

# volontà

rivista  
anarchica  
trimestrale

1985/n. 2

lire 4000



psicanalisi e società





F K

B G L

**Ⓐ rivista anarchica  
mensile**

in vendita in numerose  
edicole e librerie  
una copia £. 2.000

abbonamenti:  
annuo £. 20.000  
estero £. 30.000

via aerea £. 50.000  
sostenitore da £. 50.000 in su

versamenti sul c.c.p. 12.552204  
intestato a: editrice A - milano

corrispondenza: editrice A  
cas. post. 17120 - 20170 milano

la redazione è aperta tutti  
i giorni feriali (sabato escluso)  
dalle 16 alle 19 - tel. 02/2896627

O

D

E

M

N

O

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.

In copertina: *Il mondo è per lo più una gabbia di matti*  
Incisione di G.M. Mitelli del 1664

# volontà

rivista  
anarchica  
trimestrale

in collaborazione con il  
centro studi libertari  
g. pinelli

anno XXXIX n. 2  
aprile-giugno 1985  
ISSN 0392-5013

5	Luciano Lanza	Arrivano gli omini verdi?
14	Heloisa Castellanos	Psicanalisi e società
16	Mario Marrone	Psicanalisi e società: una valutazione critica
26	Roger Dadoun	Anarchismo e psicanalisi
43	Alain Thévenet	Sofferenza individuale e pressione culturale
52	Jacques Guigon	Il senno di poi della psicanalisi
60	Eduardo Colombo	A proposito del concetto di realtà nella teoria psicanalitica
71	Cornelius Castoriadis	Psicanalisi: natura rivoluzionaria e pratica conservatrice
80	J. Clark/R. Ambrosoli N. Berti/R. Di Leo P. De Toni/M.T. Romiti	Lecture/Dibattito: L'ecologia della libertà
106	Arturo Schwarz	Surrealismo, tantrismo, alchimia, anarchismo quattro vie convergenti

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

Grafica: Fabio Santini

---

# SUMMARY

In *The Green Men are Coming?* **Luciano Lanza** is not talking about the Martians of early science fiction fame but is analysing the Italian Green Movement as it moves towards the coming municipal and regional elections. The biodegradable movement/party seems to lie outside any easily-definable position due to the differences between the various lists. They have only one element in common: a partially innovative and heterodox use of existing institutions.

In *Psychoanalysis and Society - a Critical Evaluation*, **Mario Marone** considers the state of psychoanalysis today through an examination of the different theoretical aspects and the schools which support them. In particular he considers the Relational School which takes into account both the micro-social and the macro-social context of psychological development. The possibility of approaching problems from this point of view would have a considerable significance for libertarian thought.

In what way can psychoanalytic research contribute to the development and deeper examination of anarchist thought and action? In *Anarchism and Psychoanalysis*, **Roger Dadoun** attempts to answer this question. He sites the Freudian discovery under the realm of anarchism and puts forward the hypothesis of a complementarity, of a reciprocal appeal of one «movement» to the other which will supply those elements which are lacking from one or the other. On the part of anarchism there is the lack of a conception of the erotic, whether individual or collective; on the part of psychoanalysis there is its failure to bring to light its libertarian, revolutionary potential. Dadoun sees the Freudian discovery as a model of rupture which will leave its mark on all libertarian thought. The article also considers other questions which are central to both anarchist thought and psychoanalytic theory such as the places held by sexuality and by power. He then examines the «libertarian potential in the development of psychoanalysis» and the various currents arising from Freudian thought.

**Alain Thévenet's** contribution *Individual Suffering and Cultural Pressure* shows a Reichian perspective and clinical leanings. Parting from the wish often expressed by patients «to be like everyone else» which would imply the rejection of their personal history, the author leads us into a reflection on the place held by the idea of death and of suffering. A cure which aimed to save on suffering would be pure illusion and social conformism.

**Jacques Guigou** centres his article *Psychoanalysis: Wise after the Event* around two axes: one historical and the other critical. In the first he asks why the Workers' Councils in Europe in the 1920s did not adopt psychoanalysis as a means of liberating both the individual and the collectivity and in the second he looks at the current institutionalisation of psychoanalysis and its function in the *individuation* of the patient which moves towards the *individualisation* of the statalised "subject".

*About the Concept of Reality in Psychoanalytic Theory* by **Eduardo Colombo** is a critical examination of those elements of psychoanalytic theory which could lead to the adaptation of the subject, on the level of the individual, and, on the level of society, to the rediscovery of theory. The interiorisation of the totality of the conflict between wish and reality leaves the established social reality intact and favours a practice aimed at the adaptation of the subject.

The three excerpts from the work of **Cornelius Castoriadis** (*Psychoanalysis: Revolutionary in Theory; Conservative in practice*) that we have chosen here all centre on one question: «the revolutionary discovery and creation», psychoanalysis in both thought and practice has remained blind to certain points concerning the metaphysical, ideological and political framework in which it appeared. Despite its own project of bringing the subject to a state of autonomy, in the entirety of its practice in tend to adapt the subject to *this society*. Its subversive content is already active in the interstices of a practice dominated by orthodoxy.

The review section of this issue of *Volontà* is unusually but justifiably expanded. It includes several contributions from different points of view on Bookchin's *The Ecology of Freedom*, the approach and proposals of which may or may not be shared but which cannot but be considered as a major contribution to libertarian thought. Contributions by **Ambrosoli, Berti, De Toni, Di Leo, Clark, Guiducci, Romiti, Schiebel**.

