anarchia», bisogna tentare di «vivere l'anarchia». Un concetto tutto etico è contenuto in queste locuzioni: è la stessa etica anarchica. Ma è un'etica che si polarizza intorno al «vivere», cioè privilegiando una certa accezione della nozione di vita: quella che gli conferisce valore intrinseco, immanente. Nella formula «vivere l'a-

* Docente all'Università di Parigi VIII, è autore, tra l'altro, di *Cento fiori per Wilhem Reich* (Venezia, 1978), *Freud* (Parigi 1982), *Psychanalyse entre chien et loup* (Parigi, 1984).

narchia», c'è come un'eco di immanentismo, una specie di sacralità della vita, che affiora dallo spontaneismo; il «vivere», in sè e per sè, svilupperebbe una dinamica di addestramento che ne implica la realizzazione, il passaggio dell'ideale anarchico nella realtà.

E parallelamente, aprendo all'anarchia il campo pratico, la via delle applicazioni concrete, si suppone che esso non sia, in sè, un problema; che sia, in sè, portatore di una coerenza e di una razionalità che non aspetta che di entrare nei fatti, passare alle azioni. Per questo ci sembra che, in un certo modo, nella sua ambizione e nella sua ingenuità, la formula «vivere l'anarchia» possa funzionare come una trappola dove ogni termine rinvia all'altro lasciando all'altro il compito di esplicitare la relazione, che rimane quindi, come sospesa nel vuoto.

E il progetto anarchico di ondeggiare, di oscillare tra la seduzione della costruzione teorica e la necessità del reale...

Dopo aver realizzato, per sommi capi, gli elementi interni della formula, possiamo individuarne quello propulsivo che alimenta i progetti esistenziali di ciascuno di noi. Infatti non ci si può sottrarre alla necessità di «vivere l'anarchia», e si potrebbe senza difficoltà approntare un'antologia di risposta. Proporrei qui, a titolo illustrativo, e anche perchè io sono, per quanto mi riguarda, completamente disposto ad accettarla, la risposta data da un anarchico sconosciuto, Charles Péguy. Egli scrive, in un testo intitolato *De l'entraînement* dicembre 1903, «credo che noi socialisti dobbiamo iniziare *in noi*, per quanto è possibile, la realizzazione del nostro ideale; prima di essere eloquenti, prima di arringare l'universo, prima di fabbricare leggi, statuti e costituzioni, prima di costruire stati e mondi, pur ammettendo (cosa che io non ammetto) che dovremo mai costruire queste strutture..., il primo dovere, il più raro, il più difficile, ma anche il più utile, quello al quale i nostri leader sfuggono frequentemente è di realizzare, quanto più possibile il proprio ideale nella vita e nel lavoro (...). Se più uomini avessero vissuto più coerentemente come socialisti e rivoluzionari, il processo della rivoluzione sociale sarebbe senza dubbio più avanzato».

È difficile non essere d'accordo con una tale posizione, come mi sembra difficile non ammettere la validità di certe proposte di Péguy sui punti cruciali dell'esistenza. Ad esempio

per ciò che riguarda l'autorità, la maggiore potenza contro cui ci scontriamo continuamente: poichè sarebbe irrealista annichirla o ignorarla, il problema del rivoluzionario (dichiara Péguy nella sua conferenza del 1904 intitolata *Dell'anarchismo politico*) consiste prima di tutto nell'assorbire il massimo di autorità e di reimmettere nel circuito sociale *meno* autorità di quanta egli ne abbia ricevuta. Così per un preside di liccio: «data la pressione iniziale subita dal preside stesso, il preside liberale è quello che assorbe il più possibile di questa pressione, in modo che ne faccia ricadere il meno possibile sul suo professore; e il preside tirannico è quello che non assorbe questa pressione o che la accresce lui stesso per un certo gusto autoritario o per un suo capriccio». In ogni momento della nostra vita, in tutti gli ambiti della realtà sociale (amministrazione, scuola, luoghi di lavoro, relazioni e comunicazioni di ogni tipo, fino al semplice uso del linguaggio), noi ci troviamo di fronte a questi giochi, spesso impercettibili, di accrescimento o di decremento dell'autorità, e possiamo distinguere molto chiaramente quale sia l'orientamento del progetto anarchico, che non consiste tanto — massimalismo sospetto — nel rifiutare o negare l'autorità, quanto nel farla, *per quanto è possibile* (è una formula che riutilizzeremo), decrescere. Davanti al denaro e alla ricchezza, che è un problema più cruciale di quello dell'autorità, «io credo che dobbiamo incominciare a vivere in una giusta e sana povertà» (scrive Péguy in *De l'entraînement*) — e di fatto, come accade per un esercizio smodato dell'autorità (smodato qui si riferisce a un esercizio del potere, nel pieno senso, un esercizio smodato della ricchezza (smodato si riferisce qui all'uso di averi che oltrepassano certe soglie) si rivela incompatibile con un «vivere» anarchico.

Ma c'è dell'altro, e questa volta si tratta dell'esercizio stesso della vita, delle azioni quotidiane. Ecco come Péguy esprime la sua posizione radicalmente critica: «Se siamo socialisti rivoluzionari, cittadini, è proprio perchè arrivati alla maturità e non seguendo più i nostri maestri, abbiamo rotto in noi, ognuno nella propria intimità e sotto la sua responsabilità, l'*unità anteriore* del pensiero umano, così come ci è giunta; è perchè abbiamo rimesso in causa la società, il mondo sociale, senza fermarci a considerare che siamo poveri, deboli, ignoranti e che i nostri predecessori erano molto più sapienti. Noi abbiamo contestato gli atti più semplici, le prati-

che più diffuse, come mangiare, bere e dormire, acquistare e pagare, amare o non amare. Questa messa in discussione ci ha portati, non dubitate, a scoperte meravigliose». (*Casse-cou*, 2 marzo 1901).

Per sgombrare il campo da ogni equivoco, bisogna chiarire che Péguy quando parla di socialismo rivoluzionario intende un socialismo radicalmente libertario. Lo precisa nel suo stupendo testo anarchico intitolato *De la grippe* (febbraio 1900): «Molti socialisti pensano che la Rivoluzione sociale consisterà sicuramente nel sostituire il padronato capitalista con un padronato di funzionari socialisti. — Io penso al contrario che la rivoluzione sociale dovrà senza dubbio sopprimere il padronato: così mi definisco anarchico».

Rimettere in discussione «gli atti più semplici, le pratiche più diffuse», ecco senza dubbio il primo gesto, nello stesso tempo continuativo, permanente del vivere anarchico. Ma come impegnarsi concretamente? E chi oserebbe qui proporre regole di comportamento che ricondurrebbero sempre a una teoria morale e lascerebbero intatto il problema del modo di impiego, dell'applicazione, della realizzazione? Di fronte a tale quesito in cui gli aspetti e le situazioni personali di ogni uomo sono parte integrante del vivere, si potrebbe tutt'al più avanzare qualche suggerimento, che indicheremo nel «piccolo» e nei «granelli» per dare una colorazione più pittoresca.

Per quanto riguarda il «piccolo» ci ispiriamo a quella riabilitazione proposta dalla cultura americana con la formula «piccolo è bello», suggerendo di valorizzare il «poco», il pochissimo, il «little» segnandolo con intenti anarchici: «piccolo è anarchico», il «pochissimo è anarchico», è coerente con l'anarchia, e ciò è esattamente alla portata dei «piccoli», dei «poveri, deboli, ignoranti» come dice Péguy. Ai progetti sistematici, totalizzatori, massimalisti, che operano nel grande, nel grandioso, nelle grandi ampiezze, a favore delle «grandi serate», ecc., opponiamo gesti frammentari, umili, minimi: piccoli passi, piccoli gesti, piccoli soffi. Un lavoro del *poco*, che non vuole mettersi in rivalità con i grandi meccanismi sociali, culturali o altro, non cerca di alzare il tiro, ma, a modo suo, obbliga il grande, lo stentoreo l'autoritario, il prestigioso, l'eccellente, a scendere di qualche gradino per vedere di che si tratta. Di questo lavoro del poco, troviamo una spiegazione nell'opera del poeta Henri Michaux, che

abbiamo analizzato in uno studio intitolato «Poetica del poco o la potenza dei deboli e dei magri» (in *Ruptures sur Henri Michaux*, 1976). Tutto avviene come se l'uomo, ridotto a *poca cosa* dai grandi meccanismi statali, istituzionali e culturali, giungesse a trasformare questo poco in una vivace e sferzante replica, o discreta e che preferisce il silenzio o l'immobilità.

La «poetica del poco» (cioè fare con poco) può esplicitarsi come teoria dei granelli. Introdurre nella realtà grani di sale, granelli di sabbia, semi di follia. Per quanto riguarda i primi, siamo particolarmente debitori a Marcel Duchamp, questo *Mercante di sale* (*Marchand du sel*), secondo il titolo della sua raccolta di testi giocato su un bisticcio di parole, dove egli suggerisce l'introduzione di piccole modifiche per rovesciare le spesse realtà e le forme costringenti. Grani di sale, dire e fare *cum grano salis*, implicano un doppio e potente rapporto con la realtà: da una parte una presa di distanza, un disimpegno, uno scarto o da una emarginazione, e nello stesso tempo una presenza, un impegno (si mette il proprio grano di sale!); è la tensione del «vivere» anarchico, che si interseca con un coinvolgimento vigoroso, costante, immerso fino al collo, nella realtà, e con un allontanamento che si sforza di snaturare con *humour* la schiacciante necessità di questa realtà.

I granelli di sabbia sono facilmente comprensibili: in un mondo in cui le tecniche di lubrificazione sociale (grazie all'elettronica, alle memorie centrali dei calcolatori, ai sottili meccanismi dell'informazione e del potere) conoscono uno sviluppo e godono di un prestigio planetario, l'anarchia-granelli di sabbia denuncia i meccanismi occulti, fa stridere i meccanismi e le astuzie totalitarie; essa interviene per rigare, scalfire questi mondi levigati, queste società oleate, patinate, graziose, esaltate e fabbricate dalle immagini pubblicitarie e dalle promesse ideologiche. Siamo sempre nella «poetica del poco»: un granello di sabbia, che può essere forse una parola che interrompe un discorso invadente, una mimica o un gesto che svia una costruzione orgogliosa, un arresto, un rifiuto, un boicottaggio, un nulla che penetra le enfasi, i pletori, le pienezze, le euforie, le quieti, le sicurezze, le certezze...

Infine, per completare questa descrizione affrettata di una

esistenza granulosa, si ricorderà che la critica borghese e autoritaria ha sempre complottato per denunciare le affinità tra l'atteggiamento anarchico e il granello di follia. Ebbene, rivendichiamo il granello di follia, come tocco di insolito, come fermento di stranezza, come soprattutto capacità a non piegarsi, sottomettersi ai conformismi, agli appiattimenti, alle bassezze del destino stagnante della gente seria e rispettabile, degli onorabili e degli onorati — lo stile ragionevole e cavilloso che è diventato il travestimento quasi universale e uniforme dei quadri giovani e dinamici, dei padroni antiquati, dei funzionari responsabili, dei burocratici sindacali, della gente che possiede ogni sorta di beni, economici, politici, culturali.

Questo granello di follia, anarchica, tuttavia, implica ben più del costume (inteso come consuetudine, moda e modo di essere regoiato dalla collettività) perchè ci si riferisce a ciò che può rompere la razionalità stessa, di ciò che toglie e solleva il lavoro dalla ragione, impedendone la chiusura e la sclerosi in un positivismo che sorregge con troppa costanza le ideologie autoritarie e dogmatiche. Questi grani di sale, sabbia e follia dell'economia psichica indicano degli altrove, parlano di cose altre, mostrano altre scene, fanno emergere le voci dell'inconscio, cantare l'immaginazione e attivare i meccanismi potentemente sovversivi del sogno. Lottando contro il rigore della ragione, la costringono a sposare con maggiore elasticità una realtà multiforme, in cui le cose, le parole, e la psiche si intersecano in imprevedibili combinazioni.

Sappiamo che il «vivere anarchico» è un rischio: gravità, angoscia e allegria mescolate. Un bel rischio, che sta diventando oggi un rischio necessario, una sfida imposta a ognuno dall'oltraggiosa e micidiale proliferazione dei fanatismi, collettivismi e totalitarismi dai cento volti. Abbandonato come mai prima d'ora a pericoli di morte, l'uomo d'oggi è costretto a rivendicare il suo «vivere» come un progetto precario, resistente, sempre ridiscusso e sempre rinascente. Ecco venuto il tempo, forse, in cui «vivere l'anarchia» coincide con il vivere stesso, molto semplicemente.

(traduzione di Tiziana Ferrero)

Bilancio e prospettive dell'anarchismo

Rudolf de Jong *

I

Adesso che siamo arrivati a questo fatidico 1984, se ci voltiamo indietro a guardare i tempi in cui Orwell scrisse il suo famoso libro, dobbiamo ammettere che esistono numerosi motivi per dire che, da allora, ci siamo mossi verso uno stato e una società di tipo orwelliano, verso un mondo completamente antitetico a tutto ciò che l'anarchismo cerca di realizzare. Basta considerare la repressione statale e poliziesca, o quella operata dalle forze speciali in qualunque parte del mondo, la militarizzazione crescente, il potere del capitalismo, le dittature e i regimi totalitari nel terzo mondo: «l'ignoranza è forza», e perfino il tifo sportivo è fondato sull'odio.

Eppure...

Non c'è praticamente nessuno, in nessuna parte del mondo, che veramente ami i vari grandi fratelli presenti in America, in Russia, o in Cina (per non parlare della loro sorellina inglese). Ci sono i grandi fratelli minori nelle nazioni meno potenti. Ma nessuno crede che gente come Komeini, o Gheddafi, o Castro (tanto per nominare tre personaggi assai diversi, ciascuno dei quali gioca a fare il grande fratello a casa propria) continueranno ad essere amati e accettati, così come Orwell si aspettava. (A proposito, già l'esistenza delle nazioni più piccole è in contraddizione con le predizioni orwelliane).

Di fatto, assieme con il progredire del controllo statale, sono progredite anche la frustrazione e la protesta, ed è ri-

* Responsabile del settore anarchico dell'International Instituut Voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam

comparso l'anarchismo.

Nel 1948, l'anno in cui Orwell scrisse il suo libro, l'anarchismo veniva generalmente considerato come un fenomeno storico, completamente superato sia nelle democrazie occidentali che idealizzavano lo stato del benessere che nel mondo staliniano. Unici residui del vecchio movimento anarchico sembravano essere pochi anziani militanti che andavano «scomparendo». Il ritorno del cavallo nero dell'anarchia, negli anni '60, ha sorpreso tutti, compresi molti degli stessi membri del movimento.

Ma era poi davvero una sorpresa? Più o meno contemporaneamente all'epoca in cui Orwell pubblicava il suo romanzo, un giovane studioso tedesco, Peter Heinz (non anarchico), pubblicava un libretto poco noto, *Anarchismus und Gegenwart* (1951), che conteneva il tentativo di interpretare in modo libertario i processi sociali, e specialmente culturali, della società occidentale del suo tempo. Agli occhi di Heinz, il movimento storico era morto, eppure la società moderna si stava muovendo verso modelli libertari.

E oggi, se da un lato dobbiamo ammettere che il 1984 orwelliano è sotto molti aspetti assai più realistico adesso di quanto non lo fosse nel 1948, dobbiamo anche riconoscere che c'è stata un'evoluzione verso relazioni e modi di vita libertari. Anche Heinz, oggi, sembra più realistico di quanto lo fosse nel 1951.

Heinz, in *Anarchismus und Gegenwart*, faceva una distinzione tra anarchismo positivo e anarchismo negativo. Il secondo è rappresentato dalla lotta contro l'autorità in tutte le sue forme e manifestazioni. Da questo punto di vista, il movimento anarchico, con la sua concezione della rivoluzione sociale e lotta di classe, andrebbe classificato come anarchismo negativo, e apparterrebbe al passato.

Caratteristica dell'anarchismo positivo sono invece tutti gli sforzi volti a creare relazioni, strutture o situazioni, prive di autorità o gerarchie (nel loro complesso). Nel 1951, Heinz vedeva tali sforzi soprattutto in campo culturale e scientifico. Oggi, è agevole constatare che essi si vanno estendendo ad altri settori: rapporti uomo/donna, adulto/bambino, modelli organizzativi e di intervento all'interno dei gruppi d'attività e anche all'interno di organizzazioni assai più formali, modelli esistenziali e subculture alternative. In seno alla struttura gerarchica esistente, la gente tende ad accettare l'auto-

rità in maniera meno automatica e si volge a strutturare meno autoritarie, giungendo anche a lottare per esse.

Tutto questo «anarchismo positivo» è emerso in assenza di un movimento anarchico, spesso anche in assenza di vere e proprie conoscenze circa le idee e la filosofia anarchica.

Vorrei fare tre osservazioni a proposito di tale ambigua situazione.

La prima è che entrambe le concezioni, sia quella di Orwell che quella di Heinz, sono corrette, in parte. Dal punto di vista delle prospettive dell'anarchismo, ci sono uguali ragioni per l'ottimismo che per il pessimismo. Ma bisogna ammettere che i pericoli dell'autoritarismo, con le sue possibilità di provocare la distruzione dell'umanità e dell'ambiente, di controllare e disumanizzare l'individuo, non sono mai stati così grandi e minacciosi.

La medesima ambiguità (pessimismo e ottimismo, speranza e disperazione) può essere trovata anche in seno al movimento storico, nonostante questo aspetto sia trascurato dalla maggior parte degli storici. Si prenda Kropotkin, ad esempio. Egli termina le sue *Memorie di un rivoluzionario* con alcuni passi assai ottimistici: vede l'anarchismo (sarebbe l'anarchismo positivo di Heinz) crescere dappertutto. George Woodcock, parlando di Kropotkin in un capitolo del suo libro *Anarchismo*, cerca di spiegare, attraverso citazioni tratte da articoli e conferenze dello stesso Kropotkin, le ragioni di questo atteggiamento positivo verso l'evoluzione della società inglese. All'opposto, Martin Miller, anch'egli usando citazioni di Kropotkin, ma tratte dalle sue lettere personali agli amici, nella biografia di cui è autore ci presenta un uomo assai più pessimista, a volte addirittura disperato per il crescere dell'imperialismo e di sentimenti imperialisti nell'Inghilterra del suo tempo, o per la mancanza di spirito rivoluzionario e libertario nei sindacati.

Seconda osservazione. Lo «spirito» anarchico va ben al di là ed è assai più importante del «movimento» esistente.

Niente di nuovo sotto il sole, in questa seconda osservazione. (Prendete i romanzi di B. Traven. Pur tenendo presente che i suoi eroi sono figure idealizzate, i suoi libri mostrano un mondo pieno di «anarchici» senza alcuna cognizione dell'anarchismo).

Al giorno d'oggi, la gente è assai più consapevole della presenza di autoritarismo «informale» nelle diverse organizza-

zioni (anche quando la loro struttura è anti-autoritaria), nella scuola, o in altri casi di rapporti umani. Se studiamo la storia organizzativa dei gruppi anarchici e dei sindacati, dobbiamo convenire con quanto afferma Robert Michels, che includeva le organizzazioni sindacali nel suo studio sulle tendenze oligarchiche nelle organizzazioni socialiste, *Zur Soziologie des Parteiwesens*. E una storia dei rapporti uomo/donna all'interno del movimento anarchico del passato sarebbe, oggi, una lettura imbarazzante¹. Lo stesso dicasi dei rapporti tra giovani e genitori. Quasi cent'anni fa, Albert Persons, uno dei martiri di Chicago, scrisse ai suoi figli, nella lettera d'addio, di «obbedire alla mamma»². Credo che sarebbe difficile trovare un uomo della statura di Parson tra gli anarchici d'oggi, ma nessuno di essi, oggi, scriverebbe le medesime parole.

La mia terza osservazione riguarda la differenza tra i vecchi anarchici e quelli dei nostri giorni. Una volta c'era una visione generalizzata e uniforme della società esistente e di quelli che avrebbero dovuto essere i fondamenti della nuova società. Forse la via per giungere ad essa non era facile, ma almeno gli anarchici la strada seguire la vedevano, e avevano un'idea generale di quanto ci sarebbe stato da fare una volta che la rivoluzione sociale avesse tolto di mezzo gli ostacoli sulla via della libertà.

Oggi, anche all'interno del movimento, non esistono concezioni generalmente accettate circa il modo anarchico di risolvere i grandi problemi moderni, la questione economica e demografica, l'inquinamento, i rapporti tra lavoro e automazione, il sottosviluppo, eccetera.

II

Tendenzialmente, non sono troppo d'accordo con la netta distinzione fatta da Heinz tra anarchismo positivo (costruttivo) e negativo (distruttivo). La famosa dichiarazione ba-

¹ José Alvarez Junco [3, p. 288] riporta che alcuni anarchici sostenevano che le donne dovevano partorire molti figli, allo scopo di accelerare il processo rivoluzionario.

² «... tua madre è la migliore, la più nobile delle donne. Amala, onorala e obbediscila...» [Avrich, 1, p. 411-412].

kuniniana che il desiderio di distruzione è anche un desiderio di costruire, risalente al suo periodo più hegeliano, può essere considerata un'ottima sintesi dialettica di anarchismo positivo e negativo (Comunque, io personalmente non ho eccessive simpatie per la dialettica, hegeliana o d'altro genere).