After reminding us that the word Anarchy, deriving as it does from *an. archos*, means the rejection of hierarchy and of the authority principle, **Arturo Schwarz** points out that *Surrealism, Tantrism, Alchemy and Anarchy* are four different roads leading to the same goal — the liberation of man — and with the same ambition — to achieve a lighter harmonious order. To realise this object, society must be transformed and this entails changing man which, in turn, necessitates understanding him. This is why these four philosophies of life strive to reach a greater awareness which reveals the ecological structure of the universe and hence the necessity of healing and transcending the rift between man and woman, humanity and society, society and nature, nature and the universe.

● ● ● ●

*Continua l'effetto Venezia. La sezione monografica di questo numero di Volontà — Psicanalisi e società — è costruita sull'omonimo seminario dell'incontro internazionale di studi dello scorso settembre. Ci sono le due relazioni di base di quel seminario, quella di Marrone e quella di Dadoun, e ci sono due contributi presentati a quello stesso seminario. Il tutto arricchito da altri scritti sull'argomento, di Castoriadis e Colombo. La sezione, del tutto prevedibilmente, è stata curata e presentata da Heloisa Castellanos (psicanalista argentina residente a Parigi) che ha coordinato il seminario veneziano.*

*Ancora Venezia'84 con lo scritto di Schwarz, che è la sua relazione all'inaugurazione della mostra «Arte e anarchia», inaugurazione che è stata in un certo senso l'apertura «formale» dell'incontro veneziano, sotto il tendone un po' assurdo e fantastico di campo S. Polo. Questo scritto riprende e sviluppa gli stessi temi trattati da Schwarz nella sua intervista pubblicata su Volontà 3/84.*

*Il resto di questo numero è coperto da una abnorme rubrica «letture» (tant'è che l'abbiamo ibridamente chiamata «Lecture/dibattito»). Abnorme come dimensione: quasi un quarto della rivista. Abnorme come impostazione: in questa rubrica infatti, di norma, vengono "letti" da un recensore diversi libri su un dato tema; questa volta invece è sotto esame un solo libro, L'ecologia della libertà di cui (per nostra richiesta i più e qualcuno spontaneamente) si danno varie letture da diverse prospettive. Crediamo che l'opera di Bookchin, un'opera che è per certo il più importante contributo contemporaneo al pensiero libertario, giustifichi pienamente l'«abnormità» della rubrica, che si propone non come esaurimento ma come apertura d'una discussione adeguata per passione e lucidità alla passione ed alla lucidità del testo bookchiniano.*

*Per finire, un frammento di quella che una volta si chiamava «piccola posta». Abbiamo ricevuto una lunga, interessante lettera da parte d'un certo Victor Neimand, non altrimenti identificato. Chiediamo all'autore di mettersi in contatto con noi.*

● ● ● ●

# Arrivano gli omini verdi?

Luciano Lanza

Le dieci di sera del ventisei marzo a Milano, città grigia e inquinata, ma che per un sentimento irrazionale amo profondamente, suona il telefono. Rispondo un po' contrariato (ho avuto una giornata affannata terminata solo un'ora prima con la consueta riunione redazionale del martedì di questa rivista) e la contrarietà si trasforma in stupore: dall'altra parte del filo c'è un noto esponente della lita verde milanese. Il colloquio pressapoco si svolge così.

Verde: «Caro Luciano cosa ne pensi dell'anarcocomunismo di Bookchin?», non capisco e temporeggio con un: «Posizione interessante che andrebbe meditata». L'interlocutore fattosi baldanzoso continua: «A Milano dobbiamo formare una lista di gente che creda veramente nella rotazione degli incarichi», continuo a non capire e biascico un «Ah, bene...», l'altro incalza: «I delegati devono essere espressione di una volontà collettiva e devono rispondere in ogni momento ai loro mandanti, dobbiamo creare un rapporto nuovo tra eletti ed elettori per dire basta ai politici di professione». Sono le cose che gli ho sentito dire in altre occasioni e francamente non capisco perchè me le debba ripetere per telefono alle dieci di sera. Finalmente il mio interlocutore rompe gli indugi: «Luciano ho proposto il tuo nome al comitato e sono incaricato di chiedere la tua adesione, vuoi candidarti?». Una sonora, irrefrenabile risata assorda i «verdi» timpani.

Questa proprio non me l'aspettavo, però subito mi riprendo e nicchio con un: «Ma io cosa c'entro?». Sviolinata di prammatica del verde milanese che enumera, bontà sua,