Il fatto è che gli anarchici, combattendo contro le diverse forme di governo e strutture autoritarie, nutrivano grandi speranze di ottenere effetti e risultati anarchicamente «positivi», una volta che il conflitto avesse avuto termine. Dalla lotta di classe contro il capitalismo, da quella contro le dittature politiche, l'assolutismo e l'oppressione, o contro l'imperialismo e il dominio coloniale, essi speravano sarebbe scaturita una liberazione di segno libertario. Il sogno anarchico poteva anche non realizzarsi completamente, ma sembrava comunque possibile fare uno sforzo decisivo per tentare di realizzarlo con mezzi e strumenti anarchici. Le ultime frasi delle memorie di Kropotkin contengono parole di speranza per il prossimo avvento della rivoluzione nella Russia zarista. Gli anarchici e gli antimilitaristi olandesi che hanno influenzato il movimento tra le due guerre mondiali traevano gran parte della propria ispirazione dalla tradizione pacifista e antiautoritaria delle antiche culture cinesi e indiane. Nelle lotte anticoloniali, vedevano i pericoli di influenze autoritarie, eppure, a dispetto di ciò, si aspettavano una rinascita di tale tradizione. Negli anni '60, al tempo delle prime ondate indipendentiste in Africa, la rivista inglese *Anarchy* pubblicò diversi articoli interessanti sulle caratteristiche libertarie delle culture delle tribù africane, come la spontaneità e la capacità di esprimere emozioni individuali.

Oggi sappiamo come sono andate le cose. Le lotte di liberazione contro il dominio coloniale hanno dato origine a forme molto autoritarie di «emancipazione», senza alcuna liberazione nel senso anarchico del termine. Anzi, le nuove forme di dominazione, i nuovi stati, sono risultati anche più oppressivi e autoritari di quelli precedenti.

Così, ogni vittoria rivoluzionaria è sfociata in una crisi profonda del movimento anarchico, con innumerevoli discussioni interne e aspre accuse agli autoritari d'essersi «impadroniti» della rivoluzione e avere avvelenato i frutti, all'inizio così promettenti, della vittoria. La rivoluzione russa, la rivoluzione spagnola, e anche (pur ad un livello inferiore) le rivoluzioni cubana e algerina, nonché la stessa rivoluzione

culturale cinese, sono tutti esempi di simili vittorie perdute e speranze tradite.

L'amarezza anarchica è comprensibile. Le rivoluzioni hanno sempre preso l'avvio in modo libertario e creativo, con il ricorso da parte degli stessi lavoratori ad organismi spontanei non gerarchici (soviets, collettivizzazioni, autogestioni). Ma l'amarezza e le accuse non possono sostituire la riflessione e l'analisi.

Mi sia concesso fare tre osservazioni in merito a questa amarezza.

La prima riguarda la diversità delle opinioni anarchiche di fronte ad una rivoluzione. Gli studiosi del movimento anarchico durante la rivoluzione russa distinguono l'atteggiamento dei compagni in tre tipi fondamentali:

- 1) quello degli anarco-bolscevici, che collaborarono con i comunisti ed accettarono la loro «dittatura del proletariato»;
- 2) quello degli anarchici che rifiutarono decisamente la nuova dittatura del partito leninista e vi si opposero, considerandola il nemico mortale della rivoluzione russa;
- 3) quello di un terzo gruppo, che assume una posizione per così dire intermedia, coltivando la speranza che la rivoluzione sociale potesse sopravvivere alla dittatura leninista.

Naturalmente, molti anarchici passarono da un atteggiamento all'altro, nel corso della rivoluzione, finchè, al termine di essa, non sopravvissero che pochi rappresentanti del secondo gruppo, che erano riusciti a fuggire in tempo dalla Russia. (Di conseguenza, il loro atteggiamento nei confronti della rivoluzione russa divenne l'*unico* atteggiamento anarchico).

La medesima variabilità di atteggiamento (collaborazione, rifiuto, o beneficio del dubbio) è riscontrabile anche in altre rivoluzioni. In Spagna non si giunse ad una frattura, forse perchè tutti disapprovavano la politica della CNT-FAI. Ma le tre posizioni sono chiaramente visibili nelle aspre polemiche sulla rivoluzione libertaria divorata dalla guerra³. E i compagni italiani certamente ricorderanno le discussioni sul movimento libertario cubano in esilio, all'epoca del congresso anarchico tenutosi a Carrara nel 1968. E oggi, credo, tutti

³ Si veda, a questo proposito, anche quanto osservava Victor Serge nel 1921 a proposito della rivoluzione russa [4], confrontandolo con le polemiche circa la rivoluzione spagnola e la CNT-FAI.

noi abbiamo i medesimi «sentimenti misti» per la rivoluzione in Nicaragua e i Sandinisti.

La seconda osservazione riguarda l'avvio meraviglioso di tutte le rivoluzioni: i soviets in Russia, le collettivizzazioni in Spagna, i *comités d'action* nella Francia del '68, le occupazioni nel Portogallo del 1974, l'organizzazione dei quartieri parigini durante la rivoluzione francese e nelle prime settimane della Comune, quella «aria di libertà» che c'era nei primi mesi della rivoluzione a Cuba e in tanti paesi liberati dalla dittatura o dall'occupazione straniera. Lo stesso è avvenuto per le rivoluzioni verificatesi prima dell'industrializzazione e del socialismo moderno (i contadini e Thomas Müntzer in Germania, in primi battisti in Olanda, i *Diggers* e i *Levellers* in Inghilterra).

Dire che tutti questi progetti, così promettenti, sono stati distrutti dai nemici autoritari della rivoluzione, è troppo semplice. Le rivoluzioni non hanno dovuto affrontare soltanto gli avversari esterni (vecchi e nuovi) ma anche moltissimi problemi interni, compresa l'evoluzione in senso autoritario delle nuove strutture (che spesso non erano autoritarie, all'origine). La storia dei soviets e delle collettivizzazioni non è necessariamente la storia dei bravi ragazzi dentro, contro i cattivi fuori. La costruzione di un mondo senza autorità non è mai stata facile. E questo mi induce ad una terza considerazione.

Max Nettlau operava un'interessante distinzione tra le rivoluzioni. Da una parte metteva quelle verificatesi in seguito ad una sconfitta bellica, o dopo che un lungo periodo di dittatura e repressione aveva spazzato via le tradizioni più sociali e più libere di un paese. Da tali rivoluzioni diceva che c'era ben poco da aspettarsi. La rivoluzione aveva invece prospettive migliori da un punto di vista libertario, se prendeva l'avvio dopo un ampio processo di preparazione, grazie all'aumento delle possibilità di esprimere nuove idee di libertà e alla penetrazione di esse tra il popolo. Secondo Nettlau, anche gli anarchici avevano risposto speranze eccessive nella rivoluzione russa, figlia dello zarismo e della prima guerra mondiale. Logicamente, le idee di Nettlau sulla rivoluzione erano espressione della sua concezione generale che dalla libertà nasce altra libertà, e quindi che bisogna agire per aumentare la libertà.

III

Se l'opinione di Nettlau è esatta, allora non c'è motivo d'essere ottimisti in merito alle prospettive rivoluzionarie anarchiche in America Latina e nei paesi in via di sviluppo. Il potenziale rivoluzionario è dovunque assai elevato. Ma le idee e i modelli degli intellettuali rivoluzionari che sono vittime della repressione dei regimi reazionari sono ben lontane dall'anarchismo. *La rivoluzione di stato*, è il titolo dell'ultimo libro di Louis Mercier Vega, nel quale egli analizza e pone sullo stesso piano (pur senza dimenticare le differenze) regimi politici diversi, come quello di Castro, di Pinochet di Peron, di Allende: tutti caratterizzati dal perseguimento della modernizzazione autoritaria attraverso la «rivoluzione di stato». La maggior parte degli studiosi di sinistra, che spesso si autodefiniscono marxisti, prende in considerazione soltanto l'ideologia dell'*élite* dirigente. Mercier fa invece notare come dietro diverse facciate ideologiche si nasconda lo stesso processo sociale: l'ascesa di una classe media, che appartiene all'apparato statale o da esso dipende, e che usa tale apparato per rafforzare contemporaneamente lo stato e la propria posizione in seno alla società. Questo processo di modernizzazione autoritaria, che ha luogo attraverso una rivoluzione imposta dall'alto, e l'importanza crescente assunta dallo stato della società, è osservabile in tutti i paesi in via di sviluppo.

L'archetipo di ciò è stato il regime di Ataturk, in Turchia. Più di cinquant'anni fa, Max Nomad (Max Nacht) definì giustamente tale regime come «l'anello mancante tra la Russia bolscevica e l'Italia fascista» (Hitler non era ancora arrivato al potere). Il regime di Ataturk portò grandi progressi: diritti della donna, alfabetizzazione, europeizzazione, separazione tra stato e chiesa. Ma contemporaneamente si rese responsabile del genocidio degli Armeni. Questo «anello mancante» è attualmente il modello base di stato nei paesi ex-coloniali, quale che sia loro ideologia. Anche tenendo presente gli aspetti positivi di queste forme di modernizzazione, esse mancano totalmente di qualsiasi prospettiva libertaria, o anche semplicemente umanitaria.

Solo le vittime di siffatti regimi lasciano vedere qualche effetto interessante. I lavoratori delle campagne e i diseredati delle città, lottando per la sopravvivenza e il miglioramem-

to delle loro condizioni materiali, spesso si organizzano in strutture di base, fondate sulla solidarietà, il mutuo appoggi, l'azione diretta e la partecipazione. Lo storico anarchico che incontra queste lotte prova una sorta di «*shock* da riconoscimento». Ma deve anche riconoscere che le lotte simili avvenute in passato hanno contribuito a modificare la società esistente, ma non l'hanno distrutta.

Se accettiamo l'idea di Nettlau che la libertà, sempre e dovunque, non può che nascere dalla libertà, non possiamo aspettarci nulla nemmeno dalle società dell'Europa orientale, dominate dai loro stati «socialisti». Ma qui, quanto si può vedere mi sembra più interessante.

I movimenti rivoluzionari e le rivolte verificatesi negli anni successivi alla morte di Stalin nel 1953, scossero, dove più dove meno, quasi tutte le nazioni del mondo comunista: nella stesa Russia, all'interno dei campi di lavoro; in Cecoslovacchia e nella Repubblica Democratica Tedesca; in Polonia e in Ungheria. Si parla di qualcosa come 50.000 persone uccise in Vietnam, nella provincia natale di Ho Chi Min. Fu un'ondata rivoluzionaria, paragonabile solo a quella del 1848, o a quella degli anni immediatamente successivi alla rivoluzione russa. Dappertutto finì repressa nel sangue, ma dette l'avvio ad un processo a lungo termine di erosione del comunismo autoritario, con alcune spettacolari esplosioni (la Cecoslovacchia del 1968, la Polonia del 1972 e quella di questi ultimi giorni).

Tale erosione ha lentamente (troppo lentamente) raggiunto l'Europa occidentale e i partiti comunisti occidentali. E una delle idee principali dell'anarchismo ha ripreso gradualmente a guadagnare terreno: non esiste un'alternativa autoritaria al governo autoritario.

IV

Secondo Bakunin la classe operaia del suo tempo aveva scarso potenziale rivoluzionario o socialista: era già entrata nella piccola borghesia, condividendone i valori e i modelli.

Marx e i marxisti la pensava diversamente. Essi avevano la convinzione che il proletariato tedesco con le sue organizzazioni sarebbe diventato *il modello* dei lavoratori «di tutto il mondo».

Oggi dobbiamo accettare la dolorosa verità che entrambi, Marx e Bakunin, avevano ragione!

In tutto il mondo la classe operaia ha accettato il mondo borghese. Il movimento operaio con la sua lotta, le sue organizzazioni e la sua ideologia, è riuscito ad apportare qualche modificazione alla società borghese, ma non è riuscito a distruggerla. Al contrario, il cambiamento più grande è stato fatto dalla classe operaia, più che dalla borghesia, seguendo l'esempio tedesco che Bakunin tanto aborrisce.

Naturalmente il proletariato non è scomparso. Nel mondo occidentale, i lavoratori, anche se adesso sono meno affamati e meglio pagati, sono ben consapevoli della propria posizione. La prima cosa che i meno abbienti imparano all'università della vita è che bisogna affrontare il fatto che alcuni animali sono più uguali degli altri (per usare la famosa frase di Orwell) e loro sono meno uguali, sono quelli che hanno meno possibilità, meno denaro. Lo sciopero dei minatori nell'Inghilterra del 1984 è altrettanto aspro quanto quello del 1926.

I lavoratori del giorno d'oggi devono ancora combattere per avere un «posto al sole». Ma c'è una differenza tra l'epoca attuale e quella di una volta. I socialisti rivoluzionari di tutte le tendenze, anarchici e marxisti compresi, non credevano che avrebbe potuto esserci un posto per i lavoratori al sole della società borghese. Non era questo per cui combattevano. Combattevano invece per l'*aurora roja* di un sole nuovo, quello del socialismo. Certo difendevano i diritti operai e cercavano di ottenere miglioramenti della loro condizione («difendersi» è una delle parole-chiave tra i lavoratori politicizzati della prima generazione). Ma ritenevano anche che non ci si potesse attendere nulla dal capitalismo borghese o dallo stato. Se diamo un'occhiata ai giornali del movimento operaio di un tempo, è facile trovare considerazioni del tipo «... questa società non ha nulla da offrire ai lavoratori...», «... il capitalismo è incapace di darci (cibo, riparo, giustizia, ecc.)...», «non dobbiamo aspettarci nulla dalla borghesia...».

La mentalità operaia di oggi è invece profondamente cambiata. I lavoratori continuano a volere occupazione, salari più elevati, prezzi più bassi, giustizia, benessere, ma chiedono e lottano per tutto ciò all'interno delle strutture esistenti; accusano le persone che detengono il potere, piuttosto che

le strutture di potere; accettano la politica e lo stato; desiderano modificare la propria posizione all'interno della società. Anch'essi sono ormai «dentro la balena».

Non è stata la Germania, come prevedeva Marx, nè l'Italia o la Spagna, come si aspettava Bakunin, a diventare il «modello di sviluppo» della classe operaria, ma l'America. Gli Stati Uniti hanno una grande tradizione di conflitti operai, ma questi, con le organizzazioni operaie, sono sempre finiti dentro la balena del sogno americano.

In effetti, gli anarchici del diciannovesimo secolo, i marxisti e i socialisti delle varie scuole, avevano tutti in comune l'erronea convinzione che la borghesia del mondo occidentale (con il suo sistema economico basato sulla proprietà privata, sulla concorrenza e sul capitalismo liberistico) rappresentasse l'*ultimo stadio* dell'ordine borghese. Ogni cambiamento, ogni conflitto, pensavano, non poteva che sfociare nella *lutte finale*: il tramonto della borghesia e una rivoluzione sociale da cui sarebbe nata la società dei lavoratori e il socialismo.

Nessuno prevedeva che avrebbero potuto svilupparsi altre forme di società borghese. E invece, ciò fu appunto quanto ebbe a verificarsi. La lotta non ha condotto al dissolvimento della società borghese ma alla sua modificazione (in occidente), con la comparsa di nuove forme di dominio borghese dopo le rivoluzioni (mentre una «nuova classe» prendeva il potere nei paesi «comunisti» e nel terzo mondo). Il risultato dei conflitti sociali dei lavoratori, degli anarchici, dei socialisti, dei sindacalisti, non è stata la scomparsa della borghesia, ma, al contrario, l'utilizzazione dello stato da parte della borghesia per dare inizio ad un processo assai riuscito, mentre la classe operaia veniva assorbita in seno al sistema borghese. La classe operaia, che una volta era un'entità sociale autonoma, con una mentalità sua e uno specifico ordine di valori, è andata in decadenza, e la borghesia si è semplicemente modificata. La classe operaia ha perso il proprio carattere rivoluzionario e l'anarchismo è scomparso.

Il processo attraverso cui il capitalismo ha usato lo stato per fare qualche concessione ai lavoratori, distruggendo così il movimento anarchico (che non aveva «risposte» per tali concessioni), si è verificato anche in paesi dalle tradizioni anarchiche eroiche e antiche, come l'Argentina.⁴

⁴ Si veda Osvaldo Bayer [2, p. 191-193].

Il carattere borghese della società è così andato aumentando, invece che diminuire. L'incredibile sviluppo dello stato moderno è un sintomo di questo trionfo della borghesia. Lo stato, con il suo apparato impersonale, le sue leggi e le sue imposizioni, con la sua filosofia astratta, è nato ed è cresciuto assieme con la borghesia. È lo stato, non la proprietà privata dei mezzi di produzione, la più tipica istituzione della borghesia. La società borghese dei nostri giorni può vivere anche senza la proprietà privata (si veda la Russia) ma non senza lo stato.

I rapporti tra anarchismo, movimento operaio e classe lavoratrice, riflettono il processo di assorbimento dei lavoratori all'interno della società borghese. Dovunque, prima o poi, l'anarchismo, gli ideali e i modelli organizzativi libertari, hanno dovuto cedere il passo a concezioni politiche e parlamentari, nonché a forme di organizzazione in seno al movimento operaio.

Ciò, non perchè le organizzazioni operaie erano «maturate», come sostenevano i socialdemocratici e i comunisti, ma perchè questi modelli acceleravano il processo di assorbimento. I risultati sono noti: lo stato ha imposto il proprio controllo attraverso la legislazione sociale, mentre i lavoratori, invece che controllare le organizzazioni operaie, hanno finito per essere da esse controllati, oltre che dallo stato e dalla politica. Anche il destino del sindacalismo rivoluzionario e dell'anarco-sindacalismo è noto. Non essendo in grado di far fronte alla nuova situazione, sono entrati in crisi e praticamente sono scomparsi (basti pensare alla decadenza dell'IW-MA (AIT) di Berlino, alla scissione della CNT, all'evoluzione della SAC verso posizioni moderate).

Bakunin e i sindacalisti avevano in comune con Marx l'idea che la «propaganda» e «l'esempio» (il progetto «utopico»), non fossero sufficienti per realizzare il socialismo. Era necessaria una forza sociale. Il socialismo doveva collegarsi con la lotta economica dei lavoratori: lotta di classe contro il capitalismo. Tale collegamento venne spezzato dalla politica (e i marxisti facevano molta politica!). La politica seppe collegare la lotta economica con la legislazione sociale e con lo stato, ma in tal modo la lotta economica perse la propria dimensione socialista e libertaria. Ma l'anarchismo (e anche il sindacalismo) ha sempre avuto anche altre dimensioni, oltre a quella della lotta economica.

È stato detto che tutta la concezione della lotta di classe, propria sia del marxismo che del sindacalismo, non collima con la visione anarchica dell'umanità. Ed è vero che l'idea marxista della lotta di classe, intesa come veicolo unico e fondamentale della storia umana e del progresso, non è un'idea anarchica. Per gli anarchici, la lotta di classe è solo uno dei molteplici aspetti della lotta per la giustizia e la libertà. Ma nel 1984 ci sono altri, ed ora non meno importanti problemi: la pace, la crisi nucleare ed economica, il sottosviluppo.

L'atteggiamento anarchico verso la classe operaia e la lotta di classe ormai dovrebbe essere simile a quello tenuto nei confronti delle lotte di liberazione coloniale: solidarietà, ma senza eccessive illusioni circa la possibilità di sbocchi libertari.

V

Da quando questa domanda è stata posta per la prima volta, dal romanziere rivoluzionario russo Chernystevskii, ha accompagnato intere generazioni di rivoluzionari. Lenin L'usò deliberatamente come titolo per il suo articolo sull'organizzazione del partito bolscevico. Nel romanzo di Silone, Fontamara, i contadini dell'omonimo villaggio ne fanno un grido antifascista sul loro foglio clandestino. Io l'ho trovata come titolo di un periodico del risorgente movimento operaio spagnolo intorno al 1970.

La risposta di Lenin a questa domanda era precisa e dettagliata. In Fontamara, la risposta non c'è: il problema rimane aperto. Ma Lenin incarnava il principio autoritario, mirava al potere, mentre Silone e i suoi contadini non hanno in mente rapporti autoritari di potere. Per i libertari la questione non sarà mai definitivamente risolta. Dovremo continuamente riproporcela. Che fare?

Io non pretendo di fornire risposte. Ma forse alcune delle osservazioni seguenti risulteranno utili.

Sia la posizione sociale che la composizione sociale del movimento anarchico sono profondamente mutate. Gli anarchici continuano a rifiutare l'ordine esistente e le sue strutture autoritarie. Ma non combattono più dall'esterno, contro i pescicani del capitalismo: anch'essi sono «dentro la balena». Uno dei nostri problemi attuali è come combattere il sistema se ne siamo parte.

Conosco molti anarchici che obietteranno a questa dichiarazione. Essi negano di essere «dentro la balena», si pongono fuori del sistema, lo combattono e tentano delle alternative. Però questa è una decisione *personale*⁵, mentre io faccio riferimento al contesto *sociale*. Marx, Bakunin, i sindacalisti rivoluzionari, erano tutti d'accordo sul fatto che il proletariato, in quanto forza socio-economica, non poteva fare altro che combattere il sistema e questo per il fatto stesso della sua esistenza, non in seguito a decisioni personali dei lavoratori come individui.

È vero che gli atteggiamenti individuali hanno sempre avuto grande importanza nella tradizione anarchica. Il termine «anarcosindacalista», ad esempio, collega quella che è una decisione personale (l'essere anarchico) con una data posizione sociale (l'essere un lavoratore organizzato). Ma c'è anche un'altra tradizione, che si basa unicamente (o fondamentalmente) sulle decisioni personali: l'obiezione di coscienza, la cosiddetta «azione gratuita», e tutti i tipi di progetti anarchici, come scuole moderne, associazioni produttive, comuni.