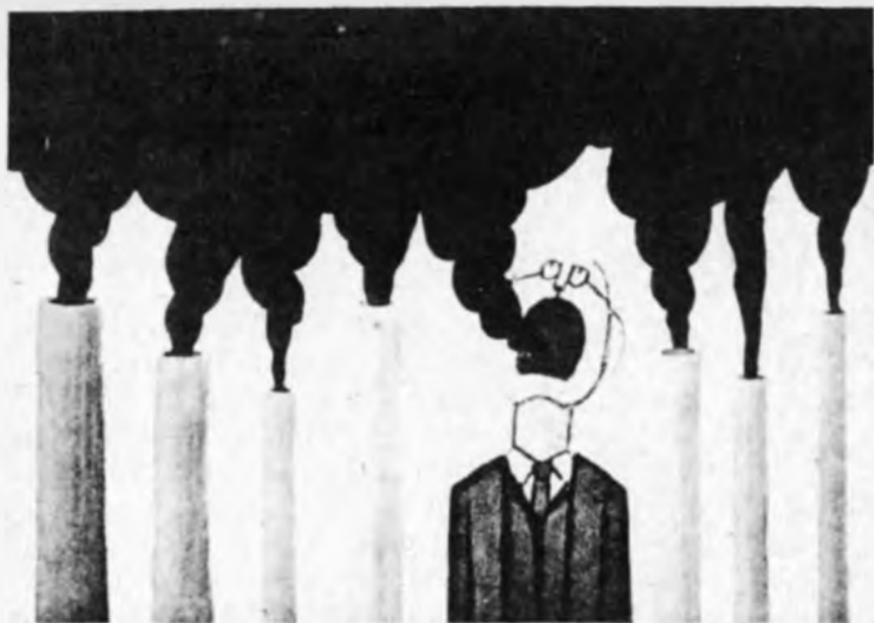
i miei meriti. La telefonata si conclude con un suo invito a pensarci e a dare una risposta, si spera affermativa, entro settantadue ore.

La risposta che darò sarà invece negativa. Non ho mai amato le competizioni elettorali: sono un astensionista convinto e non ho intenzione di cambiare opinione alla soglia dei quarant'anni. non certo per consuetudine, per conformismo antielettorale, ma molto più semplicemente perchè le ragioni che mi hanno sempre trattenuto dalle urne mi sembrano tutt'ora valide.

Però quella telefonata mi sta creando qualche problema. Mi ero proposto di fare un editoriale sui verdi italiani all'approssimarsi delle elezioni amministrative, mi ero documentato, avevo intervistato numerosi esponenti delle liste verdi, insomma avevo fatto un discreto lavoro di ricerca e proprio quando stavo per cominciare a mettere nero su bianco ecco che mi arriva quella proposta di candidarmi. Adesso se sarò «tenero» nei confronti di questa nuova forza politica, i lettori potrebbero dubitare della mia obiettività, se invece sarò troppo «pesante» si potrebbe pensare che voglia allontanare da me il sospetto di ammiccamenti verso questi mancati «colleghi».

Però passare la mano a un altro redattore di Volontà mi sembrerebbe una piccola viltà e dunque superati gli indugi «andiamo a bomba».

**Il movimento ecologico.** In Italia, è fatto noto, non esiste un vero e proprio movimento ecologico. Solo da pochissimi anni, salvo alcuni casi isolati, si registrano fermenti, sporadiche lotte e iniziative per la salvaguardia dell'ambiente. Buoni ultimi ci siamo accorti che le città sono inquinate e che forse ancora di più lo sono le campagne e le coste. Il Mediterraneo sta diventando un enorme immondezzaio avvelenato dagli scarichi di industrie private e di stato. Questa situazione di degrado allarmante non ha svegliato negli anni passati le coscienze dei molti, la rivoluzione, si pensava, avrebbe sistemato ogni cosa, anche l'inquinamento. Poi la rivoluzione è divenuta ancora più lontana e finalmente, in numero sempre maggiore, la gente ha cominciato ad accorgersi che forse sarebbe stato bene fare qualcosa per salvare l'ambiente nel quale viviamo anche prima della presa del palazzo d'inverno.



Inoltre un ruolo non indifferente è stato giocato dall'espandersi del movimento ecologico negli altri paesi europei, così, sempre buoni ultimi, sono nati alcuni comitati, collettivi con tutte le gradazioni del verde. Il fenomeno è recentissimo, come accennavo prima, e non può vantare una tradizione come nel nord Europa. Già a metà degli anni Sessanta i Provos olandesi, ad esempio, lanciarono una campagna contro l'inquinamento prodotto dalle auto in città: Amsterdam vide comparire centinaia di biciclette bianche. Ognuno poteva utilizzarle per i suoi spostamenti e lasciarle poi a disposizione degli altri. La cosa suscitò un notevole interesse e può essere considerata come la prima «iniziativa politica» a carattere ecologico. In Italia iniziative di quel tipo non solo non vennero neppure prese in considerazione, ma considerate stravaganze del neoanarchismo nordeuropeo.

In questo modo l'Italia è giunta alla metà degli anni Ottanta in una situazione di degrado ambientale di vasta portata, mentre i pochi parchi naturali sono sempre più minacciati nella loro esistenza. Motivi per intraprendere una lotta ecologica ce ne sono dunque in abbondanza e i gruppi ecologici rispondono a una esigenza reale, inconfutabile. tutti però sappiamo che non basta una realtà oggettiva per suscitare un movimento di massa. Questa esigenza deve

essere sentita, deve far parte delle aspirazioni della gente per divenire fatto sociale e politico. Osservazione scontata e che non merita altro commento.