L'idea sottesa a questi progetti è nota: dobbiamo abbandonare l'ordine capitalistico (il «Treten wir aus dem Kapitalismus aus» di Landauer) e dare un esempio. Erano progetti modesti e idealistici, all'inizio, e tali sono rimasti. Non hanno mai dato origine ad un movimento esteso. E molto di simili esperienze sono fallite, dopo conflitti e problemi interni.

Sono forse migliori le prospettive odierne, per quanto riguarda la sperimentazione di nuovi modelli di vita? In effetti, oggi questi tentativi sono assai più numerosi che nel passato, coinvolgono un numero considerevole di persone, per le più giovani, ed hanno certamente migliore influenza che nel caso dei pochi idealisti di una volta. Il capitalismo non viene, comunque semplicemente «abbandonato» pacificamente, come nella concezione di Landauer. Si producono invece aspri scontri con l'ordine esistente. E l'immagine pub-

⁵ Gli «autonomos» imprigionati a Segovia (spesso considerati come gli anarchici «arrabbiati» dei nostri giorni) rispondevano alla domanda «Che pensate dei giovani di oggi?» Con queste osservazioni: «Larghi settori della gioventù rifiutano di assumere il ruolo di sfruttato, o di sfruttatore, o i ruoli intermedi; insomma, in una parola, rifiutano il lavoro salariato...» (Anarchist Insurrection, anno I, tomo 2, 1984). La parola-chiave, qui, è «rifiuto», cioè una decisione personale. L'interessante è che la decisione viene presa da tutte le classi, sfruttate, sfruttatrici, o intermedie.

blica degli anarchici risulta condizionata da tali scontri. È interessante notare l'incredibile divario esistente tra la modestia delle richieste e l'asprezza degli scontri (non solo con la polizia, ma sulla stampa, nelle discussioni). La rivolta di Zurigo costituisce un buon esempio. Ho l'impressione che non sempre alla violenza elevata corrispondono reali prospettive di creare alternative per l'intera società. E ho anche l'impressione che l'effetto di tale violenza sia solo l'isolamento dal resto della popolazione⁶.

L'idea di una rivoluzione «totale», in grado di distruggere l'ordine esistente, non è più realistica per gli anarchici che stanno «dentro la balena» e ha perduto la sua capacità di attrazione, almeno nel mondo occidentale. Molti si volgono a considerare come sia possibile trasformare le strutture autoritarie in rapporti anarchici.

Questo significa che la vecchia tradizione operaista dell'anarchismo, con il sindacalismo rivoluzionario e la concezione dello sciopero generale e della lotta di classe, deve ormai essere considerata più o meno come superata, capace di offrire prospettive limitate.

Lo stesso può dirsi dell'altra tradizione, quella di realizzare progetti libertari, isole nel mare dell'autoritarismo: anch'essa ci offre ormai scarse prospettive.

Ma esiste anche una terza tradizione, associata con l'anarchismo kropotkiniano e comunista, ed è la tradizione comunilistica. Essa presta attenzione più all'uomo come consumatore e al popolo nel suo complesso, che alle connotazioni di classe. È interessante osservare che molti dei temi del riemergente anarchismo nato dagli anni '60 si collocano in questa tradizione: l'anarcofemminismo, i temi ecologici e antinucleari, l'antimilitarismo, le lotte di quartiere, l'autogestione (che oggi non è più limitata ai lavoratori delle fabbriche), gli

⁶ Sia nei progetti di realizzazione concreta che nell'anarchismo individualista, c'è una forte tendenza all'isolamento. Non sorprende che anarchici individualisti si siano uniti alle comunità di anarchici a marcato orientamento sociale, dopo il 1900.

Ancora oggi, E. Armand e la sua pubblicazione *L'Unique* sono popolari, come il disegno dell'anarchismo libero che guarda da una roccia le masse lontane, che marciano come pecore verso la fabbrica, la caserma e la scuola. Certo non c'è rapporto di schiavitù tra l'uomo libero sulla roccia e le masse, ma costui ha evidentemente dimenticato che nessun uomo può essere libero se non lo sono anche i suoi simili!

interventi nel settore del consumo.

Sia chiaro che non è mia intenzione proporre una riscoperta del kropotkinismo. Ciò che intendo è un approccio a tutte quelle aree di interessi che la gente ha oggi in comune, in quanto consumatori più che come produttori, in quanto vittime di diversi generi di controllo. Un approccio senza isolamento, fondato sulla partecipazione di movimenti popolari, con proposte pratiche e attività militanti nutrite dal sogno anarchico.

Il vecchio anarchismo aveva un ardente fervore rivoluzionario. La prospettiva attuale non è più la rivoluzione contro il principio di autorità, ma la sua erosione. Oggi le strutture autoritarie posseggono un potere immenso, eppure la loro erosione è forse più agevole che all'epoca del socialismo rivoluzionario. Non è solo la classe operaia che si è mossa verso la borghesia, anche la borghesia ha subito un cambiamento. La rivolta sessantottesca contro i valori dell'ordine esistente è stata la rivolta dei figli della classe media, che riscoprivano o reinventavano la tradizione socialista e libertaria.

È impossibile prevedere come quest'opera di erosione potrà condizionare il potere distruttivo e l'autorità. In assenza di alternative libertarie, l'erosione provocherà frustrazione e aggressività e nuove forme di dominio autoritario. Solo ieri, avevamo il fascismo e lo stalinismo. Oggi abbiamo l'aggressione, la frustrazione e il potere dei piccoli grandi fratelli. L'alternativa più promettente appare la creazione di un anarchismo positivo: erosione della vecchia autorità e tentativo di evitare che se ne formino di nuove e peggiori, attraverso alternative libertarie accessibili non solo a pochi individui, manifestazioni di sottoculture isolate, ma per tutti, per la società.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] AVRICH Paul, *The Haymarket Tragedy*, Princeton, N.J.
- [2] BAYER Osvaldo, *Die Argentinischen Anarchismus, in Unter dem Pflaster liegt der Strand 5*, Karin Kramer verlag, Berlin.
- [3] JUNCO José Alvarez, *La ideologia política del anarquismo*, Madrid, 1976.
- [4] SERGE Victor, *Les Anarchistes et l'Expérience de la Révolution russe*, ripubblicato come *Les Anarchistes et la révolution russe*, a cura di Alexandre Skirda, Paris, 1973.



**RIVISTA
ANARCHICA**

MENSILE

**IN VENDITA IN NUMEROSE
EDICOLE E LIBRERIE
UNA COPIA L. 2000
ABBONAMENTO ANNUO L. 20.000
ABBONAMENTO ESTERO L. 30.000
(VIA AEREA) L. 50.000
ABBONAMENTO SOSTENITORE:
DA L. 50.000 IN SU
VERSAMENTI SUL C.C.P. 12552204
INTESTATO A: EDITRICE A/MILANO
CORRISPONDENZA: EDITRICE A/
CAS. POST. 17120
20170 MILANO**

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

conversazioni

Natura e cultura

Murray Bookchin

Dopo due mesi passati in giro per tutta l'Europa, Bookchin è di nuovo in Italia, dove era approdato per il Convegno internazionale di Venezia. Due mesi certamente stressanti: conferenze, dibattiti, presentazioni del suo nuovo libro (*L'Ecologia della Libertà*, pubblicato qui dalle Edizioni Antistato), che non hanno comunque scalfito la vitalità e la passione con cui sa presentare il proprio pensiero. Un pensiero originale e profondo, dal quale si può anche dissentire, ma che non si può trascurare per l'ampiezza delle sue implicazioni. Bookchin non è solo il «padre» dell'ecologia sociale, è una delle voci più ascoltate della cultura libertaria americana fin dagli anni '60, e rappresenta oggi il tentativo più interessante di formulare una «teoria» anarchica articolata e completa. Ascoltiamolo.

Il problema del rapporto tra natura e cultura, con tutte le sue implicazioni d'ordine filosofico ed anche schiettamente politica, con-

tinua ad essere oggetto di un dibattito vivace, non solo all'interno del mondo accademico. Qual'è la tua posizione in proposito?

Voglio chiarire subito che io non ritengo affatto che la cultura, o la società, o l'etica, sia riconducibile alla natura. Negli Stati Uniti, e anche in Europa, esistono molte influenti scuole di pensiero che sono «riduzioniste», in quanto definiscono in termini biologici tutti gli aspetti della socialità umana, e quindi anche la cultura. Mi riferisco, è ovvio, alla sociobiologia, il cui «padre», E.O. Wilson, inizia il suo libro con un titolo significativo, «La moralità del gene». Tale riduzionismo, con la sua eccessiva considerazione della biologia nella società, può facilmente dare origine ad una forma di eco-fascismo, ed è già stato utilizzato per scopi apertamente reazionari.

Ma il problema del rapporto tra cultura e natura, e più in generale tra società e natura, non può essere evitato, specialmente di fronte all'attuale crisi ecologica. Certamente è possibile fare una separazione dualistica tra la natura e la società, sull'esempio di quella operata da Descartes, tra corpo e intelletto, qualcosa come quattrocento anni fa. Un simile dualismo ha prodotto conseguenze decisive sul piano etico. Come è stato dimostrato brillantemente da Horkheimer, nell'*Eclissi della ragione*, questo dualismo tra il «mondo oggettivo» fuori di noi, la natura, e il «mondo soggettivo» della nostra mente, cioè la ragione, la cultura eccetera, apre la porta ad un'etica relativistica. Privata di ogni ba-

se *oggettiva*, l'etica diviene completamente utilitaristica, pragmatica e personale: una semplice «questione di gusti», nel caso peggiore, oppure un problema di «efficienza», nel migliore.

E un'etica relativistica potrebbe venire facilmente desunta dalla pubblica opinione, non da nozioni oggettivamente fondate in merito al giusto e all'ingiusto, al buono e al cattivo. La condanna a morte potrebbe divenire «eticamente» accettabile o meno, a seconda dell'approvazione o del rifiuto della gente per la soppressione dei «criminali» da parte dello stato. L'etica non avrebbe alcuna base oggettiva, solo l'«opinione», o i «gusti». Ricordiamoci che il fascismo italiano, a suo tempo, trovava le proprie giustificazioni appunto in un'etica relativistica, pragmatica. Mussolini, si diceva, aveva portato l'«ordine» all'Italia, e in ciò stava la giustificazione del totalitarismo: esso era «efficiente», sia che fosse «giusto» o «ingiusto». Un'etica solo pragmatica, basata sull'«opinione» può servire a giustificare le forme peggiori di dominazione sociale o di degradazione della cultura.

Mi spiace farla così lunga, ma il problema è assai complesso, ed è anche fondamentale per l'ecologia sociale e l'anarchismo. Abbiamo tutte le ragioni di aver paura di un'etica, o una cultura, *fondata* sulla natura: il fascismo ci ha dato un'«etica naturalistica», come la filosofia hitleriana del *blut und boden*, e il marxismo è stato usato per giustificare i peggiori crimini dello stalinismo in nome del «materialismo dialettico». Eppure questi terrificanti esempi non

devono impedirci di prendere in considerazione da un punto di vista *libertario* la profonda interconnessione che esiste tra natura, società e cultura. C'è un'alternativa libertaria all'interpretazione di tale interconnessione in termini meramente relativistici, o autoritari e totalitari.

In che senso la cultura subisce l'influenza della natura?

Oggi si tende a dimenticare il fatto che ogni aspetto della cultura è radicato nella nostra umanità, e quindi è in rapporto con la natura. Ciò è evidente nel caso delle scienze «naturali» e della progettazione. Lo è meno, ma non per questo è meno fondamentale, nel caso delle cosiddette «scienze» che studiano la cultura o la società, come la sociologia, la psicologia, l'economia. Si prenda il marxismo, ad esempio: tutta la teoria delle classi, universalmente considerata come basilare nel pensiero marxiano, poggia in realtà sulla concezione che la dominazione «dell'uomo sull'uomo» sia necessaria per attuare la dominazione *sulla natura*. Il marxismo considera le classi e lo stato come *necessari* per poter usare la gente: i sistemi istituzionalizzati di sfruttamento servono al raggiungimento di un livello di sviluppo tecnologico tale da consentire l'emancipazione umana. Tutto il dramma marxiano si regge sulla convinzione che la dominazione della natura *presupponga* la dominazione dell'uomo sull'uomo, quindi il problema della natura, della società e della cultura costituisce un elemento fondamentale, forse deci-

sivo, per la comprensione del socialismo marxiano. Ed è possibile trovare elementi simili anche in Proudhon, e perfino in Bakunin, o almeno nella sua formula semi-marxista, che «lo stato è un male storicamente necessario» (il corsivo è mio. M.B.), un'opinione ripresa acriticamente da Kropotkin nel suo articolo «Anarchismo» per l'enciclopedia britannica.

Mi sia concesso di fare qualche altro esempio. La psicoanalisi freudiana definisce la socializzazione del giovane come la repressione necessaria della «natura interna», cioè degli impulsi «libidinali» del neonato, volti all'ottenimento della «gratificazione immediata». La «civiltà» è il frutto della repressione di questi «impulsi naturali» o il loro incanalamento ai fini della costruzione della civiltà stessa e della cultura, il cui fine è, ironicamente, il dominio della «natura esterna» nel senso marxiano del termine. In ultimo, l'economia viene definita letteralmente come la scienza delle «risorse scarse» (riferimento ad una natura «avara») di fronte all'«illimitatezza dei bisogni» (che presuppone una «cultura» degli «appetiti» insaziabili). Ecco dunque che la relazione natura/cultura o natura/società è alla base stessa del modo in cui la cultura definisce se stessa, ed è tempo ormai di prendere in considerazione tale relazione e darle un carattere libertario, anti-gerarchico, in sostituzione dello stupido autoritarismo di cui oggi è pervasa.

Natura e cultura sono comunque due cose ben distinte...

Certamente. Ma non dimentichiamoci che la natura è sempre con noi, anche nella cultura. La presenza della natura non è limitata all'origine della società umana, quando l'evoluzione naturale si è gradualmente trasformata in evoluzione sociale. Continua anche oggi, proprio come il nostro cosiddetto «cervello di rettile» esiste in seno al nostro cervello «di scimmia» coi suoi grandi emisferi. La natura è con noi nella vita di tutti i giorni. Il neonato umano è un fenomeno naturale. Il fatto di imparare a parlare, sviluppare o ereditare una cultura, il fatto di poter «pensare» (a differenza degli altri mammiferi) e, soprattutto, il fatto di avere una tradizione culturale, tutto ciò è dovuto al prolungarsi dell'infanzia, alla dipendenza e alla plasticità del bambino. È questa plasticità che rende possibile la cultura, ed è un fatto *biologico* non culturale, che si ripete continuamente ad ogni nuova nascita.

È l'amore materno, con le sue cure, le carezze e le attenzioni per il piccolo (un fatto per nulla culturale, anche se assume *forme* eminentemente culturali), che inizia il bimbo alla cultura umana e ne determina profondamente le *modalità* di acculturazione. Questo ci è noto da studi recenti sulle scimmie, che hanno dimostrato l'influenza determinante di tali impulsi naturali sul comportamento «culturale» dei primati, umani inclusi.

Quindi, nell'autodefinizione delle nostre discipline culturali, o nell'evoluzione «cumulativa» della natura in socialità, o nella socializzazione quotidiana del fan-

ciullo, per non parlar delle differenze di sesso, di età, o di certi impulsi innati, la natura ci accompagna sempre. E costituisce, come ho cercato di dimostrare nell'*Ecologia della libertà* il «substrato» di un'etica oggettiva, il che non equivale a dire che la natura abbia in sé un'etica, o una cultura, o una «socialità», come pensava Kropotkin.

Da questo punto di vista, che tipo di relazione esiste tra la natura e l'immagine che noi abbiamo di essa, della nostra posizione al suo interno, etc.? È un'immagine totalmente culturale, o no?

La filosofia occidentale ha operato una gigantesca separazione tra la natura e la società (penso soprattutto alla filosofia cartesiana) che deve essere vista come assolutamente falsa, come un pregiudizio reazionario. La cultura crea sempre un «rapporto» con la natura, anche quando pretende di essere autonoma. Essa proietta la sua immagine sulla natura, la propria idea di se stessa. Gli indiani d'America, ad esempio, consideravano piante e animali come viventi in comunità tribali, cioè attribuivano loro la propria struttura culturale. I Greci vedevano la natura come una *polis*, per citare l'importante lavoro svolto in questo campo da Gregory Vlastos. Durante il Medio Evo i teologi pensavano la natura come un sistema feudale, a modello della loro stessa società. E l'immagine attuale della natura, diciamolo francamente, di una natura «crudele», «assetata di sangue» e competitiva (la famosa idea darwiniana del-

la «sopravvivenza del più idoneo»), non è altro che l'attribuzione dei caratteri del mercato borghese alla natura, vista come «avara» e infecunda. Voglio ricordare che questa immagine è fondamentale nella concezione marxiana e nella teoria del materialismo storico. Insomma, la nostra immagine della natura è eminentemente culturale.

Ma è possibile superare questo condizionamento culturale? È possibile, in altri termini, avere un'immagine della natura che corrisponda a ciò che la natura è realmente?

Questo dovrà essere il compito di studiosi e filosofi privi di pregiudizi, che poggino le proprie convinzioni su dati *affidabili* e sappiano affrancare il proprio pensiero da interessi di classe. Solo in una prospettiva libertaria, dove non operino interessi materiali a indirizzare le nostre opinioni, dove sia possibile spaziare senza pregiudizi gerarchici, è possibile arrivare a vedere la natura per quello che è realmente. La mia concezione libertaria della natura poggia sulle più recenti scoperte in biologia e antropologia. E totalmente opposta a *tutte* le concezioni tradizionali, e credo che verrà confermata dai fatti.

Ma tutto ciò, in sostanza, non equivale a continuare a ricercare un'etica nella natura?

Assolutamente no. Io non vedo la natura né come «crudele» né come «benigna», né come «buona» né come «cattiva», né come

«avara» nè come «generosa». Guardando alla natura in termini di *storia* naturale, come un processo evolutivo (e non in modo statico, o meccanico, per come si presenta in un determinato momento), si possono trarre alcune conclusioni importanti. La natura risulta feconda, sempre innovativa, sempre creativa. La storia naturale ci appare in tutta la sua ricchezza e fecondità, come lo sviluppo di una diversità sempre crescente, di una varietà, di una flessibilità, che ha permesso alla vita di colonizzare l'intero pianeta, anche nelle aree più inospitali come i deserti e le terre artiche. Ma questo non significa affatto che nella natura esista un'etica. La natura può solo fornire il «substrato» per un'etica. Solo gli esseri umani in seno alla società umana possono sviluppare quel senso della finalità, della volontà, dell'intelletto, che sfocia in un'etica.

D'altro canto, credo sia possibile avere un'idea della natura che non sia totalmente «culturale». Ma questo presuppone, come dicevo, un'apertura mentale, un disinteresse, un'immaginazione libera, il che presuppone a sua volta un approccio libertario, nonché l'onesta considerazione delle conoscenze più avanzate a noi disponibili. Nel campo dell'ecologia naturale, ci sono molte idee che ormai non possono più essere considerate vere: l'immagine di una natura «crudele» è un'immagine assurda, quella delle «società animali» non è che un'estensione del nostro modo di vedere la società, idee come «il re degli animali» e i suoi «umili servi» sono restrittivamente antropomorfe. Ricor-

diamoci che concezioni come quella della «sopravvivenza del più idoneo» hanno alle spalle un'immagine tutta *culturale* e *classista* del significato di tale «idoneità», un'immagine che oggi molti studiosi di ecologia tendono a mettere in discussione. Di recente, uno dei più importanti ecologi americani, William Trager, ha sollevato la questione di quali siano le specie più idonee a sopravvivere e, basandosi sui risultati delle sue ricerche, ha concluso (badate, non è un anarchico) che le più idonee sono quelle che possono meglio *cooperare* con le altre, piuttosto che competere! Ecco che emerge un'immagine assolutamente nuova della natura, priva di pregiudizi *culturali* di natura gerarchica, nella quale la natura è vista come il regno della *complementarietà* piuttosto che della competizione.

Quali sono i riflessi in sede ideologica di queste posizioni? In che misura influenzano il tuo anarchismo?

In tutta franchezza, se la natura viene vista come «crudele», o «avara», allora significa che c'è un'etica nella natura (il che è falso), perchè la crudeltà e l'avarizia sono attribuzioni etiche. E bisognerebbe quindi ammettere che la natura deve essere combatutta, che Marx aveva ragione e che l'autoritarismo è necessario per operare la mobilitazione delle forze umane nella guerra contro la natura, che le centrali nucleari sono necessarie, che il capitalismo è «rivoluzionario» (come sosteneva Marx nel *Gründrisse*) in quanto toglie alla natura i suoi attributi

«mitici» e la presenta come semplice «oggetto» dello sfruttamento umano, comprendendo in ciò anche lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo come preconditione della «civiltà». Bisognerebbe accettare Freud e, chissà, anche gli «ecofascisti» tipo Garret Hardin, che sostiene anche lui l'avarizia della natura e va dicendo che gli americani devono elaborare un'etica da «scialuppa di salvataggio» (il che significa che il resto del mondo deve morire di fame, perchè la scialuppa americana è ormai piena e non può accogliere nessun altro). Si dovrebbe, insomma, diventare dei «sociodarwinisti», magari dai sociodarwinisti marxisti, visto che la concezione marxiana della natura proviene dalla medesima origine di quella di Hardin, la vecchia idea vittoriana della natura come giungla sanguinaria e competitiva.

La mia concezione della natura conduce ad un approccio sociale del tutto diverso. E vorrei ricordare che essa è fondata oggettivamente sui dati fornitici dai più seri ecologi e antropologi odierni, non su pregiudizi anarchici. L'interpretazione di questi dati mi porta a riconoscere che la nostra idea di dominare la natura proviene dalla dominazione dell'uomo sull'uomo, non il contrario, come sosteneva Marx, secondo il quale è la dominazione dell'uomo sull'uomo che trova origine nella «necessità» di dominare la natura. Inoltre, deve anche riconoscere che la gerarchia e la dominazione sono *precedenti* alla comparsa delle classi e dello stato. Il che comporta l'esigenza di vedere la libertà in termini più ampi della semplice

abolizione delle classi e dello stato. Bisogna che venga anche abolita la gerarchia *in quanto tale*, non solo il capitalismo ma anche il patriarcato, non solo lo sfruttamento ma anche la dominazione, bisogna insomma abolire quella sensibilità, quella epistemologia, che vede ogni differenza, ogni «alterità», in modo gerarchico, e non complementare. Da qui, l'esigenza di nuove vie di socializzazione per i giovani, nuove comunità ecologiche (decentrate e in armonia con l'ecosistema in cui sono inserite), nuove tecnologie capaci di restaurare il nostro contatto con la natura (l'agricoltura organica intesa come *cultura*, ad esempio, al posto dell'agricoltura intesa come sfruttamento del suolo).

E sul piano, per così dire, strategico?

Trasportato nella pratica, tutto ciò significa ricercare nuovi modi di associazione, di istruzione, nuovi rapporti tra i sessi e i gruppi d'età, nuove istituzioni, come assemblee popolari «faccia a faccia», non gerarchiche, una nuova *politica* di tipo libertario, basata sul controllo locale e sull'anarcocomunalismo, e anche una nuova *economia*, una maniera di lavorare insieme gioiosamente e in festa.

È una riconsiderazione del progetto di emancipazione. Non è una novità. In esso, è possibile sentire la voce di Fourier e di Kropotkin, degli ideali libertari della rivoluzione americana oltre che di quella spagnola, della filosofia aristotelica e anche di Rousseau, e anche (ma sì!) qualcosa di valido di Marx e di Proudhon. Ma credo

che rappresenti, almeno, una nuova sintesi del pensiero anarchico in grado di affrontare i «nuovi movimenti sociali» che sono emersi in questa nuova fase dal capitalismo. Mi piace credere che tale sintesi possa fornire una coerenza adatta ai tempi, come quella rappresentata in altri tempi dal sindacalismo. L'ecologia sociale, in breve, non è semplicemente l'applicazione alla teoria sociale di una «filosofia della natura». È una sensibilità completa che intende esprimere l'ambizione della filosofia occidentale: che l'umanità, anche nella sua «culturalità», sia la voce della natura, resa consapevole di sé e capace di darsi un

fine.

E se pensate che la mia immagine della natura, del suo rapporto con la società e con la cultura, sia errata, tenete a mente un fatto: la crisi ecologica che minaccia di distruggere il nostro pianeta è altrettanto reale e tremenda che la guerra termonucleare. È un *fatto*, non un pregiudizio. E questi fatti devono essere spiegati coerentemente, in modo costruttivo oltre che critico, senza tentare di evitarli o di nasconderli sotto la «autonomia» della cultura, credendo di poter occultare la realtà della «vendetta della natura» contro la spoliazione capitalistica dell'intera biosfera.

Verso un «1984» informatico?

Mario Borillo*

Quale informatica

Meditazione romanziata sull'inevitabile sbocco totalitario del marxismo-leninismo, *1984* conosce oggi l'ironico destino d'essere proposto dal KGB — e da altri che, rinosciamolo, ci sono più vicini — come un libro nel quale la figura della Beneamata Guida non si concretizza più nelle persone troppo reali di Lenin, Stalin, Mao, Castro... ma nella fantasmagoria del Grande Computer. I problemi che l'informatica pone alla società civile (nei paesi in cui essa non è puramente e semplicemente negata) sono abbastanza gravi e complessi perchè il pensiero non si perda nell'opacità della paura ma si armi al contrario di tutta la sua ragione — e, perchè no?, aggiungendovi senza timidezza le modalità operative della «ragione informatica» — per eludere le mistificazioni e per comprendere, il più possibile, quanto ci sta succedendo con questo sconvolgimento tecnologico, la cui portata eccede di gran lunga la neutralità funzionale che gli viene attribuita dall'altro discorso prevalente, il rassicurante discorso sulla liberazione strumentale (di Alvin Toffler, tra gli altri). Tra queste due visioni in fondo congruenti — la barbara fine della Storia o l'età dell'oro dell'elettronica — come si possono delineare la complessità e le contraddizioni del mondo reale? Non si tenterà qui di dare una risposta positiva a questa domanda, ma piuttosto di sottoporre al lettore qualche elemento suscettibile di aiutarlo nella sua propria riflessione.

In primo luogo, benchè questa domanda possa apparire

* Direttore del laboratorio di lingue e sistemi informatici dell'Università di Toulouse

superflua, o più semplicemente accademica, di cosa stiamo parlando? Che cos'è l'informatica? la risposta non è semplice: è certamente una tecnologia assai peculiare, l'ampliamento strumentale di certe classi d'operazioni intellettuali; ma si tratta anche di una scienza, che intrattiene con la sua proiezione tecnologica dei rapporti ambigui: se una parte importante dei dispositivi informatici (materiali e logici) è fondata scientificamente, cioè convenientemente teorizzata, esistono numerosi sistemi, numerosi programmi, il cui funzionamento «efficace» non poggia che su basi empiriche, su un «saper-fare» sperimentale. D'altronde, la certezza teorica della calcolabilità di certe funzioni o della coerenza formale di certi sistemi non implica necessariamente che oggi li si sappia realizzare effettivamente.

Questa distinzione, raramente considerata, è importante. Troppo sovente ci si dimentica che se l'informatica si manifesta massicciamente nella sua dimensione operativa (il calcolo), secondo modi di funzionamento che obbediscono solo a criteri pragmatici, quelli degli attori sociali che la pongono in essere («loro», ma anche «noi»), essa costituisce parimenti un nuovo campo d'attività cognitiva che non solamente teorizza i propri oggetti ma soprattutto, come fa giustamente osservare Gianfranco Bertoli ¹, induce un'estensione progressiva della conoscenza teorica nei campi in cui è introdotta, in particolare quelli che concernono le scienze dell'uomo e della società, come ho analizzato altrove ².

La questione che emerge è dunque molto più profonda delle polemiche correnti. Essa concerne i fondamenti del sapere nella misura in cui viene posta concretamente la scelta di una filosofia scientifica di riferimento. Murray Bookchin ³ ha ragione nel segnalare, sebbene lo faccia in maniera incidentale, questa dimensione epistemologica delle relazioni tra informatica e società. La storia del marxismo reale illustra il fatto che ormai il dibattito filosofico si può condurre a colpi di divisioni corazzate. Tutto indica che la radicalità del feno-

¹ Gianfranco Bertoli, *Il computer, l'artigiano ed il boia*, «A», vol. XIV, n. 5, 1984.

² Mario Borillo, *Informatique pour les Sciences de l'Homme*, Limites de la formation du raisonnement, Pierre Mardaga Editeur, Bruxelles, 1984.

³ Murray Bookchin, *1984 ed il ruolo della memoria*, «A» vol. XIV, n. 5, 1984.

meno informatico esigerà sempre più la filosofia, se non si vuole che anch'essa si trasformi, contro di noi, in macchina da guerra logica. Di fronte a delle «corazze» che non derivano la loro forza nè dalla qualità dell'acciaio, nè dalla potenza dei motori o dell'artiglieria, ma da proprietà innanzi tutto astratte, come l'attitudine a pensare secondo procedure regolate dalle rappresentazioni simboliche del mondo, la volontà di libertà non ha altra scelta che di darsi innanzi tutto i mezzi per padroneggiare concettualmente questa inaggrabile generalizzazione dell'operatività dei segni. In questa prospettiva l'anatema non è più pertinente del ditirambo. Apprendere effettivamente le dimensioni cognitive ed operative dell'ampliamento senza precedenti (e fors'anche della profondità) che l'informatica apporta alle capacità d'astrazione e di ragionamento logico dello spirito esige senza dubbio una nuova filosofia della conoscenza ed una nuova teoria della prassi.

Infine, questo abbozzo sarebbe gravemente incompleto se si dimenticasse che l'informatica è anche divenuta un mito, una costruzione dell'immaginario collettivo che ha ormai un'esistenza quasi autonoma. Ma questo lo sappiamo noi tutti, perchè tutti partecipiamo a questa illusione la cui importanza, lungi dall'essere secondaria, mi appare al contrario come assolutamente primordiale nella genesi dei nostri differenti atteggiamenti. Che la loro diversità sia ad immagine dell'infinità diversità della nostra psiche e dei nostri interessi è forse meno significativo del loro carattere netto, spesso violento, talvolta profetico, attraverso il quale si traduce senza dubbio sul piano soggettivo la gravità che ognuno di noi attribuisce, nel proprio intimo, all'irruzione della complessità informatica. Il problema della conoscenza è di analizzare e comprendere le diverse forme del mito, di valutare all'occorrenza le possibili conseguenze della sua esistenza sull'evoluzione dei fatti; cioè di utilizzarlo in una prospettiva liberatrice. Così dovrebbe essere posta, io credo, la dialettica della conoscenza e dell'azione, senza confondere questa impresa «illuminata» dalla ragione con quelle che appoggiandosi *incosciamente* al mito o al sogno non solamente spiegano poco (anche se traducono le speranze ed i timori di chi parla) ma corrono il rischio ben più grave di provocare proprio quello che si vorrebbe evitare.

Proiezioni sociali dell'informatica

Come gettare uno sguardo alla complessità del problema se non provando innanzi tutto a descrivere le manifestazioni di questa interazione tra le società e la loro informatica?

La difficoltà è che attualmente, quanto meno nel mondo occidentale, le società nelle quali viviamo integrano in modo molto diffuso e multiforme elementi di varia natura che appartengono a quella che potremmo definire la nebulosa informatica; questi elementi sarebbero:

- *astratti*, come i modelli di regolazione del traffico, gli algoritmi di consultazione di base dei dati,...
- *concreti*, come le centrali telefoniche temporali, le macchine per l'elaborazione dei testi... (o astratti e concreti);
- *speculativi*, come la teoria dei linguaggi formali, i modelli di ragionamento,...
- *operativi*, come i sistemi di riconoscimento di alcuni sottosistemi del linguaggio (per restare nella comunicazione)... (o speculativi e operativi);
- *immaginari*, come la paura dell'ordinatore, la credenza nell'«intelligenza artificiale»...
- *oggettivi* (il resto?); ecc.

Anche posta secondo categorie così generali e rapportata agli aspetti che più la «contestualizzano», si veda la difficoltà e, al limite, l'impossibilità di una tale enumerazione. Alcuni degli esempi dati non esistevano due o tre anni fa! Come si può non dimenticare qualcosa davanti alla straordinaria dinamica con cui si sono diffusi gli usi sociali dell'informatica? E soprattutto, come riuscire a non sottovalutare ciò che può in breve tempo rivelarsi essenziale nello spettro di convergenza dei due assi principali dello sviluppo informatico: la crescente miniaturizzazione dei supporti materiali e l'estensione delle «logiche» rese calcolabili? Un inventario sistematico quand'anche trovasse il suo spazio in un grosso volume rischierebbe d'essere rapidamente caduco, a meno di non testimoniare d'una capacità d'anticipazione realmente... divinatoria! Un altro scoglio si frappone ad un'analisi empirica di fenomeni tanto ambivalenti quanto quelli sin qui evocati. Si pensi al problema della robotica. Semplificando: essa libera il lavoro umano dai suoi compiti più ripetitivi, faticosi, meno «umani»; così facendo si muove nel senso di una delle più importanti rivendicazioni operaie; ma contribuisce

anche (oggi soltanto?) all'estensione della disoccupazione, con i suoi danni economici e psicologici; inoltre, rimodella le strutture del capitale attraverso nuove forme di investimento e redditività... La rete di queste interazioni diventa ancora più complessa se si estende alle dimensioni culturali. Come valutare il capovolgimento dei modi di lavoro, dei valori correlati? Emerge la relatività dei punti di vista, l'impossibilità d'avere giudizi al tempo stesso monolitici e rigidi nel tempo su fenomeni così multidimensionali ed aperti alla dialettica del gioco sociale.

L'intento non è tanto di contestare la necessità di un inventario né la legittimità d'una analisi, che si collocherebbe chiaramente nella prospettiva degli «interessi» (nel senso più ampio) dell'analizzatore, quanto di tentare, innanzi tutto, d'isolare gli elementi essenziali sui quali si fonda l'intervento dell'informatica nelle principali categorie di attività, di atteggiamenti, di rappresentazioni sociali (il che le conferisce pertinenza ed efficacia), così che ognuno, nella propria situazione, possa meglio comprendere, a fondo, la reale natura del problema, le sue potenzialità ed i suoi limiti.

L'informatica si fonda su — o mette in gioco — alcuni principi fondamentali. In primo luogo tutto il sistema informatico, quali che siano le apparenze (interfacce «intelligenti») non si occupa (non «conosce») che di rappresentazioni simboliche, entità astratte che sono, o vorrebbero essere, descrizioni oggettive, finalizzate di fatti, fenomeni empirici di ogni sorta che si tratta di studiare, gestire... descrizioni ottenute attraverso procedimenti e metodi che si possono dire vicini a quelli concepiti per le scienze naturali e che si ritrovano d'altronde nella linguistica e nella semiologia contemporanee. Queste descrizioni sono manipolate automaticamente dai sistemi informatici secondo regole formali che sono, in un modo o nell'altro, in modo rigido o con una disposizione che apre le porte ad ogni tipo di modalità (il possibile, l'incerto...), l'attivazione operativa d'una razionalità analitica che è quella della logica e della matematica, espressa nel concetto di algoritmo e di procedura.

Oggettivazione ed astrazione della realtà formalizzazione logica e automazione del ragionamento, con la profonda trasformazione del senso che implicano in rapporto alle nozioni intuitive, ecco i primi tratti fondamentali dell'informatica, senza perdere di vista che essa è anche una fisica che stu-

dia (e sfrutta) la materializzazione di questi concetti e la loro organizzazione su dei supporti elettronici.

Conseguenza immediata di questi principi di base è la padronanza della dimensione quantitativa, l'estensione prodigiosa della somma di informazioni che diventano utilizzabili, incommensurabile con quella che un individuo o un gruppo di individui poteva precedentemente controllare. Inoltre, tenuto conto dell'importanza del *tempo* e dello *spazio* nella condotta degli affari umani, nella genesi e nell'evoluzione delle strutture economiche, sociali e politiche... le profonde trasformazioni che l'informatica ha loro imposto non possono parimenti non essere gravide di conseguenze. Sui tempi di percezione, analisi e decisione umani, individuali o collettivi, vengono ad innestarsi quelli delle loro protesi o dei loro sostituti informatici; tempi che si definiscono in base a tutt'altra scala, incredibilmente compressa. Per lo spazio geografico, se le telecomunicazioni hanno già profondamente modificato il proprio ruolo nei rapporti interumani, nella comunicazione sociale, il fatto che ora si possa loro associare una ripartizione dell'«intelligenza» (cioè dei mezzi d'analisi e di decisione) che tende a essere capillare, non può mancare d'aprire nuove prospettive sull'incidenza della dimensione spaziale in un gran numero di attività e di rappresentazioni sociali nella misura in cui l'organizzazione «utile» dello spazio geografico tenderà sempre più ad essere quella della topologia delle reti d'ordinatori.

Se si aggiunge a tutto questo che l'informatica ha come primo effetto d'abbassare rapidamente il prezzo dei mezzi informatici, e dunque di favorirne la diffusione, appare che essa è non solamente un fattore decisivo nelle profonde trasformazioni dell'apparato produttivo e dell'organizzazione economica cui stiamo assistendo, ma anche che essa è portatrice in se stessa, grazie alla sua capacità d'auto-catalisi, di potenzialità che non hanno ancora espresso tutta la loro capacità nel campo delle strutture e delle relazioni sociali, nelle forme di organizzazione e di decisione politiche... Infine, last but not least, per il ruolo che comincia a giocare nella *produzione di conoscenza* nelle scienze dell'uomo e della società, come per la sua utilizzazione artistica e più in generale «creativa», essa dovrebbe avere anche un impatto sulla cultura, annullando le rappresentazioni che l'individuo ed i gruppi sociali hanno di se stessi, in breve invadendo profonda-

mente l'immaginario.

Come è possibile che questa incredibile ubiquità, alleata alla messa in discussione dei concetti più fondamentali che reggono l'esistenza degli esseri e la comprensione del mondo, non venga percepita globalmente come un pericolo, una minaccia che grava sull'ordine delle cose? Tanto più che indubbiamente l'informatica è in se stessa un potente fattore di destabilizzazione della società e che lo è oggettivamente, indipendente dalle valutazioni positive o negative che si possono fare. Resta tuttavia il fatto che essa è solo un prodotto della scienza e della tecnologia e che in quanto tale entra in una dialettica dei rapporti con la società che è quella delle grandi produzioni tecnico-scientifiche, anche se la sua specificità (un'ingegneria dell'«intelligenza»?) è talmente sotto accusa che non può far a meno di indurre effetti particolarmente sensibili sul piano dell'informazione e della decisione.

Informatica e vulnerabilità sociale

Per chiudere questo rapido esame ed illustrare i miei propositi, che sono innanzi tutto metodologici, propongo una specie d'esercizio; mettere in una luce negativa le relazioni informatica/società ed analizzare la problematica della *vulnerabilità* della società civile utilizzando gli strumenti precedentemente presentati.

Ci si ponga in un'ottica sociale *naïve*, relativamente neutra rispetto alle diverse forze che attraversano il campo sociale. Il risultato deve essere considerato un abbozzo flessibile in funzione dei propri presupposti e dei propri obiettivi.

a) È attraverso le fallanze accidentali della tecnica che si manifesta nel modo più semplice e chiaro la vulnerabilità sociale legata all'informatica. Schede annullate che distruggono l'informazione, processori difettosi, reti di collegamento interrotte... ognuno di questi incidenti può mettere in pericolo delle vite, interrompere il funzionamento dei processi industriali, bloccare transazioni di qualsiasi natura. In questi esempi, la vulnerabilità è legata a fattori quantitativi (l'accumulazione, l'eccessiva concentrazione di dati), temporali (l'arresto di una macchina che non può essere compensato da un pur rapido intervento umano), spaziali (le comunica-

zioni sono rese fragili dall'estensione delle linee, dalla moltiplicazione dei collegamenti).

Si cerca di ovviare a queste fallanze ricorrendo a dispositivi di sicurezza: duplicazione e distribuzione delle schede, interconnessione dei processori, parallelismo degli elementi componenti... Se è vero che queste misure (e molte altre ancora che l'informatica prevede all'interno della «sicurezza di funzionamento») alzano la soglia di affidabilità, introducono parimenti un grado di complessità supplementare nei sistemi. Esse spingono ancor di più verso l'astrazione e la logicizzazione della realtà. E perciò, esse s'allontanano, in modo proporzionale, dai tradizionali modi umani di percezione e decisione.

b) Se si aggiunge ai fattori accidentali fin qui evocati l'intervento di una volontà antagonista, la vulnerabilità dei dispositivi informatici entra nella dinamica dello scontro sociale, con tratti, pertanto, specifici.

In prima analisi, il sabotaggio prende due forme, come hanno dimostrato molti esempi. Sia la distruzione fisica, brutale dei punti di concentrazione dei dati o dei processori, delle linee di comunicazione... sia l'intervento competente di specialisti, capaci di modificare, in particolare, le componenti logiche dei sistemi in maniera surrettizia. La risorsa sulla quale gioca il più delle volte la malevolenza è proprio la complessità, che rende la frode estremamente difficile da scoprire. S'innesci allora, con la messa in opera di dispositivi di dissuasione e di controllo, una fuga in avanti, una scalata alla complessità che non ha niente di sorprendente dato che il sistema verso il quale si tende deve integrare in qualche modo per la propria sicurezza l'intelligenza necessaria al raggiungimento degli obiettivi desiderati, ma anche, perché possa essere prevenuta, quella che si pone l'obiettivo di impedire il loro raggiungimento (l'intelligenza dell'avversario).

Questa scalata portata sul piano delle forme astratte, della logica degli algoritmi, della complessità strutturale è probabilmente il tratto caratteristico delle relazioni conflittuali in quella che chiameremo «società informatizzata». In effetti, l'interrogativo forse più affascinante sul mondo che si apre concerne il modo in cui i nuovi strumenti della razionalità logico-operativa peseranno sui conflitti, i desideri e gli interessi contraddittori che attraversano la società. Come condurre

razionalmente delle guerre irrazionali? Come l'irrazionalità dell'essere s'approprierà di questo eccesso di razionalità? Queste domande eminentemente filosofiche, lungi dall'allontanarci dal dibattito, lo chiariscono al di là di ogni aneddoto.

Quali sono, in effetti, i partner di un gioco sociale i cui modi d'azione ed, al limite, la concezione del mondo si potrebbe dire che sono fondati sull'astrazione, la riduzione del reale a rappresentazioni regolate, che non possono sfuggire ad una fatale reificazione adattata ai loro obiettivi e che non hanno atteso l'informatica per funzionare su quelle basi? Si pensi alle schede (manuali) dei demografi, dei bancari, delle diverse amministrazioni... ai calcoli (manuali) dell'organizzazione del lavoro, della distribuzione di beni e servizi... Nei rapporti sociali, l'informatica apporta, oggi, elementi che rafforzano gli attori o i gruppi portatori d'un progetto traducibile nei termini fondamentali che la caratterizzano — oggettivazione ed astrazione del reale, formalizzazione logico-algoritmica di tutta o parte del processo decisionale, priorità del quantitativo, padronanza del tempo e, sino ad un certo punto, dello spazio — soprattutto se questi gruppi possono e sanno anche darsi i mezzi intellettuali per padroneggiare questo tipo di problemi. Si vede dove stanno i giocatori vulnerabili, quelli che partono con un handicap o che sono condannati a giocare altre partite.