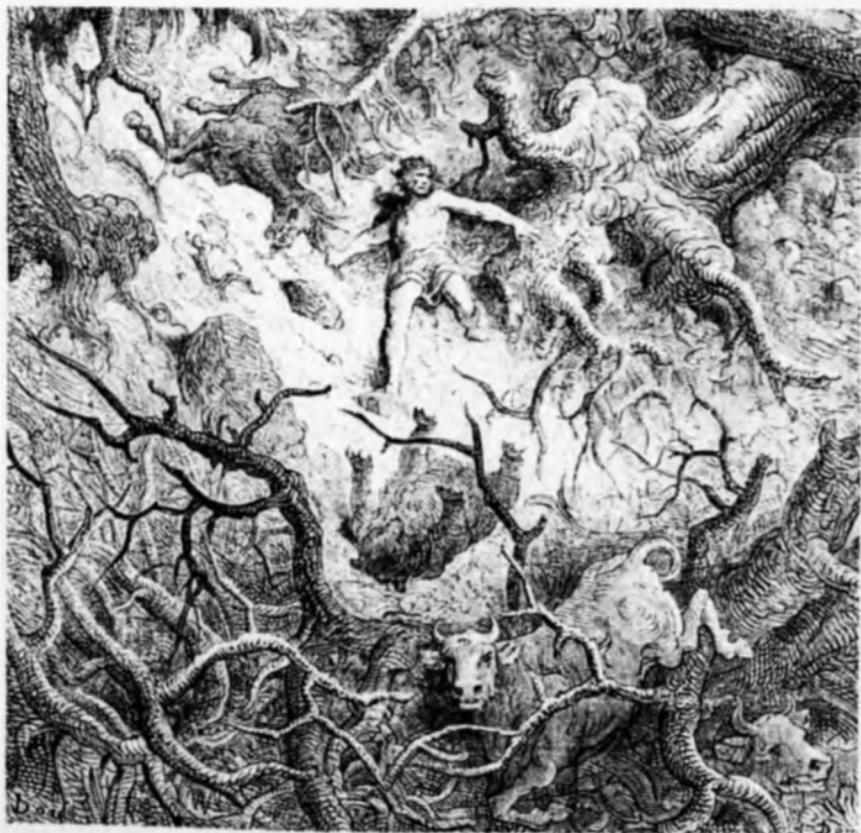
Se un movimento ecologico in Italia non esiste ancora, esistono però gruppi sparsi in quasi tutte le città che si propongono con la partecipazione alle elezioni amministrative di suscitare la nascita. Il fatto è perlomeno curioso e anomalo. Solitamente si assiste alla codificazione in termini specificatamente politici di un'istanza sociale quando questa si è sviluppata nella forma non istituzionale, cioè come movimento. In questo caso assistiamo a un rovesciamento della dinamica tradizionale: prima la forma politica, poi il movimento.

**I verdi alle elezioni.** Dare un quadro preciso dei programmi politici dei verdi è un compito difficile, perchè sotto il cappello comune della salvaguardia dell'ambiente esistono proposte differenziate da città a città, da regione a regione. Anche i promotori delle liste verdi sono estremamente eterogenei. Si va dall'ambientalista puro fino al reduce del sessantotto, passando attraverso tutte le sfumature possibili per arrivare anche ai vecchi marpioni della politica tradizionale che tentano il riciclaggio nel verde.

Uomini e programmi molto diversi, dunque. Dall'entrare nelle istituzioni per proteggere l'ambiente all'utilizzo delle istituzioni per far scoprire alla gente le possibilità di una sorta di democrazia diretta locale, dalla biodegradabilità assoluta alla volontà di formare una nuova forza politica semitradizionale, dal rifiuto del professionismo politico alla militanza consueta, da un intransigente «contro tutti per un diverso verde» alla «consapevolezza della necessaria mediazione politica». Una grande varietà, insomma, di programmi e di intendimenti. Come individuare quindi gli elementi che possono darci la chiave interpretativa di questo nuovo fenomeno?

A quasi due mesi dalle elezioni è ancora difficile rispondere esaurientemente a questo interrogativo, ma dopo aver parlato con un discreto numero di esponenti delle liste verdi, dopo aver raccolto le opinioni di simpatizzanti e sostenitori è forse possibile formulare qualche cauta valutazione. Il dato più interessante che emerge dalla composita compagine verde è l'uso parzialmente alternativo delle isti-

tuzioni locali, nel caso specifico del consiglio comunale. I verdi, infatti, hanno in parte *radicalizzato* la rotazione degli eletti come avevano iniziato a fare i *radicali* alcuni anni fa. La biodegradabilità, ammesso che venga praticata, inserisce un elemento nuovo nel modo di fare politica istituzionale. Gli eletti divengono dei delegati di cui è già prevista la revoca, quindi sono più dei portavoce che dei rappresentanti insindacabili. Questo, beninteso, è quanto dichiarano e non è affatto sicuro che verrà mantenuto. Rispetto all'analisi del problema verde questo è comunque paradossalmente marginale. Vale a dire che per comprendere la novità politica dei verdi, attualmente diviene secondaria la loro buona fede, diviene elemento accessorio la facile previsione che la ferrea logica del potere probabilmente snaturerà queste intenzioni. Come anarchico sono troppo smaliziato per non accorgermi che ogni forza politica allo stato nascente ama, a volte in buona fede, presentarsi come l'elemento che spezzerà la logica consoli-



data della gestione della cosa pubblica. Ma questa «memoria storica» non mi impedisce di cogliere l'aspetto positivo della questione: un nuovo «partito» crede di interpretare una domanda sociale di democrazia diretta. E risponde a questa domanda con una mediazione: inserire la democrazia diretta nell'unica sede oggi possibile della decisionalità, l'istituzione politica esistente.

Si potrebbe dunque ipotizzare che nella società italiana si stia formando una volontà di partecipazione, una richiesta di decisionalità dopo i lunghi anni del riflusso e del post-riflusso. Con una sostanziale differenza, però. È definitivamente scomparso l'impegno politico tipico degli anni Sessanta e Settanta. Non sono più le grandi ideologie, le visioni complessive del mondo che muovono i soggetti politico-sociali degli anni Ottanta, bensì problemi e interessi forse più parziali ma decisamente concreti, attuabili già oggi e non relegati nel domani, sicuramente radioso, ma inevitabilmente lontano.

L'impegno sociale della parte più «avanzata» della popolazione si è dunque sostanzialmente modificato: decantate e distillate le esperienze di questi ultimi vent'anni è divenuto un qualcosa di diverso. Un qualcosa che si riconosce più nei fatti che nelle idee, più nel particolare che nel complessivo, più nell'attuazione che nella speranza, più nell'esistente che nel sognato.

In questo contesto si colloca la problematizzazione che possiamo ricavare dai programmi dei verdi: trasformazioni parziali, ma subito praticabili, dell'*esistente* attraverso le istituzioni *esistenti*. I verdi non mettono in discussione la forma istituzione, ma vi inseriscono tematiche nuove forse capaci di modificarne alcuni aspetti gestionali.

Il tutto può essere valutato in due modi opposti: i verdi come ennesimo elemento che cerca di ridare credibilità alle istituzioni, oppure come un'istanza di piccoli cambiamenti, visto che nel breve periodo non appare realistico cambiare il tutto.

**L'anarcomunalismo.** La partecipazione alla gestione delle istituzioni periferiche o locali come tentativo di portare la politica a diretto contatto con gli interessati non è solo un'opzione dei verdi, anche Murray Bookchin, sicuramente il più grosso teorico dell'anarchismo nordamericano e

pioniere delle lotte ecologiche, ritiene che un «municipalismo libertario» sia possibile e non contrario ai principi basilari dell'anarchismo.

Il municipalismo di Bookchin, è bene precisare subito, si differenzia moltissimo dalle proposte dei verdi italiani, soprattutto sia perchè inserito in un immaginario sociale completamente diverso, sia perchè è visto come mezzo per una trasformazione radicale della società. Ma una lettura superficiale degli accenni che Bookchin fa nel suo ultimo libro, *L'ecologia della libertà*, potrebbe far ritenere che questo importante pensatore non sia molto lontano dalle posizioni dei verdi. Non a caso l'esponente delle liste verdi che mi proponeva la candidatura si rifaceva all'anarcomunalismo. Ma è soprattutto in un articolo ancora inedito in italiano, *Theses on Libertarian Municipalism*, che Bookchin rende più esplicita questa sua proposta eterodossa. Per municipalismo libertario o anarcomunalismo, Bookchin intende una nuova politica civica definibile come «potere duale» che contrappone le assemblee e le forme confederali al potere centralizzato dello stato. Questa prospettiva di potere duale non comprometterebbe i principi antiautoritari degli anarchici che al contrario potrebbero modificare il modo di essere e di funzionare dei consigli municipali affinché venga data validità e legittimità alle forme più avanzate di democrazia diretta. Sempre secondo Bookchin la presenza di anarchici nelle istituzioni comunali andrebbe meditato con più attenzione senza essere respinta con una posizione aprioristica ed egli ritiene curioso che gli anarchici, mentre sono pronti a valutare positivamente l'esperienza di un'impresa industriale collettivizzata, pur all'interno di un contesto capitalistico, considerino con ripugnanza la partecipazione alla politica comunale, quindi alle elezioni, anche se tale politica dovesse fondarsi su assemblee di quartiere e altre forme di democrazia diretta.

La proposta di Bookchin si riallaccia a forme ancora esistenti, soprattutto nel New England, di assemblee comunali, retaggio della rivoluzione americana, mentre in Italia per incontrare strutture analoghe bisogna riandare nel tempo fino alle prime fasi dei Comuni, cioè nei primissimi secoli di questo millennio. In Italia non c'è, dunque, una simile tradizione e già questa circostanza rende più difficile comprendere lo spirito della proposta bookchiniana. Nulla

però vieterebbe, almeno in teoria, di scoprire o riscoprire l'ambito comunale come un luogo di intervento degli anarchici per diffondere la pratica della democrazia diretta. Resta da chiedersi se la strada sia percorribile e soprattutto proficua.

Sicuramente no — è il mio parere — in una situazione come quella che si presenta alle prossime elezioni e soprattutto resta da chiedersi se sia possibile modificare, anche con un'azione radicale come propone Bookchin, la logica delle istituzioni locali così fortemente impregnate della logica dell'istituzione centrale: lo stato.

L'anarcomunalismo, infine, è impensabile oggi in Italia per il semplice motivo che non si appoggerebbe su una realtà fatta di assemblee di quartiere, di strutture associative libertarie, di forme di democrazia diretta. Quindi non sarebbe nient'altro che una variante rossonera del verdismo: pensare di sviluppare dall'alto un nuovo modo di far politica alla base. In pratica la negazione dell'agire anarchico.