Pertanto, accanto a ciò che possono essere definite le componenti «pesanti» caratteristiche della situazione attuale, intervengono altri fattori, di cui è difficile valutare oggi quale spazio aprano alla guerriglia tattica per l'affermazione delle differenze, le leve che propongono all'intelligenza individuale. Forse tendenze come la miniaturizzazione del materiale, la sua relativa banalizzazione, lo sviluppo di linguaggi ed ambiti di programmazione più vicini al fruitore non specializzato, strutture informatiche sempre più ripartite... forse questa evoluzione va nel senso d'una tecnologia adattata all'esigenza d'autonomia. Il problema si pone all'interno stesso dell'universo informatico. Ma queste potenzialità non si svilupperanno se non in quanto Winston Smith si dia egli stesso i mezzi scientifici e tecnici per svilupparle. E questi mezzi sono innanzi tutto conoscenze.

c) Per concludere (provvisoriamente) questo abbozzo d'analisi sulla vulnerabilità sociale, vorrei segnalare un'altra im-

portante categoria, quella degli effetti indotti dalla mancata ridondanza dei linguaggi informatici, dalla perdita o dalla trasformazione del senso («naturale») inerente ai trattamenti simbolici. Si paragoni la nozione di rete informatica a quella di rete sociale. Si vede immediatamente che in quest'ultimo caso la stabilità, o quantomeno la grande resistenza del sistema di relazioni tra i diversi attori ad ogni perturbazione, è dovuta innanzi tutto alla plurivocità degli scambi, all'estrema diversità e anche all'ambiguità dei messaggi d'ogni sorta che irrigano il tessuto sociale. A fronte, l'univocità dei linguaggi e dei protocolli informatici, la rigidità delle loro condizioni di funzionamento sono altrettanti fattori che rendono fragile la comunicazione sociale alla quale servono da supporto.

Si potrebbe ugualmente, facendo un'estrapolazione un po' eccessiva — dalla comunicazione alla cultura — ricollegare la problematica del livellamento «elettronico» della diversità culturale alla domanda che viene qui posta: qual'è la natura profonda dei rapporti tra linguaggio «naturale» e linguaggio formale? Come descrivere e trattare questi rapporti? Qual'è la loro incidenza nella comunicazione umana? Ancora una volta, la singolarità dello zoccolo concettuale della tecnologia informatica fa che ognuna delle sue interferenze con il sociale non abbia alcuna chance di diventare intellegibile senza un interrogativo autenticamente filosofico.⁴

⁴ Il problema dei rapporti tra Neolingua e comunicazione «informatizzata» è certamente uno dei più rivelatori per chi s'interroga sulla pertinenza di «1984» come anticipazione d'una eventuale «società informatizzata». Beninteso, per Orwell la Neolingua è innanzi tutto descritta per la sua *funzione*: esprimere l'Angsoc e non permettere il «pensiero» se non in questo quadro (ammirevole tratto geniale!), cancellando di conseguenza le archeologie del mondo anteriore. In paragone, le descrizioni *interne* sono rare ed estremamente povere (il che va da sé in un'opera romanzata) ad accezione delle costituenti lessicali e, in modo più allusivo, delle strutture semantiche della Neolingua.

Il nostro procedimento non potrà che essere l'inverso; paragonare i tratti fondamentali della Neolingua con quelli dei diversi strumenti d'espressione e di comunicazione obliterati, in un modo o nell'altro, dall'informatica e partendo da ciò e cercare di indurre analogie possibili tra la società di «1984» e la «società informatizzata». Qui non verrà tentata questa analisi, che esigerebbe — se pur è fattibile — un considerevole spazio. Basti rilevare che nel corso della sua breve storia, uno dei problemi costanti dell'informatica è stato l'ampliamento dell'esprimibile e la diversificazione dei mezzi per esprimerlo. Sussiste non di meno un'inaggirabile frattura ontologica tra comu-

Senza pretendere di esaurire il tema, si può, come nei paragrafi precedenti, sottolineare l'ambivalenza dell'informatica. Ho appena dimostrato quegli aspetti suscettibili di impoverire la comunicazione sociale. Ciononostante, essa gioca anche un ruolo favorevole, e questo almeno in una duplice prospettiva: non solamente perchè è alla base di tutte le forme moderne di telecomunicazione, ma anche perchè favorisce la comparsa di nuove reti, che non sono solamente reti di mercato o istituzionali, ma autentiche reti d'affinità (amoroze, ludiche, cospirative...) là dove le condizioni socio-materiali abituali non lo avrebbero permesso; infine perchè fa dell'ampliamento dello spettro delle comunicazioni possibili con e attraverso le macchine uno dei suoi problemi prioritari, proiettando su un piano scientifico e tecnico le questioni filosofiche prima evocate.

Trasformazione della complessità del mondo sociale e produzione di nuovi strumenti d'analisi di questa complessità, transfert di contraddizioni e di conflitti sul piano dell'intelligenza, confronto tra l'irrazionalità e la ragione logica... Io penso che Sacharov desidererebbe battersi in un «1984» in cui questi fossero alcuni dei tratti distintivi. Se è ancora vivo. Se non è stato distrutto psichicamente.

No, la situazione dell'umanità di fronte ai «1984» reali è troppo grave perchè noi ci possa offrire il lusso di sbagliarci. Ciò cui ci pone di fronte l'informatica, in questa parte del mondo che non è ancora conquistata dalla glaceazione sociale, è in gran parte temibile perchè inedito, ma anche per la sua stessa natura, come queste note hanno tentato di suggerire. Ma se non altro aprono alla dinamica delle società viventi e sollecitano, anche se in maniera contraddittoria, la cultura, l'intelligenza e la libertà dello spirito.

(traduzione di Rossella Di Leo)

nicazione «naturale» e comunicazione «informatica» (vedi *Intelligence Artificielle et Raisonement*, in *Informatique pour les Sciences de l'Homme*, op. cit.).

In effetti, il problema di rapporti tra natura del linguaggio e menzogna politica è, in Orwell, molto più complesso di quanto non lascerebbe pensare una semplice lettura di *1984*. In un testo poco conosciuto del 1946 (*La politique et la langue anglaise*, «L'Insécurité Sociale», n. 7, Parigi) Orwell,

analizzando i discorsi politici in Inghilterra, si sforza di dimostrare che la perdita di una certa semplicità d'espressione non è altro che un modo di utilizzare l'ambiguità potenziale della lingua per mascherare i crimini e giustificare l'ingiustificabile. Tecniche che denuncia innanzi tutto tra gli stalinisti e l'intelligentsia progressista ad essi vassalla: si ricordi la guerra di Spagna e specialmente le giornate del maggio 1937 a Barcellona.

Bisogna anche ricordarsi che nei rapporti tra informatica e linguaggio l'eliminazione dell'ambiguità, la determinazione precisa del senso sono tra i compiti maggiori. Gli esegeti naïf di Orwell dovrebbero meditare — anche — su quest'altro aspetto del problema.

atten zione



L'anarchismo e la crisi del socialismo

Colin Ward*

Ogniqualevolta s'incontrano anarchici di varie parti del mondo è inevitabile che discutano dell'insuccesso dell'anarchismo come movimento politico, del fatto cioè che esso non sia riuscito a guadagnarsi l'adesione di qualcosa di più che di una minuscola minoranza della popolazione mondiale. C'è del resto sempre stato il convincimento che un giorno, da qualche parte, questa situazione cambierà, magari non nel corso della nostra vita, ma di quella dei nostri figli o nipoti. Forse tirando l'ultimo respiro potranno dire: «Compagni, vedo all'orizzonte l'aurora della rivoluzione sociale!» Perché no? la rivoluzione non è impossibile. Ne abbiamo viste decine, nel corso di questo secolo, ma ognuna d'esse è stata seguita da una controrivoluzione tra le cui vittime c'erano gli anarchici.

La credenza in una *lutte finale*, in una lotta finale, è naturalmente un retaggio del diciannovesimo secolo, quand'essa era comune a tutti i tipi di movimenti sociali, fossero marxisti, cristiani, democratici, sindacalisti od anarchici. Tutti erano in attesa di quell'aurora rivoluzionaria e, naturalmente, quando veniva non era il loro genere particolare d'aurora rivoluzionaria. I più delusi di tutti devono essere i marxisti — quei socialisti scientifici che sapevano che la storia era dalla

* Architetto ed urbanista, è stato redattore del settimanale anarchico londinese «Freedom» dal 1947 ad 1960 e del mensile «Anarchy» dal 1960 al 1970. È autore, tra l'altro, di *Anarchia come organizzazione* (Antistato, 1976) e curatore d'una edizione commentata di *Campi, fabbriche, officine*, di Kropotkin (Antistato, 1982).

loro parte — perchè oggi la maggior parte della superficie terrestre è governata da governi che si dichiarano marxisti... e sappiamo tutti benissimo che cos'è il marxismo come ideologia dominante. Anche il credente più credulo deve accorgersi che l'élite dominante in Unione Sovietica ha più cose in comune con l'élite dominante degli Stati Uniti che con i suoi poveri subordinati. È a tutti nota, in proposito, quella vecchia battuta polacca che dice che sotto il capitalismo l'uomo sfrutta l'uomo, mentre sotto il socialismo... è viceversa.

Così, pur ammettendo il fallimento dell'anarchismo come movimento politico, assai più notevole è il fallimento dei movimenti socialisti di tutto il mondo quanto a conseguimento dei fini socialisti, sia in forma di Dittatura del Proletariato all'Est, sia nella versione costituzional-elettorale all'Ovest, sia nelle varie parodie dell'uno e dell'altro nel Terzo Mondo. E se il nostro è stato il secolo delle speranze ideologiche deluse, è anche stato il secolo delle profezie avveratesi, per quanto riguarda gli anarchici dell'Ottocento. Proudhon e Bakunin furono i soli, tra i loro contemporanei, con l'eccezione del loro comune amico Herzen, che prevedero la natura dello Stato totale del ventesimo secolo.

C'è un famoso passaggio di Bakunin in cui egli descrive con prodigiosa precisione il destino del totalitarismo del suo secolo, sia in quella versione che etichettò come bismarkismo e che raggiunse la sua apoteosi nella Germania nazista, sia in quello che etichettò come Stato Popolare (*Volkstaat*) alla Marx e che condusse ineluttabilmente alla Russia staliniana. I teologi marxisti tracciano una netta distinzione tra le due forme di totalitarismo perchè danno un'interpretazione meccanica del fascismo come risposta del capitalismo alla sua crisi finale, ignorando il fatto che il partito nazista era il «Partito Nazionale-Socialista dei Lavoratori Tedeschi», che godeva di un enorme appoggio popolare, come il resto d'Europa imparò a sue spese.

C'è un altrettanto famoso passaggio di Proudhon in cui egli fa l'elenco dei mali del governo. È molto interessante il fatto che in questo suo elenco del 1848 degli orrori d'essere governati Proudhon non abbia incluso l'uso sistematico della tortura da parte dei governi. Quasi un secolo e mezzo dopo, non c'è un solo governo nel mondo che non autorizzi la tortura degli individui politicamente sospetti da parte dei suoi zelanti servitori.

Siamo arrivati al punto di accettare tutto ciò come normale, in tutto il mondo. La sicurezza dello Stato, la sua autoconservazione, è la preoccupazione suprema dello Stato moderno. E si sa anche che lo Stato confida sull'esistenza di una «latente crisi esterna», come la chiamò Martin Buber, per conservare il suo ascendente sui suoi sudditi e per utilizzarla come ultima arma contro la sua stessa popolazione.

M'ha sempre colpito l'aforisma utilizzato da Randolph Burne durante la prima guerra mondiale: «La guerra è la salute degli Stati» e m'hanno sempre colpito le conclusioni cui giunse Simon Weil negli anni '30, nel corso delle sue *Riflessioni sulla guerra*. Essa affermò che «*Il grande errore di quasi tutti gli studi sulla guerra, un errore in cui sono caduti tutti i socialisti, è stato quello di considerare la guerra come un episodio della politica estera, mentre essa è soprattutto un atto di politica interna, ed il più atroce di tutti*».

La guerra di uno Stato contro un altro Stato, concluse, «*si risolve in una guerra dello Stato e dell'apparato militare contro il suo stesso popolo*».

S'è ben visto recentemente come la guerra delle Falklands/Malvinas sia servita come crisi esterna ideale sia per il colonnello Gualtieri sia per la signora Thatcher e come oggi la guerra Iran/Iraq abbia per entrambi i regimi la stessa identica funzione. Una parte rilevante dell'attività economica delle grandi potenze è rivolta non solo a soddisfare la loro domanda d'armi ma all'esportazione di armi verso gli Stati minori, cosicché un po' dappertutto nella metà povera del globo, banditeschi governi militari, le cui popolazioni muoiono di fame, sono dotati di armi incredibilmente sofisticate e letali... e dei necessari consiglieri americani o russi. Se c'è qualcosa che potrebbe convincere chiunque della giustezza della critica anarchica del governo è proprio l'attuale comportamento dei governi.

M'ha sempre stupito il fatto che, ora c'è tutta un'industria culturale che analizza la storia dell'anarchismo e spiega gli errori degli anarchici del passato, gli studiosi non riescono ad accorgersi che, unici fra gli ideologi del secolo scorso, gli anarchici avevano ragione sulla natura dello Stato moderno.

Recentemente il direttore di un bollettino americano, «*Peacework*», chiese ad alcune centinaia di persone di rispondere alla domanda «Che cosa ci vuole per impedire una guerra nucleare?». La risposta più vera, secondo me, fu quella di

Karl Hesse (è un noto sostenitore del decentramento politico e della tecnologia comunitaria). Alla domanda «Che cosa ci vuole?», Hesse rispose:

«Una radicale riduzione del potere di quelli che hanno il potere di deviare le risorse verso gli armamenti e di ordinare un attacco nucleare.

Le armi nucleari sono il risultato del potere statale. Sono l'autentica affermazione di tale potere nel nostro secolo. Anche lo Stato più miserabile tende instancabilmente a possedere armi nucleari. Sono per lo Stato quello che una grossa automobile è per un arrampicatore sociale. Nessuno Stato moderno reclama potere su altra base che sul possesso di armi del genere. Nessuno pretende d'essere rispettato. Nessuno si vanta della felicità del popolo. Tutti si gloriano delle loro armi o si lamentano per la loro mancanza. C'è qualche eccezione, come il Costa Rica, le Isole Maldive e la Tanzania, ma, oltre una certa dimensione, quel che conta sono le armi.

Usare il potere statale per tenere a freno armi del genere sarebbe come chiedere allo Stato di rinunciare al suo potere. Quale Stato lo farebbe? Forse la Norvegia, probabilmente la Svizzera. Ma non i grandi Stati.

E neppure i neo-pretendenti al potere statale, i grossi gruppi terroristici, vorrebbero sminuire il loro potere rinunciando al *Big Bang*, alla grande esplosione. Difficilmente. Probabilmente ci sbavano dietro. La guerra nucleare potrà essere evitata se, e solo se, viene ridotto il potere statale stesso...¹ (Pat Farren, a cura di, *What Will it Take to Prevent Nuclear War?*, Schenkman, Cambridge, U.S.A., 1984).

Se il socialismo è in crisi è per l'appunto perchè il movimento socialista mondiale s'è dedicato all'ampliamento del potere statale anzichè della sua riduzione. Ma perchè mi occupo della crisi del socialismo anzichè di quella dell'anarchismo? Perchè *l'anarchismo non è in crisi*. Esso resta quel che è sempre stato: una modestissima rete di propagandisti sparsi per il mondo (e con accese dispute interne), le cui idee sono oggi assai più pertinenti di quanto lo fossero quando ven-

nero formulate per la prima volta nel secolo scorso.

Gli anarchici sostenevano che era necessario distruggere il potere statale. I socialisti sostenevano che era necessario conquistare quel potere. Oggi, nel 1984, tutto il mondo si sente minacciato dalle armi nucleari che sono l'estrema espressione, come s'è visto, del potere statale. Gli Stati, capitalisti o socialisti che siano, sono arrivati ad avere quello che ogni dittatore megalomane della storia ha invano cercato: il potere di distruggere ogni cittadino di uno Stato.

Gli anarchici sostenevano che, per la liberazione del lavoro, era necessario che la produzione industriale fosse nelle mani dei produttori. I socialisti sostenevano che avrebbe dovuto essere nelle mani dello Stato. Il risultato è, come tutti possono vedere guardandosi attorno nel mondo di oggi, che quanto più il controllo dell'industria è concentrato nelle mani dello Stato, tanto più impotenti sono i lavoratori. Si paragoni la situazione dei lavoratori nell'Unione Sovietica, 67 anni dopo la rivoluzione bolscevica, con quella dei lavoratori nell'Occidente capitalistico. (Il che non dev'essere inteso come lode del capitalismo, ma come riconoscimento del fatto che il suo potere è stato frenato in modi non previsti nè dai marxisti nè dagli anarchici). Il fattore comune che collega la lotta di Solidarnosch in Polonia con quella dei minatori in Gran Bretagna è che si tratta di scontri non con il capitalismo ma con lo Stato: infatti in Gran Bretagna il settore minerario è proprietà dello Stato da 38 anni (ed è controllato dallo Stato da 45 anni).

Quanto a lungo sono disposti ad aspettare il socialismo, i socialisti? Nel secolo scorso la corrente anarchica fu «espulsa dalla storia» per opera dei fedeli del socialismo di Stato, marxisti della Prima Internazionale, fabiani in Inghilterra... La gente comune, naturalmente, restò estranea alla questione, ma quando emersero movimenti socialisti di massa, fu il socialismo di Stato a rappresentare l'ideologia socialista agli occhi della gente comune non politicizzata. E così il socialismo s'è abbondantemente screditato sia all'Est sia all'Ovest, perchè all'Est implica la perpetuazione di uno Stato di polizia e la crescita di una nuova struttura di classe con i lavoratori alla base della piramide, come sempre, ed all'Ovest implica una gerarchia manageriale simile, seppure più flessibile, con un nuovo sottoproletariato di gente «superflua» di cui le industrie moderne ad alta tecnologia non sanno che

farsene, neppure come marxiano «esercito di riserva del lavoro». Ed il costo di mantenimento del «Welfare» (assistenza sociale) capitalistico spiega perchè grottesche figure politiche come Reagan in America e la Thatcher in Gran Bretagna sono così apprezzate dall'elettorato. (Non c'è bisogno che insista sul fatto che la *loro* concezione del «poco governo» non si applica agli strumenti-chiave dello Stato: le forze armate, l'apparato giudiziario e la polizia).

Non provo alcun gusto per la crisi del socialismo. Non credo che la disillusione porti necessariamente la gente all'anarchismo. Il movimento socialista è nato da generosi impulsi sociali che sono un bene prezioso in ogni società. In realtà penso che la nostra abitudine di definire le società umane come capitaliste o socialiste sia un fuorviante retaggio del determinismo economico marxista. Il carattere di una società *non* è determinato dal suo sistema economico dominante. Ogni società umana è in realtà una società pluralistica in cui ampie aree di attività non sono in conformità con i valori ufficialmente imposti o dichiarati. Così come ci sono molti aspetti delle società capitaliste che non funzionano secondo principi capitalisti, vi sono moltissimi aspetti delle società cosiddette socialiste che non sono dominati dall'economia socialista.

La gente comune ha tutti i motivi per rallegrarsi di questo pluralismo, perchè è la sola cosa che renda la vita tollerabile sia nell'uno sia nell'altro genere di società. Se i movimenti socialisti potranno recuperare il loro slancio ed il loro sostegno popolare credo che avverrà solo se diverranno *più* pluralisti, *più* tolleranti delle divergenze e del dissenso. Se invece diverranno *meno* tolleranti e *meno* pluralisti avremo regimi alla Pol Pot od alla Rivoluzione Culturale (che tutti i cinesi considerano ora un disastro nazionale).

L'anarchismo è sempre stato la coscienza inascoltata della sinistra politica. Se i movimenti socialisti recupereranno la loro genuità con un nuovo slancio libertario, quale sarà il ruolo degli anarchici? Credo che sarà quello che è sempre stato. C'è un noto passaggio ne *La Scienza moderna e l'Anarchia* di Kropotkin in cui egli dichiara che «*Lungo tutta la storia della nostra civiltà, si sono scontrate due tradizioni, due tendenze opposte: la tradizione romana e la tradizione popolare, la tradizione imperiale e la tradizione federalista, la tradizione autoritaria e la tradizione libertaria.*

Tra queste due correnti, sempre vive, che lottano in seno all'umanità — la corrente del popolo e quella delle autorità assetate di potere politico e religioso — la nostra scelta è fatta».

Commentando questa osservazione ventitrè anni fa sulla rivista «Anarchy», un anarchico austriaco, George Molnar, ci rammentava che si tratta d'una concezione della libertà e del ruolo dell'anarchismo diversa da quella che rinvia tutte le soluzioni all'avvento d'una ipotetica «società libera». È una concezione della libertà come di «una cosa che si può appoggiare o cui ci si può opporre», e l'avvento o meno della rivoluzione sociale perde importanza poichè libertà e autorità sono sempre in lotta tra di loro. Seguendo questa linea di pensiero egli osserva: «possiamo considerare la libertà come una caratteristica non di società in toto ma di certi gruppi, istituzioni e modi di vita della gente in seno ad ogni società, ed anche così non come loro carattere esclusivo». Molnar conclude che *«il conflitto tra libertà e autorità è costantemente all'ordine del giorno. Nel fare politica, il proporre la libertà come un programma per tutta la specie umana non cambia questo fatto; può solo alimentare illusioni sul modo in cui funziona la società»*.