Milano 30 marzo 1985

# **IRL** journal d'expressions libertaires

**abonnement:** 5 numéros (1 an): 70 F  
10 numéros (2 ans): 140 F  
De soutien (2 ans): 200 F

**Pour vos versements:**  
**IRL CCPA 150 95 N LYON**



*Non avviene spesso che sulla stampa anarchica si trovino testi concernenti la psicanalisi, la sua teoria o la sua pratica. In effetti, se si può — non sempre a ragione — rimproverare alla psicanalisi e a chi la pratica di misconoscere il sociale e ancor più il politico, non è meno vero che i militanti, anarchici o d'altro tipo, ignorano per la maggior parte le scoperte freudiane.*

*L'incontro di Venezia, che mirava a fare il punto sui problemi e gli interrogativi della società, non poteva mancare di suscitare un dibattito. Ed è stata una sorpresa: perchè ci siamo ritrovati molto più numerosi di quelli previsti a discutere partendo dai testi che troverete nelle pagine seguenti. A questi abbiamo aggiunto, per completare il dossier, l'articolo di Eduardo Colombo ed una scelta di scritti di Cornelius Castoriadis.*

*Le posizioni espresse sono molto differenti tra loro ed il dibattito, contraddittorio, ritorna all'abituale interrogativo della psicanalisi: potenzialità sovversiva, rivoluzionaria, anarchica perfino, come sostiene Dadoun, o tentativo di de-alienazione del soggetto alla ricerca dell'autonomia, come sottolinea Castoriadis, o, ancora, ambito che attraverso l'individuazione porta ineluttabilmente all'«individualizzazione del soggetto statizzato», come pensa Guigou?*

*E tuttavia...*

*In questa fine di secolo si è spinti troppo spesso a dimenticare non solo quanto la clinica psicopatologica debba alla psicanalisi — concetti quali incoscienza, sessualità infantile sono stati banalizzati, sviliti —, ma anche fino a che punto questa sia stata feconda per le scienze umane.*

*“La peste” — il termine è di Freud — s'è diffusa. E forse, proliferando, essa ha perduto il suo vigore iniziale.*

*Eppure, la psicanalisi s'adatta male ai regimi totalitari e continua ad infastidire gli spiriti amanti dell'ordine. Già nel 1933 i libri di Freud venivano bruciati, mentre una voce proclamava: «Contro il troppo spazio dato alla vita sessuale ed i suoi effetti letali per l'anima — a favore delle dignità dell'animo umano: io dò alle fiamme gli scritti della scuola di Sigmund Freud!».*

*Numerosi furono gli analisti tedeschi, austriaci, olandesi e ungheresi inviati nei campi o caduti davanti al plotone d'esecuzione, e non per il loro essere ebrei, bensì in quanto oppositori. \* In tempi più recenti, i militari argentini s'affret-*

*tarono, arrivati al potere, a proibire la vendita e la divulgazione degli scritti di Freud, letteratura sovversiva.*

*Per non parlare dell'URSS.*

*Tuttavia non si può negare che ai nostri giorni, nelle nostre società liberali, siano rari — potrei dire siamo rari — quelli che sostengono una pratica della psicanalisi che non miri all'adattamento, al conformismo sociale. La pratica della psicanalisi, tramite il reclutamento di analisti ed analizzati, è divenuta un'attività che ha in gran parte perso l'effetto scandaloso che aveva all'inizio del secolo.*

*Quantunque nella stessa teoria, come sottolinea Colombo, si trovino i fattori che rischiano di rendere ogni cura «riuscita» un modello d'adattamento, vi sono in questo corpo teorico gli elementi che permettono di prendere un'altra via, quella della de-alienazione, della libertà di ognuno di fronte al più temibile dei nemici, il nemico interiore.*

*Esaminare la psicanalisi senza compiacenze ma anche senza pregiudizi, restare vigili e lottare contro l'acceramento denunciato da Castoriadis è, per quanti si collocano tanto nel campo della psicanalisi quanto in quello della politica, una forma d'attività militante.*

**Heloisa Castellanos**

(trad. di R.D.L.)

\* Jean-Luc Evard, *Les années brunes*, La psychanalyse sous le III<sup>e</sup> Reich, Confrontation, Parigi, 1984. L'autore traduce e presenta con questo titolo una raccolta di testi scritti da psicanalisti tedeschi dell'epoca. L'interesse maggiore della raccolta, per l'argomento di cui ci stiamo occupando, sta nel denunciare la cecità dell'Associazione Psicanalitica Tedesca di fronte al montare del nazismo ed i compromessi in cui cade, con il pretesto di salvare «la Causa» e di preservare la psicanalisi. Ma se le istituzioni cederanno alla pressione nazista, alcuni individui, in numero non trascurabile, non cederanno.

# Psicanalisi e società: una valutazione critica

Mario Marrone \*

Il pensiero psicoanalitico opera in una dialettica continua di fecondazione incrociata con i dati clinici. Freud sviluppò la sua teoria a partire da materiale clinico fornitogli dai suoi pazienti e la teoria continuò a modellarsi e a rettificarsi alla luce di nuovi dati clinici emergenti.

Il lavoro psicoanalitico fornisce interpretazioni che consentono di integrare le dimensioni mancanti nella narrazione che dà di sé il paziente. L'analista seleziona, dalla complessità della vita del paziente, taluni aspetti o dimensioni che si ritiene stiano al centro dell'interesse umano.

Sebbene la psicoanalisi sia, come ho detto, una disciplina clinica, nata in un ambiente medico, finalizzata allo scopo di aiutare le persone con grossi problemi psicologici, molte delle sue idee sono state applicate allo studio di questioni che vanno al di là del campo clinico. Ne è un chiaro esempio il fatto che lo stesso Freud si sia occupato di un certo numero di questioni sociali da un punto di vista psicoanalitico.