In questa continua lotta tra la tradizione autoritaria e la tradizione libertaria, compito degli anarchici per il resto di questo secolo potrebbe essere quello di salvare il socialismo dalla sua disastrosa *liaison* con lo Stato.

(traduzione di Amedeo Bertolo)

Il potere secondo Galbraith

John Kenneth Galbraith, *Anatomia del potere*, Mondadori, 1984

Anche da noi parecchi italiani, amerikani con la kappa, si preparano al «Secondo Impero di Ronald Reagan» vedendo gli USA come esempio da imitare ideologicamente e praticamente e con cui, se possibile, fondersi in un'unione che ci permetta di perdere i nostri vizi e di acquistarne le virtù, mentre, in breve e senza occuparci di una così evidente operazione interessata di un potere subordinato al potere dominante, un americano senza k, il grande economista John Kenneth Galbraith, autore di una serie di analisi critiche della «Società opulenta», affronta, nell'epicentro del più potente «Sistema mondiale», in forma «thought-provoking», cioè tagliente, lo spinosissimo problema del potere con particolare riferimento proprio ai guasti degli USA ed alle perversioni economiche e sociali della loro influenza.

La premessa di tutta l'argomen-

tazione di Galbraith è che «la scienza economica, che non prende in considerazione l'esercizio del potere, è priva di significato e sicuramente di utilità».

Lo scopo del suo libro è di «rendere del tutto visibile» proprio quella «mano invisibile» e astratta che aveva ipotizzato Adam Smith come giusta regolatrice di ogni rapporto economico attraverso il libero incontro-scontro fra domanda ed offerta, cioè il Mercato. Questa benefica «mano invisibile» e impersonale, dimostra ancora una volta Galbraith, se resa «visibile», rivela di essere soltanto una «longa manus» di poteri dominanti molto precisi.

Questi usano tre modalità: il «potere punitivo», (cioè leggi che consentano privilegi, da un lato, e repressioni dei subordinati, dall'altro); il «potere remunerativo» (cioè modi con cui viene offerto un «compenso pecuniario») a chi si sottomette) e il «potere condizionatorio» (con cui la pressione viene esercitata sui convincimenti così che «il fatto di sottomettersi non è avvertito come tale»).

I tre strumenti per attuare le tre modalità del potere sono, secondo Galbraith: la carismaticità dei capi (come aveva chiarito Max Weber); la proprietà privata (come aveva chiarito Marx); l'organizzazione (come avevano chiarito da Gaetano Mosca a Robert Michels fino a Wright Mills). Quale lo scopo del potere? Risponde Galbraith: «Il potere è perseguito... per se stesso, per le gratificazioni emotive e materiali inerenti al suo possesso ed al tuo servizio». È il «piacere del potere», «camuffato», per usare l'espres-

sione di Galbraith stesso, da false dichiarazioni di volersi dedicare al «bene pubblico», al «servizio del paese» o del «popolo», ecc.

Nel migliore dei casi, si potrebbe aggiungere, il potere può essere perseguito, all'inizio, per realizzare una fine anche sociale, ma è proprio il potere a distorcere la possibilità di raggiungere effettivamente il fine sociale perchè crea autocraticità e disuguaglianza.

Allora il potere, deluso nei suoi risultati resi impossibili da se stesso, diviene cinico e persegue il potere per il potere.

Nel mondo attuale il «potere punitivo» vale ancora per qualche dittatura in decadenza, ma è sempre meno adatto e adottato nei sistemi industrializzati. Il «potere remunerativo» è ancora largamente in uso (e serve alle clientele, ad ottenere voti, ad avere gruppi di faccendieri ai propri comandi), ma offre sempre più inconvenienti quando è preso sul fatto con le mani nel sacco. Quello che è in continua crescita è «il potere condizionatorio» che è «impalpabile» e si insinua attraverso l'educazione manipolata, da un lato, ed i «mass-media», dall'altro.

Il condizionamento attuale è ormai talmente forte che quelle astrazioni senza fondamento che sono la propaganda sui principi primi; l'informazione strumentale che viene fatta passare come «obiettiva» e la stessa pubblicità, sotto forma pedagogica, alla corsa incessante «al più bianco del bianco» vengono, alla fine, vissute come «naturali».

La quantità di potere, afferma Galbraith, è quasi sempre indipendente dalla quantità di intelligen-

za di chi la detiene.

Anzi «il potere... regolarmente finisce nelle mani di coloro che riescono ad affermare con la massima convinzione quello che non sanno. Il potere non emana dalla persona che sa; va a quella che, spesso per stupidità, crede di sapere e riesce a persuaderne gli altri».

La scienza esatta, insomma, non è prevalsa sul gioco d'azzardo del potere. Francesco Bacone è smentito. Sapere non è potere. E potere è, quasi sempre, non sapere.

Ma «il capo» conta ugualmente perchè può «mostrarsi» nelle interviste ai giornali o alla televisione. In realtà non è che lo «speaker» della organizzazione che lo sostiene e che non può «apparire» perchè non è una «persona». «La controprova», dimostra Galbraith, sta in «ciò che succede al boss della General Motors o al Ministro della Difesa il giorno in cui vanno in pensione o, comunque, lasciano la carica. Scissa dall'organizzazione, la personalità costruita si dissolve» e ricade nel nulla in cui avrebbe dovuto restare fin dal principio.

D'altra parte è facile verificare che, insiste Galbraith, «il pensiero sociale del vecchio John D. Rockefeller non era, di fatto, più profondo di quello di un mediocre liceale», e così quello di Ford o di Morgan o di Varderbilt.

Eppure, nonostante tutte le filosofie liberistiche ed anche le leggi antimonopolio, questi Signori dell'Industria ebbero un potere monopolistico sul consumatore, «una sottomissione che, in casi come quello di Rockefeller sugli

utenti del Kerosene e di Vanderbilt e delle sue ferrovie sugli spe-
dizionieri, era stata pesante» ed
esclusiva.

Ma, oggi, i poteri carismatici
sono in grande declino. «Nessuno
conosce il nome dei capi della Ge-
neral Motors, Ford, Exxon, Du
Pont o altre corporazioni». L'O-
limpo dei «padroni delle ferriere»
si è svuotato.

Il controllo è passato nelle ma-
ni dei Signori anonimi della Gran-
de Organizzazione delle Società
anonime. Il nuovo tipo di Signo-
re è un uomo «senza volto» e
«senza qualità», emerso «con una
specie di incesto aziendale» fino
ad arrivare al Consiglio di Ammi-
nistrazione dove deve nominare «i
dirigenti che lo avevano scelto».

E, mentre un tempo il Potente
ostentava il potere come «suo me-
rito», oggi il «potente» si fa mi-
nuscolo, tende a mostrarsi «ano-
nimo» e «senza potere» (anche se
ne gode). Il potere passa al «pro-
dotto» attraverso la pubblicità.
Siamo, avrebbe detto Marx, ad
una fase ancora più accentuata del
«feticismo delle merci». Esse so-
no «potenze in se stesse». Non so-
lo l'uomo consumatore ne è sog-
getto, ma anche l'uomo produtto-
re. E tutto appare dipendere da
«quella mano invisibile» che, at-
traverso la concorrenza, porta al
meglio. Ma il mercato, che è il Dio
che crea e giustifica questo proces-
so, non esiste. «Uno degli scopi
principali della grande industria...
è di eliminare o almeno limitare la
concorrenza sul prezzo, di assicu-
rare, per quanto possibile, che non
ci sia alcuna alternativa ad un
prezzo più basso». Il sistema vin-
cente è la «fissazione dei prezzi in

regime di oligopolio».

Cosicchè «il consumatore viene
sfruttato, nè più nè meno del la-
voratore nelle stesse condizioni»,
creando la doppia alienazione dal
lavoro e dal consumo.

La nuova legge economica ca-
pitalistica diventa: «il potere con-
siste in sostanza nell'ottenere la
massima sottomissione con il mi-
nimo costo».

«Il mercato», conclude Gal-
braith su questo punto, è solo
«una foglia di fico». Ed è per que-
sto che il potere industriale attua-
le deve nascondersi, perchè se si
togliesse la maschera cadrebbe l'i-
deologia liberale che lo sostiene.
Questa ideologia, infatti, è anco-
ra molto efficace ed ha creato
complessi e deflessioni gravissime
in molti movimenti di sinistra eu-
ropei che hanno creduto di usarla
come «contravveleno» al veleno
del sistema sovietico, ingerendo il
«veleno» uguale ed opposto.

Galbraith, invece, va al di là e
postula la necessità di «contropo-
teri» tanto più efficaci quanto più
in grado di «spiazzare» i poteri
che si attendono soltanto reazio-
ni violente alla loro violenza. E
Galbraith cita, infatti, Gandhi,
Martin Luther King e i movimen-
ti ecologisti, pacifisti, femministi,
ecc. ed indica come base di «resi-
stenza» ai poteri dominanti le ga-
ranzie dell'assistenza pubblica che
possono sottrarre le parti più de-
boli della popolazione alla paura
ed al ricatto della totale subor-
dinazione.

L'atteggiamento antireaganiano
è chiarissimo.

Galbraith, infatti, non accetta
il dilemma dei nostri «americani»
locali: «o Casa bianca o senza

casa».

Soprattutto di fronte al terrore ed al pericolo nucleare, alle collusioni corrotte fra potere militare ed industria, alla utilizzazione di metà delle risorse economiche degli Stati Uniti (ma anche dei loro avversari) in spese belliche, Galbraith prende una ferma posizione. Conclude: «dobbiamo riconoscere, laddove si esercita il potere delle grandi imprese o quello dei militari, che un effettivo consolidarsi del contropotere, e non la dispersione e la competizione fra molte organizzazioni opposte, è una necessità primaria, anzi assoluta».

Il mondo non può più continuare a vivere fra la stupidità dominante e la stupidità dominata, cioè fra poteri che non hanno più altri fini che la tautologia del «potere per il potere», della «produzione per la produzione» e del «consumo per il consumo» e masse subordinate sotto le false ideologie morenti del progresso soltanto tecnologico, del mercato inesistente come regolatore del meglio, dell'omogeneizzazione al proprio Impero senza opposizione come regola del gioco.

Galbraith, purtroppo, si lascia sfuggire soltanto una frase non accettabile sul potere: «ci possono essere sofferenza, ingiustizia, infelicità a causa del suo esercizio. Ci possono essere, allo stesso modo, sofferenza, ingiustizia e infelicità a causa della sua mancanza». Probabilmente Galbraith voleva dire soltanto che non può esistere società senza una organizzazione. Ma non è affatto detto che una organizzazione implichi poteri coercitivi. Infatti non c'è nulla di «na-

turale» nel potere. Galbraith ne percorre rapidamente solo le ultime tappe, dal Medioevo ad oggi.

Invece bisogna risalire a molto prima. Può servire allo scopo, ad esempio, la recente ripubblicazione del volume di Joseph Campbell, *L'eroe dai mille volti* (Feltrinelli, 1984) che dà tracce molto utili per vedere i passaggi dalle primissime immaginazioni umane di un Creatore increato alle figure mitologiche; dalle figure mitologiche fondatrici alle figure umane degli Eroi; da queste allo sfruttamento del mito in funzione di poteri arbitrari e violenti dei Grandi Sacerdoti e dei Re.

Riprende il filo Josè Gil in *Un'antropologia delle forze* (Einaudi, 1983), per vedere come le «società senza Stato» avevano un loro ordine dove quello che noi impropriamente chiamiamo «capo» era, in effetti, senza altri poteri che quelli di pacificatore e di distributore di ricchezze fino a non possederne alcuna.

Si tratta delle società in cui il capo è *più se ha meno*.

L'antico capo o quello di molti gruppi tecnologicamente semplici (non primitivi) non accumula violenza, ma opera una giustizia giusta e disinteressata.

Non c'è ancora lo Stato come «monopolio della violenza», (e molto relativamente se è percorso continuamente dalle violenze) dove la giustizia è ingiusta per definizione. Dice Gil: «Se è vero che lo Stato è sempre unito ad una sventura sociale..., l'origine dello Stato pone la questione del suo senso, e della sua possibile liquidazione, vale a dire della liquidazione di quel non-senso che è l'e-

sistenza della sventura e dell'ingiustizia». Al «deficit» delle facoltà di scelta e di intervento dei cittadini, corrisponde il «pluspotere» dello Stato e delle forze «professioniste» in potere che partecipano al dominio. Quanto più si fa minuscola e desautorata la società, tanto più si fa maiuscolo e arrogante lo Stato. Da Hobbes ad Hegel e oltre, molta filosofia del diritto ha postulato che senza lo Stato non sarebbero mai potute esistere società stabili ed evolutive.

L'antropologia moderna li ha completamente smentiti. Ugualmente le idee cartesiane «chiare e distinte» hanno dissolto le teorie di Bodin, noto ed autorevole cacciatore di streghe. Bodin, dal punto di vista politico, aveva scritto: «Per sovranità si intende quel potere assoluto e perpetuo che è proprio lo Stato».

Ma, oltre Bodin, soprattutto a causa della rivoluzione protestante, lo Stato moderno sorge come forza terrestre, anche se sopra gli uomini; come luogo dei vari interessi o «stati» che si riuniscono negli «stati generali»; centro legittimato non più dal «diritto divino», ma dalla «rappresentanza dal basso». Anche il re diventa un delegato. Nella repubblica i deputati ed i senatori sono «il popolo incarnato».

Tuttavia anche queste, sia pur parzialmente laiche, sono maschere di nuovi poteri, emersi con la Rivoluzione inglese del '600 e con

la Rivoluzione francese del '700.

Oggi sappiamo che la rappresentanza è una finzione, una cerimonia o, addirittura, un festival come nelle elezioni presidenziali americane.

Abbiamo preferito effettuare questo «feed-back» anziché azzardarci in prospettive (che potrebbero troppo facilmente essere fatte passare per utopie), per ricordare che gli Stati, in cui viviamo, non sono per nulla né «naturali», né «necessari», né «il male minore», e per chiarire, alla luce delle ricerche moderne, che questo tipo di Stato è nato solo recentemente e che, se si vuole, ha le radici più lontane all'incirca 5000 anni fa senza essere stato affatto condiviso o praticato da tutte le civiltà rispetto ad una vicenda umana di milioni di anni e di 50.000 anni di «Homo sapiens sapiens». Ormai, il possibile superamento della divisione in dominanti e dominati, dirigenti e diretti, governanti e governati sta nel passare oltre le due grandi «stupidità» denunciate da Galbraith: in alto, per chi comanda sempre più fittiziamente ed illusoriamente, e in basso per chi tesse continuamente rapporti orizzontali che formano l'essenza dei nuovi modi di collaborazione organizzativa, anche produttiva, del mondo telematico, ma non ha ancora trovato l'intelligenza o la volontà per accorgersene.

Roberto Guiducci

Prima del 1984

Fernando Ainsa *

Nel pomeriggio in cui Orwell scelse come titolo «1984», al posto di quello che aveva in progetto inizialmente per la sua opera di anticipazione, *The Last Man*, si convertì in profeta senza volerlo. Questa data futura, sufficientemente prossima per non apparire irreali, ha dato al suo testo un'inatteso aspetto profetico. Dalla finzione, pur ammettendo il suo carattere allegorico, si passava al vaticinio, al presagio, ad una sorta di prefigurazione nella quale Orwell officiava come un profeta con segrete virtù per scrivere l'oracolo del futuro dell'umanità.

Non rimaneva che aspettare che il calendario coincidesse con il fatidico anno 1984, per dedicarsi alla minuziosa operazione di *verifica delle profezie*. Eppure questa ansia di riconoscere la finzione nella realtà, ansia che ha caratterizzato buona parte degli articoli, omaggi, congressi e tavole rotonde consacrati a «1984» nel corso del reale anno 1984, non ha potuto essere un'operazione innocente, nonostante si sia preteso che lo fosse.

Nell'inventario delle *coincidenze* al quale tutti si sono dedicati, ognuno crede di aver riconosciuto il temuto *Big Brother* ed il sistema oppressivo che incarna nei profili della società del suo nemico ideologico. Una lista di paesi che vivrebbero *realmente* nel «1984» è stata elaborata in conseguenza, seguendo una chiara demarcazione ideologica. Così, per al-

* Scrittore uruguayano, nato in Spagna durante la Guerra Civile, risiede da alcuni anni a Parigi.

cuni, sono i paesi a regime *fascista* e a dittatura militare di destra, quelli che hanno portato alle sue conseguenze da incubo ciò che già esisteva in germe nel capitalismo. Sarebbero costoro che rifletterebero meglio l'universo Orwelliano. per altri sono lo *stalinismo* e le espressioni patologiche di rivoluzioni come quella di Pol-pot che meglio sono profetizzati nelle pagine dello scrittore inglese. Non sono mancati neppure recenti paralleli tra il mondo immaginario dell'Oceania, com'è fantasticato da Orwell, e l'integrismo islamico *sciita* dell'Iran contemporaneo¹.

Da Stalin a Hitler, da Pinochet all'Ayatollah Khomeini, si crede di identificare l'immagine del *Big Brother* con il dittatore di turno, fino al punto che in una conferenza stampa convocata da un Generale uruguayano, i giornalisti si permisero di ironizzare sugli aspetti da «1984» che riconoscevano nella dittatura militare². Nel medesimo tempo, i preoccupati osservatori dei progressi della tecnologia nordamericana moderna riconoscono i profili del *Big Brother is watching you* nei satelliti che sorvolano le città e sono capaci di identificare le targhe delle macchine che circolano per le vie o ancora nelle agenzie centrali di «intelligence» dove la vita privata dei cittadini è registrata in grandi computer. Allo stesso modo, il testo che risulta semplicemente anticipatorio per alcuni, sarebbe esageratamente drammatico secondo altri. La società liberale che riflettono le cosiddette democrazie occidentali, benchè tecnicizzate ad un punto non immaginato da Orwell, sarebbero la migliore smentita alla sua visione nega-

¹ Citato da Walter Cronkite nel prologo all'edizione commemorativa di «1984» (Signet Classics, New York, 1984) pag. 1.

² Durante la conferenza stampa offerta dal Ministro degli Interni Uruguayano il 16 giugno 1984, poco dopo l'incarcerazione del dirigente politico Wilson Ferreira Aldunate, si è registrato il seguente dialogo tra il Generale Ministro ed un giornalista spagnolo del giornale «El Pais»:

— «Lei può informare della detenzione di Ferreira, ma non del suo arrivo in Uruguay perchè è proibito».

— «Come si può affermare che qualcuno è stato incarcerato senza dire *prima* che è arrivato?»

— «Questo è un problema suo, signor giornalista, non mio».

— «La sua affermazione è degna di «1984», signor Ministro».

— «Mi scusi, ma non capisco quello che vuol dire».

Esempio più ubuesco che orwelliano di *neolingua* e di ignoranza militare latinoamericana, che potrebbe rintracciarsi con humor nero in molti dei tristi episodi della storia delle dittature del continente.

tiva del futuro.

«Viviamo nel 1984 ma non stiamo vivendo *realmente il 1984*» sembrano concludere studiosi e comparatisti europei. Il comparatismo permette persino il tono di discolpa ed una certa autosoddisfazione benevola: «In fondo non si sta poi tanto male nel nostro sistema. Avrebbe potuto essere peggio. Basta leggere *l'autentico 1984* per convincersene».

Se ciascuno legge «1984» come gli va di leggerlo, cioè condizionato dagli a priori della sua ideologia, e per tanto escludendo tutto ciò che non conviene alla sua interpretazione, risulta interessante scoprire che, attraverso l'analisi delle opere che influenzarono direttamente Orwell per la concezione della sua antiutopia, tutte le letture di «1984» non solo sono possibili, ma risultano addirittura imprescindibili per cogliere il vero senso del suo avvertimento allegorico.

L'Universo chiuso delle utopie negative

Queste opere sono fondamentalmente due: «il tallone di ferro» (*The Iron Hell*) dell'americano Jack London, pubblicata nel 1907 e «Noi» del sovietico Eugenio Zamiatin, pubblicata nel 1920. Entrambe, nell'inaugurare il genere delle utopie negative³, tesero verso una critica degli estremi dei sistemi esistenti come il capitalismo prefascista e lo stalinismo poliziesco, critica che altre contro utopie avrebbero in seguito alimentato e che segnarono profondamente il pensiero di Orwell.

Questa doppia linea divergente nella storia del genere utopistico contemporaneo coincide in «1984». Ignorare questo parallelo o pretendere di ignorarlo è un modo di appropriarsi dell'opera di Orwell per metterla unicamente al servizio di uno schema che non è quello dell'autore.

Orwell sostenne che «non si può essere antifascista senza

³ Allo stesso modo che il XIX secolo appare come il secolo delle utopie ottimiste, il XX secolo annuncia le cosiddette utopie negative, contro-utopie o anti-utopie nelle quali si riflettono la perdita della speranza nel futuro e nel progresso positivista. Il timore per la meccanizzazione e la robotizzazione dell'individuo, l'incremento della funzione dello Stato nella vita privata e le angustie per la perdita della fede, tanto religiosa quanto politica, portano all'apparizione di opere che, a differenza delle utopie classiche, guardano al futuro con pessimismo e profonda diffidenza.

essere antiautoritario»⁴, il che dimostra che il suo rifiuto di un universo repressivo e concentrazionario non può essere recuperato dal conformismo liberale che si limita ad un semplice anticomunismo primario.