Il tratto caratteristico della psicoanalisi è l'assunzione che tutti abbiamo una vita inconscia, con desideri, bisogni e tensioni che, pur operando attivamente, restano al di fuori della coscienza. Perciò uno dei compiti fondamentali dello psicoanalista è di rendere palesi e di esaminare tutti i vari elementi della vita inconscia individuale e sociale. Ma, mentre è possibile analizzare l'individuo nel consultorio, non è possibile mettere la società sul divano. Perciò le interpretazioni

\* Psicoterapeuta argentino, residente a Londra, da tre anni dirige uno stage mensile di psicoterapia di gruppo a Milano.

psicoanalitiche dei processi sociali sono per lo più il risultato di inferenze e trasposizioni.

C'è stato un tempo in cui l'entusiasmo per le nuove intuizioni fornite dalla psicoanalisi tendeva a porre la psicoanalisi stessa in una posizione di preminenza rispetto alle altre forme di sapere contemporaneo ed a sostituire le categorie analitiche ad ogni altra prospettiva intellettuale. Oggi invece gli psicoanalisti sono sempre più consapevoli dell'impossibilità di trarre molte conclusioni valide dai dati ricavati dal trattamento di individui malati. Perciò il potere esplicativo della psicoanalisi resta limitato a poco più del campo clinico.

C'è forse stata, in passato, una tendenza a trasformare la psicoanalisi in un'ideologia quasi-religiosa in grado di risolvere ogni genere di problemi intellettuali concernenti l'uomo e la società. Eppure Freud non pretese mai che la psicoanalisi fosse una teoria completa della mente; si limitò a credere che le sue intuizioni potessero servire da complemento e correzione al sapere altrimenti acquisito.

In specifiche aree dello sviluppo della personalità e della psicopatologia, i concetti psicoanalitici sono oggi integrati da idee formulate da altre discipline, come la terapia familiare, la biologia, la sociologia, la psicologia cognitiva ed evolutiva, l'etologia, ecc. La tendenza attuale è ad incorporare nella psicoanalisi un numero crescente di concetti derivati da altre discipline, mentre, per converso, non molte idee psicoanalitiche vengono utilizzate da studiosi e operatori di campi contigui.

In passato è vero, numerosi studiosi nel campo della sociologia e delle scienze politiche si sono rivolti alla psicoanalisi, incantati dalle speculazioni freudiane sui rapporti tra uomo e società, ma non solo riusciti a costruire un ponte solido tra psicoanalisi e scienze sociali.

Le comunità scientifiche condividono una serie numerosa e complessa di credenze e di procedure cognitive: tra i vari strumenti concettuali impiegati, nell'ambito di una matrice disciplinare, per spiegare i fenomeni vi sono tipi diversi di modelli. Alcuni servono come semplici analogie o come espedienti euristici; altri svolgono un ruolo molto più profondo e più pervasivo in seno ad una comunità scientifica, cui tali modelli forniscono una struttura basilare d'orientamento e di credenza di tipo quasi metafisico. È per l'appunto questo genere di modello quello attorno a cui s'organizza la teoria

psicoanalitica.

Il pensiero di Freud fa perno sul concetto che l'unità di studio della psicoanalisi è l'individuo, visto come un'entità intrinsecamente separata dal suo ambiente sociale. In questa prospettiva l'uomo non è, secondo l'espressione aristotelica, un «animale politico», non necessita d'una organizzazione sociale per realizzare il suo vero potenziale umano. La società s'impone ad un individuo già completo, per proteggerlo ma a prezzo della rinuncia a molti dei suoi più importanti scopi personali.

Dapprima Freud pensava che le fonti motivazionali fondamentali d'ogni genere di comportamento potessero ridursi a due istinti primari: quello «sessuale» e quello di «autoconservazione». Successivamente cambiò opinione e mise entrambi questi istinti in una stessa categoria («l'istinto di vita») e formulò il concetto contrapposto di «istinto di morte». Secondo lui, quest'ultimo rappresenta una forza interiore che tende all'aggressione ed alla distruzione.

Ora, il concetto di «istinto di morte» è altamente congetturale ed assai controverso. Per quanto sia diventato uno dei pilastri della scuola kleiniana di psicoanalisi — sviluppo teorico successivo di tarde idee freudiane — molti analisti contemporanei ritengono insostenibile questa formulazione.

Sempre secondo Freud, scopo degli istinti sarebbe la semplice soddisfazione: in base al «principio di costanza», l'organismo deve scaricare la tensione creata dall'istinto ed abbassare così il livello energetico. Oggetto degli istinti è ciò che veicola la soddisfazione, cioè la persona e la cosa che rende possibile la soddisfazione stessa.

In questo modo, le relazioni vengono sempre inteso come sotto-prodotti della soddisfazione istintuale e la persona con cui ci si relaziona è ridotta al ruolo di cosa, di passivo strumento di soddisfazione del bisogno.

In alternativa a questo modello freudiano (spesso definito come «modello strutturale pulsionale») alcuni psicoanalisti hanno cominciato a proporre modelli diversi. Non è possibile elencare tutti questi autori, ci limitiamo a menzionare i più rappresentativi: W.R.D. Fairbairn, H.S. Sullivan ed E. Fromm. Non è facile raggruppare in un'unica categoria l'opera di tutti questi studiosi, tra i quali vi sono notevoli differenze individuali, tuttavia essi hanno in comune l'idea centrale che l'unità di studio della psicoanalisi sia la relazione

tra l'individuo ed il suo contesto sociale immediato. Secondo questo nuovo modello (noto come «modello strutturale relazionale»), il concetto di energia interna che dev'essere scaricata va abbandonato. Scopo essenziale dell'individuo è ottenere amore e protezione dai suoi altri «significativi», dagli altri che hanno per lui rilevanza: i suoi genitori, la sua famiglia, il suo gruppo sociale. L'uomo può sviluppare la sua potenzialità solo se cresce e vive in condizioni favorevoli: egli ha perciò un bisogno primario di rapporti e di affiliazione. In una società normale, infine, sempre secondo questo modello, ci sarebbe un elevato livello di armonia tra norme sociali e bisogni individuali.