Il profondo riformismo radicale di lunga tradizione britannica, che orientava il modo di pensare di Orwell, non gli permetteva di passare semplicemente con armi e bagagli dalla parte dei delusi del comunismo, alimentando la propaganda dei nemici del socialismo, bensì lo portò a lottare per un «socialismo democratico» nel quale dire la verità sarebbe sempre possibile ed il dovere della critica e l'opposizione sarebbe un diritto inalienabile. Il suo rifiuto di tutti gli «ismi» totalitari e totalizzanti, la sua insoddisfazione metodologica, che gli impedivano di sentirsi conforme a qualsiasi verità acquisita, lo portarono a progettare il suo «1984», riprendendo un doppio lascito: quello di Jack London, socialista radicale come lui ed acerbo critico della plutocrazia capitalista e quello di Eugenio Zamiatin che cerca di salvare la dialettica del socialismo dal dogmatismo.

Altre *contro utopie* contemporanee si inseriscono in una o l'altra di queste linee. Così, da una parte si possono riconoscere «*Back to Methuselah. A metamiological Pentateuch*» (1921) di Georges Bernard Shaw, «*Brave New World*» (1946) di Aldous Huxley e, più tardi, «*Fahrenheit 451*» (1954) di Ray Bradbury e «*a Canticle for Lebowitz*» di Walter M. Miller, pubblicato originalmente nel 1959 ma che ha battuto quest'anno records di vendita negli Stati Uniti. Questa stessa visione critica e pessimistica del futuro, dove i «lendemain» già non cantano più, si mantiene in una linea parallela di *contro utopie* sovietiche le cui agghiaccianti caratteristiche corrispondono con le visioni negative occidentali quali «*Viaggio di mio fratello Alexeieff nel paese dell'utopia contadina*» di A.W. Alexander Tschajanow, pubblicata all'inizio degli anni '30 e che costituisce una violenta diatriba contro la collettivizzazione, la cui azione si svolge in una Mosca di un futuro immaginario, pure situato nei dintorni del 1984. Con un senso dell'umorismo e del grottesco che possiede profonde radici popolari, Abraham Tertz con il racconto «*L'udienza è aperta*» ed il romanzo «*Lioubimov*» (1962), riesce ad im-

⁴ «The Collected Essays and Letters» di George Orwell; Penguin, tomo III, pag. 236.

maginare un *ideoscopio*, sorta di setaccio grazie al quale si possono selezionare gli scritti pericolosi.

Tuttavia, benchè critiche di sistemi opposti le cui note esasperate si sono acutizzate nel futuro immaginato, tutte queste anti utopie hanno caratteri comuni che coincidono in un'opera come «1984». Si tratta, nella fattispecie, di una certa visione del *potere e dell'autorità* in relazione ad un individuo schiacciato dagli effetti della rivoluzione industriale taylorista e, nel medesimo tempo, dalle funzioni accumulative ed interventzioniste dello Stato nel mondo moderno.

Perchè se, da un lato, le utopie classiche avevano sempre il *gran monarca* che vigilava per il bene di tutti, il patriarcale re Utopos nell'opera di Tommaso Moro, «Utopia», il metafisico Hoh de «La città del sole» di Tommaso Campanella, il Grande Salomone de «La nuova Atlantide» di Francis Bacon, L'Icaro dell'opera di Cabet, a partire dal «Leviathan» di Hobbes e dallo Stato hegeliano, la previsione regolata dell'utopia del passato si va trasformando per molti scrittori in uno strumento di dominio.

Dal saggio Monarca platonico al Re Ubu c'è solo un passo che è stato compiuto agli albori del XX secolo. Molti dittatori latinoamericani ne sono un patetico esempio. Così il Benefattore dell'opera di Zamiatin, allo stesso modo dei capitalisti repressivi del «Tallone di ferro» di London, annunciano il Big Brother di Orwell. Un tiranno di coscienze che può parimenti essere uno sfruttatore di lavoratori come il padrone di Metropolis nell'omonimo film di Fritz Lang o il parodiato padrone che controlla i movimenti dei suoi operai in «Tempi moderni» di Charles Chaplin.

Ma oltre a questa trasformazione patologica della funzione di legislatore che da buon governante è diventato inquisitore di coscienze o sfruttatore capitalista, si attesta pure, agli inizi del XX secolo, che la felicità non può più essere individuale e deve per forza essere collettiva ed uniformizzante. La *ribellione delle masse* è percepita negativamente ed i gridi di allarme individualisti si succedono tra gli autori dell'una e dell'altra corrente anti utopistica.

«*Noi viene da Dio, Io dal diavolo*», si dice in «Noi» di Zamiatin, dove la coscienza personale giunge ad essere percepita come una malattia da estirpare. L'individuo disciolto in una massa uniforme non è solo il cattivo risultato delle società collettiviste, ma si reperisce anche nell'uomo standar-

dizzato della società dei consumi capitalista. La crisi di una forma tradizionale dell'individualismo e dei diritti umani, così com'erano sentiti durante il Secolo Illuminista, sono oggetto di manipolazioni per coloro ai quali *l'ordine* e la *sicurezza*, presuntamente rivendicati dalla maggioranza, va dando argomenti giustificativi. Le discussioni teoriche che si ritrovano nelle pagine del «Tallone di ferro» di London ne sono un buon esempio.

In fin dei conti, in entrambe le linee utopiche si intuisce un'evacuazione della natura e la preminenza di un universo urbano, minerale e geometrico, nelle cui sfere, com'è messo in scena nel ricordato film «Metropolis» (1929), possono esistere vari livelli perfettamente separati di vita: quello superiore destinato alle elites dirigenti e quello inferiore dove vivono ammassati gli operai, mondi contrastati, benchè egualitari all'interno di ogni strato. La natura è sradicata nelle visioni futuriste di H.G. Wells («When the Sleeper» 1889); «A Modern Utopia» (1905); «Men like gods» (1923), nelle visioni teologiche di Franz Werfel (specialmente in «Stern der Ungeborenen» (1942)) e nella sostituzione della vita naturale mediante creature metalliche descritta da Ernst Junger in «Die gläserne Bienen» (1957).

Nello Stato Unico che regna nel mondo del XXVI secolo descritto da Zamiatin in «Noi», si afferma che l'uomo ha smesso di essere un animale il giorno in cui costruì il primo muro. «Grande è la saggezza divina dei muri e degli ostacoli» — dicono i suoi ammirati abitanti, gli stessi che credono di aver smesso di essere selvaggi il giorno in cui si edificò il muro che isolò le macchine ed il mondo perfetto dall'*esterno* «stolto ed informe degli uccelli, degli alberi e degli animali»⁵. In questa natura *caotica* sfuggono Winston e Julia, i protagonisti di «1984», e nei suoi boschi fanno all'amore per confermare la propria esistenza individuale e la dimensione della loro ribellione⁶. Rifugiata in una capanna campestre, il bungalow Wake Robin Lodge, nelle Sonoma

⁵ «Nous autres» di Eugenio Zamiatin, Editions Gallimard, Parigi, 1971. Prefazione di Jorge Semprun, pag. 102.

⁶ Orwell rivendica l'amore libero con l'esempio della natura stessa. Rospì e conigli che si accoppiano con naturalezza costituirebbero per lui lo spettacolo delle sue passeggiate in campagna ed il piacere della sua contemplazione era un privilegio che «nessun burocrata» avrebbe potuto strappargli, come aveva un giorno confessato scherzosamente.

Hills della California, Avis Everhard scrive la cronaca della rivoluzione operaia nordamericana narrata nel «Tallone di ferro». Questa stessa rivendicazione della natura riappare nelle utopie contemporanee a tema ecologico, dove la ricupera-zione di una vita semplice ed *arcadica* sembra essenziale.

Il debito di Orwell nei confronti delle prime utopie *negati-ve* del principio del secolo fu riconosciuto apertamente in di-verse occasioni. In particolare, commentando nel 1946 «Il mondo nuovo» di Aldous Huxley, egli già segnalò l'influen-za di Zamiatin sulla sua generazione e nell'elogio che fece di «Noi» predisse il proprio «1984» che avrebbe pubblicato tre anni dopo.

Tuttavia, sebbene ricordato, il precedente del «Tallone di ferro» appare meno importante nella prospettiva socialista di Orwell. Vale la pena soffermarsi sui caratteri del mondo orwelliano già presenti nell'opera di London.

La Rivoluzione proletaria ed il presentimento del fascismo

Duramente impressionato dal fallimento della rivoluzione russa del 1905, l'attivo militante socialista che era in quel mo-mento il popolare scrittore americano Jack London scrisse tutto d'un fiato durante l'estate del 1906 il romanzo «Il tal-lone di ferro». Il suo proposito era ben chiaro: dipingere un'affresco tragico ed una sorta di epopea utopica di una ri-voluzione proletaria schiacciata duramente da una plutocra-zia reazionaria al potere, la classe dal «Tallone di ferro», cupa profezia del fascismo.

Narrando questa sconfitta operaia lo fece però partendo dalla prospettiva immaginaria di una rivoluzione socialista che avrebbe finalmente trionfato negli Stati Uniti. Effetiva-mente, benchè il romanzo sia ambientato nel prossimo futu-ro del 1913, appare in realtà come la cronaca pubblicata e commentata in forma erudita nell'anno 2700. Il manoscritto realizzato da Avis Everhard, moglie di un rivoluzionario del XX secolo, Ernest Everhard, uno dei leaders della fallita ri-voluzione socialista nord-americana del 1913 finita nel san-gue a Chicago con il massacro di quarantamila operai butta-ti nelle acque del lago Michigan, è stato ritrovato seicento anni dopo nel nascondiglio dove Avis lo aveva occultato do-po l'esecuzione di suo marito nel 1932.

Presentato come una testimonianza visionaria e piena di speranza, tragica e selvaggia, il carattere quasi autobiografico acquisisce la *distanza* storica che danno le numerose note a piè di pagina scritte nella prospettiva di una società in cui ha trionfato finalmente il socialismo. Il genere utopico si combina abilmente con quello della cronaca storica immaginaria. L'utopia negativa del XX secolo con la speranza e l'ottimismo dell'utopia classica.

Benchè Ernest Everhard sia l'eroe del «Tallone di ferro», come Winston Smith lo sarebbe stato di «1984», in realtà sono gli operai — i *prolet* — gli unici depositari della storia dei protagonisti. Se vi è una speranza — scrive Winston nel 1984 — è radicata nei *prolet*⁷ mentre Everhard consacra parte della sua vita ad elaborare una *scienza* ed una *filosofia proletaria*. In entrambi i romanzi, la speranza rivoluzionaria si colloca nella capacità di mobilitazione della classe operaia.

La ribellione, nel caso dell'opera di London, anticipò letteralmente l'epica realtà dei «dieci giorni che sconvolsero il mondo» della rivoluzione socialista d'Ottobre. I movimenti di massa descritti da London presagivano anche i grandi scontri europei degli anni trenta contro il fascismo. Gli scioperi generali ed i fronti popolari, portati ad una dimensione internazionale, precedono nelle pagine dell'autore di «Zanna Bianca» una storia che si incaricherà di dar loro una ragione positiva.

Sul terreno della semplice conferma delle profezie delle opere di London nel tempo, la lista si arricchisce di altre stupefacenti coincidenze. La crisi economica del 1929 appare annunciata non solo nei suoi dettagli concreti — crollo dei prezzi e dei valori in borsa, fabbriche e fonti di lavoro chiuse, apparizione di sindacati e di operai *crumiri* grandi code di disoccupati e moltiplicazione di focolai di povertà o addirittura di fame — ma anche nella diagnosi della causa della crisi: la concentrazione di un plusvalore economico in poche mani e l'assenza di una giusta ripartizione della ricchezza generata dal lavoro. Non meno visionaria è la funzione che London fa svolgere alla guerra nella logica della casta plutocratica del «Tallone di ferro». «L'Oligarchia vorrebbe la guerra con la Germania», si annuncia in modo premonitorio, perchè nella redistribuzione delle carte a livello internazio-

⁷ «1984» op. cit. pag. 60.

nale e nei nuovi trattati ed alleanze essa aveva molto da guadagnare. La guerra inoltre consumerebbe gran parte del plusvalore nazionale, ridurrebbe la massa dei disoccupati che minacciavano tutti i paesi»⁸ e, soprattutto, la guerra permetterebbe di mantenere delle Forze Armate con degli equipaggiamenti rinnovati periodicamente. La Grande Guerra del 1914-18 appare profetizzata nelle sue cause più cupe, tale quale si verificherà poco dopo la pubblicazione dell'opera di London.

La *guerra permanente* come meccanismo della classe dominante per mantenersi al potere, sarà ripresa come idea da Orwell. Anche in «1984» si vive in guerra per giustificare una tirannia di fatto. L'esistenza di una parte avversa e della propaganda bellica servono a mantenere unita la popolazione e per giustificare un severo apparato repressivo. Si può eliminare qualunque individuo accusandolo semplicemente di essere una spia del nemico o di complottare contro la sicurezza dello Stato.

Ma London avanza inoltre la componente ideologica dello schema diversificatore della guerra. Nella mente del popolo si sarebbe sostituita l'alternativa reale del *Socialismo in opposizione all'Oligarchia* a quella dell'*America in opposizione alla Germania*, un esempio che si è ripetuto e si ripete nella storia contemporanea, incluso a livello del litigio sulle frontiere che coinvolge numerosi paesi del Terzo Mondo in sterili guerre fratricide. Non vi è niente di meglio che eccitare il *nazionalismo* per evitare il confronto con le vere cause del sottosviluppo.

Tra le nuove forze emergenti della guerra nel «Tallone di ferro», un nuovo paese capitalista riesce a contendere sulla scena internazionale il vasto mercato asiatico agli Stati Uniti. Si tratta del Giappone, una realtà che pure si verificherà storicamente nelle due guerre mondiali.

I meccanismi di censura e di deformazione della verità che funzionano nell'universo orwelliano di «1984», esistono già nell'impero del «Tallone di ferro» del 1913. Davanti alla crisi, la plutocrazia nordamericana non si preoccupa di chiudere i circuiti di distribuzione della stampa socialista mediante regolamentazioni ricercate. Gli editori, dal canto loro, nega-

⁸ «The iron hell» di Jack London (Journeyman, London, 1976); pag. 133.

no pubblicazioni con argomenti fallaci ed il silenzio della stampa si converte in ulteriore arma per schiacciare i movimenti rivoluzionari. Il *doppio linguaggio*, la *neolingua*, che si usa nell'Oceania di «1984», è già abilmente maneggiato dalla classe del «Tallone di ferro». John Cunningham, padre di Avis, è confrontato ad una campagna di stampa nella quale, attraverso la manipolazione del linguaggio, appare come se confessasse di essere *nichilista, anarchico e rivoluzionario*, mentre in realtà aveva usato le parole *social-rivoluzionario*. Si cerca di spaventare a parole la timida classe media, i cui timori alimentano la macchina del potere, cosa che il mondo avrà l'opportunità di vivere durante il nazifacismo e gli Stati Uniti nel periodo maccartista degli anni '50. Gli estremi di questa logica permettono di espropriare case di proprietà di socialisti in nome di ipoteche e di certificati la cui esistenza era loro sconosciuta e che proliferano muniti di visti di autenticazione. Allo stesso modo, la giustizia riesce a manipolare le varianti del *doppio linguaggio* a seconda dell'accusato.

La *neolingua* non è però un linguaggio da fantascienza o con il quale si etichettano facilmente i sistemi totalitari. Come ha ricordato Erich Fromm a proposito di «1984», la *neolingua* esiste anche nel linguaggio quotidiano dei paesi occidentali. Basti pensare all'esempio dell'espressione *mondo libero* con la quale si pretende contrastare il *mondo socialista*. In questo mondo che si autodefinisce *libero* si includono le dittature militari latinoamericane e regimi come quello dell'Africa del Sud, del Pakistan e tutti i paesi che possiedono un regime *anticomunista*. A nessun momento si parla di nazioni che posseggono *realmente* la libertà politica⁹. Il *doppio linguaggio* riappare per Fromm in molte discussioni sul disarmo e la denuclearizzazione del mondo contemporaneo, nelle quali non si è in fin dei conti molto lontani dalla apparente contraddizione del principio delle parti di «1984»: *War is peace*.

Lo stesso succede con l'ambigua nozione della verità, la cui relatività costituisce il perno dell'opera di Orwell, ma la cui manipolazione permette i massacri del romanzo di London. Una verità che in un'utopia negativa recente — «Life in the Crystal Palace» dello statunitense Alan Harrington,

⁹ «Afterword» di Erich Fromm nell'edizione citata di «1984»; pag. 264.

pubblicata nel 1959 — può essere la proprietà di corporazioni multinazionali e, per tanto, convertirsi in una *verità mobile* secondo l'impresa che la manipola.

Il prodotto proprio è sempre il migliore, quello della concorrenza sempre il peggiore, una legge che accettano coloro che lavorano al suo servizio e che sono disposti a cambiare prammaticamente se cambiano ditta. La relatività e la strumentalizzazione della verità nel mondo contemporaneo non sono perciò unicamente il privilegio dei sistemi di propaganda delle società totalitarie e verticalizzate, ma si può ravvisare benissimo anche nel fenomeno della concorrenza nelle cosiddette società libere. Una lettura profonda dell'opera di Orwell non può ignorare queste varianti che daltronde egli stesso prese in considerazione. Perché è evidente che prima del 1984 immaginato nel 1949, è esistito il 1913 concepito nel 1906.

Le eresie, motore della storia

Ma se prima di «1984» vi è la rivoluzione mancata del 1913 che London anticipa nel 1906, vi è anche il 1920, anno in cui Zamiatin scrive «Noi», pubblicato in inglese nel 1924 ed in francese nel 1928. Oltre al fatto di segnalare le influenze che lo stesso Orwell riconobbe, qual'è l'interesse attuale del romanzo di Zamiatin? Prendiamo il rischio di dire che è quello di un'opera che, al di là del suo valore letterario (la sua prosa poetica) e della sua interessante struttura, propone una vera e propria filosofia della storia, molto vicina al principio essenzialmente libertario di Orwell. Perché Zamiatin, partecipe dell'attiva generazione degli scrittori russi degli anni '20, non accettò che la creazione fosse uno strumento a favore del potere e valorizzata unicamente in funzione della sua adeguatezza o inadeguatezza ad una linea dominante dello sviluppo politico e sociale.

Nato nel 1884, Zamiatin è stato fin dalla prima gioventù un militante bolscevico ed ha partecipato alla rivoluzione fallita del 1905, a causa della quale passò diversi mesi in prigione. Ingegnere navale di professione, sviluppò parallelamente un'intensa attività intellettuale e, a partire dal 1917, intervenne nei dibattiti teorici sulla funzione dell'arte nella politica che seguirono il trionfo della Rivoluzione d'Ottobre. La sua concezione estetica aperta, dinamica e, pertanto, dialet-

ticamente critica, non gli permise di accettare scuole o dogmi chiusi, ragion per cui ebbe rapidamente problemi con le organizzazioni di scrittori che proclamavano i principi del realismo socialista. Grazie all'influenza del suo amico Massimo Gorki, poté andare in esilio in Francia nel novembre del 1931. Sei anni dopo, il 10 marzo 1937, morì solitario in un piccolo appartamento della regione parigina. Pochi mesi prima aveva terminato con il regista Jean Renoir l'adattamento cinematografico de «I bassi fondi» di Gorki.

I principi della visione dialettica di Zamiatin che influenzarono chiaramente Orwell, possono essere ravvisati in alcuni dei testi critici e scientifici con i quali polemizzò apertamente con il crescente dogmatismo di Stalin. «Il mondo si sviluppa unicamente in funzione delle eresie, in funzione di coloro che rifiutano il presente apparentemente immutabile ed infallibile — scrisse nel 1922 in un saggio su Giulio Robert von Mayer, uno dei fondatori della termodinamica moderna¹⁰ — solo gli eretici scoprono orizzonti nuovi nella scienza, nell'arte, nella vita sociale; solo gli eretici, rifiutando il presente in nome del futuro, sono l'eterno fermento della vita ed assicurano l'infinito movimento in avanti».

Questa proposta di un mondo che non deve *mai* essere considerato definitivamente *compiuto*, cioè dove l'utopia deve sempre avere uno spazio, riappare enunciato in «Noi». Un semplice principio matematico permette al protagonista D-503 di prendere coscienza della necessità dell'*infinito movimento in avanti* inerente ad ogni visione dialettica della storia:

— «Dimmi, qual'è l'ultima cifra? — gli chiedono, al che stupito risponde: — Come? Non capisco, quale ultima cifra?

— Beh, quella più in alto, la più grande.

— Questa domanda è assurda. Il numero di cifre è infinito. Non può essercene un'ultima.

— Allora perchè parli di ultima rivoluzione? Non c'è nessuna rivoluzione che sia l'ultima, il numero di rivoluzioni è infinito. L'ultima è per i bambini: l'infinito gli spaventa ed è necessario che dormano tranquillamente di notte» (vedi nota 5, pag. 177).

Ma allo stesso tempo sono i bambini che chiedono sempre «e dopo?» e pronunciano i temuti «perchè?» che i burocrati

¹⁰ Saggio di Zamiatin citato da Semprun nell'introduzione di «Nous autres», pag. 11.

vogliono strappare dalle coscienze, in modo tale che i bambini sono gli unici filosofi che prendono rischi e tutti filosofi che prendono rischi sono bambini.

Moralità, bisogna fare come i bambini e chiedere sempre: «E dopo, cosa?» (ibidem, pag. 178).

Lo scopo dei burocrati che dirigono lo Stato Unico di «Noi» è stato giustamente questo: eliminare l'infinito dalle rivoluzioni, congelare la storia in una specie di paradiso artificiale immobilizzato nel tempo. L'aspirazione di ogni utopia totalitaria è di imprigionare il corso della storia ed evitare che l'umanità continui a dibattersi tra le due forze enunciate dai personaggi di Zamiatin: l'*entropia* e l'*energia*. L'una assicura la felice tranquillità, l'equilibrio, mentre l'altra tende al doloroso *movimento perpetuo* (ibidem, pag. 168).

Per assicurarsi che l'entropia fossilizzi tutte le coscienze, i governanti dello Stato Unico hanno dovuto sradicare l'immaginazione, malattia che porta l'inquietudine negli spiriti. «L'immaginazione è un verme che scava rughe nere sulle vostre fronti. È una febbre che vi obbliga a correre più lontano, benchè questo *più lontano* cominci dove finisce la felicità», ricorda il *Giornale Nazionale* dello Stato Unico (ibidem, pag. 181).

Ma hanno dovuto inoltre convertire in dogma una decisione che risale al Paradiso della Genesi biblica. I primi abitanti del Paradiso Terrestre. Adamo ed Eva, dovettero scegliere tra la felicità senza libertà dell'Eden e la libertà senza felicità del mondo *esterno*. Non c'era altra soluzione. «Questi idioti — si ricorda in «Noi» — scelsero la libertà e, naturalmente, hanno bramato di ritrovare delle catene per secoli. Vede in cosa consiste la miseria umana: l'aspirazione all'incatenamento. Noi abbiamo trovato il modo di rendere la felicità al mondo. Il vecchio Dio e noi sediamo allo stesso tavolo, legati agli uni agli altri. Sì, in effetti, abbiamo aiutato Dio a vincere definitivamente il Diavolo, perchè fu il Diavolo che spinse gli uomini a violare la protezione divina e ad assaggiare questa maledetta libertà; fu lui, travestito da astuto serpente. Però noi l'abbiamo schiacciato con un piccolo colpo di tallone: «crac». Ed il Paradiso è tornato, ci siamo ritrovati semplici ed innocenti come Adamo ed Eva. Tutte queste complicazioni intorno al bene e al male sono scomparse; tutto è molto semplice, paradisiaco, infantile» (ibidem, pag. 71).

Nella società dello Stato Unico, la felicità è garantita gra-

zie al Benefattore, la Macchina, la Campana pneumatica che isola i suoi abitanti dall'esterno ed ai guardiani che vigilano sulle mura, il che non è altro che una riproduzione modernizzata del Paradiso Terrestre: un Goeva paternalista e totalitario, un'Ordine naturale immutabile, un *territorio* paradisiaco di frontiere delimitate ed Angeli custodi che impediscono l'accesso ma anche la fuga. L'*ordine* paradisiaco impedisce di concepire come può essere un mondo differente, «Ho avuto l'occasione di leggere o ascoltare molte storie incredibili sui tempi in cui gli uomini vivevano ancora in libertà, cioè in uno stato inorganico e selvaggio — commentano gli anonimi personaggi di «Noi» — Quello che mi è sempre sembrato più inverosimile è come i governi di allora, per molto primitivi che fossero, abbiano potuto permettere alla gente di vivere senza una regola simile alle nostre tavole, senza passeggiate obbligatorie, senza aver fissato le ore esatte per il riposo. Si alzavano e si coricavano quando ne avevano voglia ed alcuni storici pretendono persino che le vie erano illuminate tutta la notte e che si potesse circolare a qualsiasi ora» (ibidem, pag. 27).

L'impossibilità di rappresentarsi un'altro mondo di quello esistente e di capire la funzione che può assolvere la libertà creativa e politica per l'evoluzione dialettica di una società, è l'essenza del pensiero dogmatico del suddito di un ordine che non interroga e che non deve essere interrogato. Un mondo dove nulla è lasciato al caso è *rassicurante*. Una società dalla quale è stato esiliato l'*inatteso* appare come l'ideale al quale deve giungere lo Stato Unico di «Noi». «L'ideale, è chiaro, si raggiungerà quando non succederà più niente» (ibidem, pag. 36).

In questa società perfetta del XXVI secolo, governata dal Benefattore, organizzata a livello planetario dopo una guerra di duecento anni tra zone rurali e zone urbane che ha ridotto la popolazione ad appena il 20%, l'individuo non è altro che una cellula di un'organismo collettivo. La dissonanza di una voce non può essere ammessa in un corpo dove ogni cellula ha una funzione predeterminata. Gli uomini identificati da un numero non possono concepire un funzionamento che non sia unanime. Per parlare la lingua del Vangelo e formare una Chiesa unica, queste cellule hanno abolito procedimenti rischiosi e disordinati come le elezioni politiche del passato, nelle quali «il risultato era sconosciuto in preceden-

za». Il voto segreto appare loro come un'aberrazione. «Non abbiamo niente da nascondere, non abbiamo vergogna di niente. Per questo festeggiamo lealmente le elezioni in pieno giorno. Vedo gli altri votare per il Benefattore ed essi vedono me. Potrebbe essere altrimenti dal momento che *tutti ed io* formiamo un solo *Noi*?» (ibidem, pag. 144).

La forza di questo *noi*, che dà il titolo all'opera, risultato tanto schiacciante ed onnipresente da intervenire perfino nella sfera della vita sessuale. le case di vetro trasparente hanno evacuato ogni forma di vita privata e per questo quando appaiono nel corso del romanzo i primi germi della ribellione accompagnati da desideri immaginativi di libertà, in buona parte congiurati dall'amore tra i protagonisti, come succederà pure in «1984», i burocrati si stupiscono: «Perchè la gente si preoccupa? Abbiamo realizzato il vecchio sogno del Paradiso. Si ricorda?: nel Paradiso non si conosce nè il desiderio, nè la pietà, nè l'amore. I santi sono stati operati: abbiamo estirpato beatitudine. Gli angeli sono gli schiavi di Dio» (ibidem, pag. 212).

Per raggiungere la perfezione si deve perciò riuscire a *solidificare* la vita. L'ideale sarà ottenuto il giorno in cui non succederà più niente, e, pertanto, la nozione del tempo sparirà nella propria immobilità. L'ingegnere protagonista di «Noi», D-503, come Winston Smith in «1984», dubita senza sapere esattamente in che giorno ed in che anno vive e si sforza, attraverso gli appunti che scrive a mo' di diario, di fissare una cronologia, un principio di nuova storia.

Per questo motivo, quando si progetta la rivolta per la libertà, alla vigilia della rivoluzione fallita nella quale culmina «Noi», riappare la nozione di un *domani* incerto. «Domani — dice emozionata l'eroina a D-503 — domani non sappiamo cosa succederà. Capisci, io non lo so, ne nessuno sa quello che succederà. Questa è l'incognita! Che felicità! Tutto ciò che era conosciuto è finito! È un mondo nuovo ed incredibile che comincia!» (ibidem, pag. 151).

Ma un mondo con il diritto alla speranza del domani incerto è possibile solo se si mantiene aperta la possibilità dell'eresia permanente che implica il poter rifiutare il presente infallibile. Per Zamiatin era ben chiaro nel 1920, come per London nel 1906 e per Orwell nel 1949. Tutti dobbiamo tenerlo ben presente in questo 1984 che è e non è «1984».

Black Rose Books: nuove pubblicazioni

The Anarchist Moment Reflections on Culture, Nature and Power by John Clark

This original contribution to radical social thought attempts for the first time to integrate contemporary philosophical criticism within a framework of ecological concerns and the philosophies of nature.

\$ 12,95

1984 and After edited by Marsha Hewitt and Dimitrios I. Roussopoulos

Whit the ominous year 1984 in mind as a social reality mote than a calendar year, this collection of essays brings together some of the most distinguished contemporary critics of authoritarian tendencies in our society.

Whit essays by: Murray Bookchin, Noam Chomsky, Yolande Cohen, Claire Culhane, John Clark, Jean-Pierre Deslauriers, Jean Ellezam, Frank Harrison, Robert Mayo, Stephen Schecter and George Woodcock.

\$ 12,95

Per richieste: direttamente alla casa editrice canadese (3981 Boul. St. Laurent, Montreal, Quebec, Canada H2W 1Y5) o al Centro studi libertari, viale Monza 255, 20126 Milano (ciascun volume L. 24.000)

dibattito

Le origini dello stato

Intendo intervenire sull'articolo di E. Colombo *Lo Stato come paradigma del potere* apparso sull'ultimo numero di *Volontà* (3/1984).

Sono pronto a sottoscrivere la seconda parte dell'articolo, quella «politica», ma nutro forti perplessità sulla validità della prima, quella «storica», specialmente di quella riguardante le origini medievali dello Stato moderno. Mi sembra che Colombo sia vittima di un modo ricorrente — purtroppo — presso gli anarchici di guardare alla storia con spirito di parte, al fine di legittimare conclusioni politiche di rilevanza attuale.

Tale atteggiamento risulta innanzitutto dai luoghi comuni con cui la Chiesa di Roma, sostenitrice nel medioevo di una tradizione autoritaria di origine romana, viene contrapposta ad una cultura barbarica che farebbe derivare «il potere politico dalla volontà popolare, dal "basso", dalla base». Con ciò si dimentica che la volontà popolare presso le tribù germaniche non era altro che la volontà degli uomini «liberi», cioè degli uomini atti alla guerra, ad esclu-

sione degli inabili al combattimento per costituzione fisica (donne, fanciulli, minorati fisici o psichici ecc.) o per considerazione sociale (forestieri, schiavi ecc.); che se è vero che i barbari conobbero il concetto di Stato e di proprietà privata individuale solo molto tardi e comunque dopo avere assorbito la cultura giuridica latina (i Longobardi di Rotari e di Liutprando), è anche vero che ignorarono per molto tempo anche ogni diritto di autodeterminazione che non fosse quello fatto valere sul piano di fatto della forza; che la Chiesa di Roma contribuì in modo determinante alla elevazione morale e giuridica di alcune categorie di persone che la concezione rigidamente militare dei barbari relegava all'ultimo gradino della scala sociale (ad es., le donne, oggetto di compravendita nel matrimonio longobardo, soggetto titolare di una facoltà di assenso o dissenso all'atto in quello cattolico). Il «diritto di resistenza» al tiranno venne teorizzato proprio dalla Chiesa cattolica, al contrario di quanto fa capire Colombo (già S. Agostino aveva definito «magna latrocinia» — grande rapina — i regni governati al di fuori dei principi di giustizia). Ed è proprio la chiesa ad elaborare una teoria fortemente limitatrice della concezione del *princeps legibus solutus* (sovrano svincolato dall'osservanza delle leggi) di diretta discendenza romana.

Non capisco poi che portata possa avere la seguente affermazione: «l'inserimento del comportamento umano nello stampo della legge fu un'insidiosa ed importante conquista della Chiesa di Ro-

ma». Forse Colombo si riferisce alla indistinzione, protrattasi per tutto l'alto medioevo, tra etica e diritto, discipline entrambi aventi per oggetto il comportamento umano. Ma già nel sec. XII il monaco Graziano opera una netta e definitiva separazione tra etica, o meglio tra teologia e diritto. E ciò non può che essere considerato come una conquista, visto che nel corso dei secoli altomedievali i libri penitenziali avevano comminato severissime pene, anche corporali, persino ai meri pensieri peccaminosi che non avessero avuto neanche un principio di attuazione.

Non si può negare che la tradizione giuridica romana ebbe un ruolo decisivo per la creazione di un concetto unitario e «moderno» di sovranità. Ma non si può poi affermare — è quanto capisco da ciò che dice Colombo — che la Chiesa fu l'unica depositaria di tale tradizione. La riscoperta del diritto romano — quello che Colombo chiama in modo affatto limitativo «il riconoscimento del Codice di Giustiniano» — fu dovuta all'opera di laici. I dottori bolognesi furono sì i teorici dell'Impero universale: ma la cultura romanistica permise loro di costruire strutture giuridiche tali da superare l'immobilismo e l'iniquità del sistema feudale. Da una condizione di generica sottomissione di un servo ad un signore — il primo assoggettabile a qualsiasi onere da parte del secondo senza alcuna specificazione concordata preliminarmente — si passa alla elaborazione di un preciso rapporto giuridico tra due o più soggetti contraenti che pattuiscono una o

più prestazioni determinate.

Dubito poi che «la legittimazione del potere "dal basso"» possa essere stata imposta dalle corporazioni artigiane cittadine. Anche il comune del popolo si è reso responsabile di una politica di esclusivo vantaggio dei ceti professionali al potere; una politica che ben presto entrò in quel processo irreversibile di crisi che darà luogo all'avvento della signoria. Fu proprio la signoria il primo embrione di Stato territoriale. Uno Stato territoriale la cui origine feudale è evidente. L'espressione *rem superiorem non recognoscens in regno suo est imperator* — che Colombo non manca di ricordare — è piena di valenze feudali. Il concetto di *superior* è del diritto feudale, quello di *imperator* è del diritto romano. Da queste due grandi tradizioni giuridiche, entrambi vitali nell'Europa medievale, nasce il concetto di sovranità nazionale.

Vorrei infine notare come nel medioevo il sovrano vide spesso il popolo come proprio alleato contro le tendenze centrifughe ed autonomistiche della feudalità: quest'ultima, infatti, rappresentò sempre un pericolo per il potere accentrato nelle mani del re ed una costante fonte di oneri, vessazioni e spoliazioni di ogni sorta per le popolazioni soggette. E fu proprio il primo Stato medievale europeo «moderno», quello del Regno di Sicilia, specie sotto Federico II, ad attuare il primo livellamento, se non proprio «sociale» almeno «politico», tra tutti i residenti nel territorio nazionale, in quanto tutti indistintamente sudditi del sovrano, al di là dei privi-

leggi di casta, feudali o ecclesiastici.

Interrompo qui queste mie note non di «polemica», ma di «precisazione». Tengo a dire — a scanso di ogni malizioso equivoco — che non sono nè un sostenitore della Chiesa, o della tradizione giuridica romana, nè tanto meno un ammiratore di Federico II. Ma sono più che mai convinto che la validità del pensiero anarchico — la sua vitalità, la sua attualità — vada verificata anche sul piano della precisione scientifica, quando questa venga tirata in ballo. Quando poi è di storia che si parla, il discorso può farsi pericoloso almeno per due motivi: 1) per la tendenza — comprensibile, ma non giustificabile — a verificare assunti politici sulla base di eventi trascorsi slegati dal loro contesto storico; 2) per l'inevitabile rischio che in tal modo si corre di venire colpiti dalle critiche malevole dei cosiddetti «specialisti», che sarebbero così legittimati a considerare gli *excursus* storici degli anarchici come *pamphlets* destinati al consumo acritico della tribù libertaria.

Per il resto dell'articolo di Colombo, non posso che rilevarne l'estremo interesse e l'indubbia validità. Soprattutto la chiusura dell'intervento mi vede particolarmente d'accordo: «La società senza Stato, senza potere politico o dominio è una nuova forma che dev'essere conquistata: è nel futuro».

Elio Tavilla

Messina

La cornice in cui Tavilla inquadra la sua critica è perfettamente concordante con i miei stessi presupposti teorici riguardo all'utilizzo di «dati storici». È necessario sforzarsi al massimo di non «guardare alla storia con spirito di parte, al fine di legittimare conclusioni politiche...» ed evitare così la giusta critica dello storico specialista. È inoltre l'unico modo perchè lo sforzo di studiare il vissuto e l'istituzionalizzato di un'infinità di popoli lungo i secoli serva a qualcosa.

Non essendo uno storico professionista nè uno specialista del medioevo, sono stato molto attento ad utilizzare solo quei dati e quelle interpretazioni che ricorrono nei vari autori consultati e che paiono sensatamente coerenti con i diversi contesti politico-ideologici considerati.

Ciò premesso, non trovo che questa critica segnali errori storici, vi trovo bensì semplicemente delle «interpretazioni» che possono essere discusse. Ad esempio, io non propongo una contrapposizione tra una cultura barbarica ed una cultura romano-cristiana, ma mi limito a mettere in rilievo l'esistenza di due concezioni legittimanti del potere. Con tutte le restrizioni che si vogliono, resta il fatto che le tribù germaniche eleggessero i loro capi sia guerrieri sia politici. «L'assemblea generale nominava dei principi per amministrare la giustizia o meglio per sistemare le controversie nei rispettivi distretti» (Gibbon, Histoire du declin et de la chute de l'Empire Romain, Laffont, Parigi, 1983, p. 169, 1ª ediz. 1787). Ma, parlando di legittimazione del po-

tere da parte della base, avrei anche potuto far riferimento all'antichità greca e romana. Per seguire il filo della concezione del potere politico «che viene dall'alto» — sia nella formulazione cristiana centrica della Roma papale, del cesaropapismo dell'Impero d'Oriente, del «re per grazia di Dio» dei longobardi dell'Italia settentrionale (IV secolo), della dottrina ierocratica, ecc., — il libro base che ho utilizzato è Il pensiero politico del Medioevo di Walter Ullman, pubblicato in italiano da Laterza nel 1984 (l'edizione originale inglese è del 1965).

C'è comunque un aspetto sul quale siamo in disaccordo totale: il Papato non ammise mai, nè avrebbe potuto farlo, il «diritto di resistenza», nel senso che questo concetto ha nel mio testo. Il diritto di resistenza è compatibile logicamente solo con una concezione immanente, sociale o popolare della fonte del potere. Quello che è certo — per lo meno secondo quanto risulta — è che nella lotta politica, entro il mondo cristiano, tra l'Impero ed il Papato, quest'ultimo costruisce a partire dal V secolo una teoria teocentrica che eleva il Papa alla posizione di monarca, un monarca la cui auctoritas non derivata s'impone alla regia potestast dell'imperatore. La dottrina del diritto di resistenza elaborata dalla Chiesa si limita a sciogliere il dovere d'obbedienza per quei popoli il cui principe sia diventato un tiranno, si sia cioè allontanato dalla doverosa giustizia... evidentemente secondo il criterio della Chiesa stessa. Sulla base dello stesso criterio il Papato rivendica il diritto di depor-

re i re che violino le leggi che li vincolano di fronte alla giustizia divina. Bisogna aspettare l'ultimo periodo del medioevo perchè si sviluppino le teorie del consenso popolare — e del contratto — e si deve arrivare alle lotte religiose del Rinascimento perchè s'affermi un'altra concezione del diritto di resistenza.

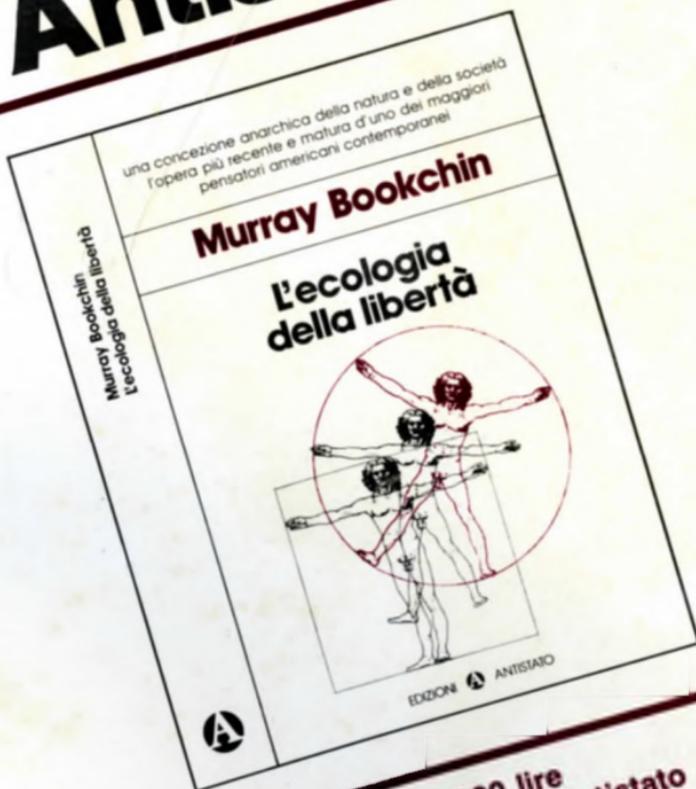
Questa breve nota non mi lascia spazio per entrare nei particolari: ci vorrebbe un altro articolo. Tuttavia voglio accennare ancora ad un paio di cose. L'inserimento del comportamento umano nello stampo della legge è un aspetto complesso e difficile che ho trattato, da un'angolazione differente rispetto a quella storica, in un articolo sul potere e sulla sua riproduzione (Volontà 2/83) dove postulavo una relazione di interdipendenza, a livello dell'ordine simbolico, tra la struttura incosciente della sessualità ed il desiderio da un lato e le istituzioni politiche del dominio dall'altro. Spero che il mio lavoro futuro mi consenta di chiarire questo problema.

L'altra cosa è che quando colloco a partire dal XIII secolo la legittimazione del basso del potere non penso solo all'importanza delle corporazioni artigianali urbane — che fu grande — ma anche all'influenza di corporazioni ecclesiastiche, tra cui gli ordini mendicanti, ed alle lotte sociali contadine ed ereticali.

Eduardo Colombo

(trad. di A. Bertolo)

Edizioni Antistato



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



volontá

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXVIII

n. 4/1984

spedizione in
abbonamento postale
gruppo IV Venezia
taxe perçue
tassa pagata



Luciano Lanza / L'anarchismo post-veneziano • Robert Pagés / La libertà, la guerra la servitù • Roger Dadoun / Vivere l'anarchismo • Rudolf De Jong / Bilancio e prospettive dell'anarchismo • Roberto Ambrosoli / Conversazioni / Bookchin natura e cultura • Mario Borillo / Verso un "1984" informatico? • Colin Ward / L'Anarchismo e la crisi del socialismo • Roberto Guiducci / Letture / Il potere secondo Galbraith • Fernando Ainsa / Prima del 1984 • Dibattito / Le origini dello