Tra i pensatori di questo gruppo, Erich Fromm riveste un'importanza particolare. La sua caratteristica più saliente è d'aver cercato di integrare la teoria freudiana dell'inconscio con la teoria della storia e con la critica sociale di Marx. Paradossalmente, il suo marxismo lo colloca in una posizione assai prossima all'anarchismo, una posizione che egli chiama «socialismo umanistico». La sintesi di Fromm poggia sulla premessa che la vita interiore di ciascuno trae i suoi contenuti dal contesto culturale e storico in cui ciascuno vive. Valori e processi sociali sono istituiti e perpetuati da ognuno di noi nella nostra lotta per trovare una soluzione ai problemi posti dalla condizione umana. Nel modello relazionale di Fromm, la vita interiore dell'individuo è dominata da forti passioni e forti illusioni. Le passioni non derivano da impulsi istintuali a base corporea, ma dalla profonda e disperata lotta per vincere la solitudine. Quanto alle illusioni, esse ricorrono a fantasie infantili ed operano come difese magiche contro la realtà della vita: loro scopo non è il piacere ma un'immaginaria sicurezza. Per conseguire questo senso immaginario di sicurezza, gli individui tendono ad adattarsi alle esigenze della società nel mondo storico dato in cui vivono. Così, ad esempio, il feudalesimo esigeva servi e signori; il capitalismo ottocentesco capitalisti e operai; il capitalismo del ventesimo secolo esige consumatori.

Ma la revisione più radicale delle teorie istintuali e motivazionali di Freud è stata fatta da John Bowlby, uno psicoanalista britannico. Bowlby non è un filosofo sociale come Fromm; gli interessa il rigore scientifico ed insiste sul fatto che il pensiero di Freud si basava sui paradigmi della biologia ottocentesca, una biologia che non esiste più. Il compor-

tamento istintivo deve essere considerato come risultato di sistemi integrati di controllo (organizzati secondo un modello cibernetico), che operano in seno ad un tipo particolare d'ambiente. Nel caso dei sistemi biologici (di cui considera far parte la mente umana), la struttura prende una forma che è determinata dal tipo d'ambiente in cui il sistema s'è trovato di fatto ad operare durante la sua evoluzione. Inoltre, la passata analisi del comportamento istintuale tendeva a concentrarsi su sequenze di eventi che necessitano d'una «scarica» e che si concludono con un risultato di alta intensità e di breve durata, come l'orgasmo, ed a trascurare quei comportamenti il cui risultato è un rapporto durevole, come il mantenimento d'una certa distanza rispetto a «figure di attaccamento». In realtà, le emozioni e gli sforzi umani più importanti sono connessi con interrelazioni, ed in particolare con il bisogno di mantenere un'adeguata vicinanza rispetto a certe particolari persone il cui ruolo è di fornire aiuto e protezione, specialmente durante gli anni della crescita.

Secondo Bowlby, ogni essere umano dalla nascita alla morte, ha bisogno di raggiungere un equilibrio tra ricerca della sicurezza in un contesto di rapporti discriminati, da un lato, ed esplorazione del mondo, dall'altro. Studi fatti sulla deprivazione materna sia tra gli uomini sia tra gli animali hanno portato al concetto di «comportamento d'attaccamento» come speciale categoria comportamentale, con una sua propria dinamica: comportamento e dinamica distinti da quelli dell'alimentazione e del sesso, le due fonti di motivazione umana considerate da sempre come fondamentali. Il comportamento di attaccamento è ogni forma di comportamento che porti una persona ad ottenere o conservare la vicinanza di un altro individuo ben identificato che è concepito come più idoneo ad affrontare il mondo. Questo comportamento appare particolarmente evidente quando una persona è spaventata, stanca o malata e viene placata da comportamenti di conforto e sollecitudine. Esso è in altre situazioni meno palese, nondimeno il sapere che una figura d'attaccamento è disponibile dà comunque un forte e pervasivo senso di sicurezza ed incoraggia così la persona a valorizzare ed a continuare quel rapporto. Il comportamento d'attaccamento raggiunge il massimo d'evidenza nella prima infanzia, ma può essere osservato durante tutto il ciclo vitale, specialmente nelle situazioni d'emergenza. Poichè esso si presenta sostanzial-

mente in tutti gli esseri umani seppure secondo modelli differenti, può essere considerato come parte integrante della natura umana ed è d'altronde un comportamento che, (a vari livelli) condividiamo con altre specie. La funzione biologica attribuita a questo comportamento è quella protettiva: restare a portata d'un individuo che ci è familiare e che ci risulta capace e disposto a venire in nostro aiuto in casi di emergenza è palesemente una buona «politica assicurativa», qualunque sia la nostra età.

Uno degli aspetti interessanti della revisione bowlbyana della teoria psicoanalitica è che per la prima volta nella storia della psicoanalisi viene dichiarato che la situazione clinica (cioè l'analisi di individui malati in un consultorio medico) non è sufficiente a costruire un adeguato modello onnicomprensivo dello sviluppo della personalità e dei processi inconsci. Viene così postulato che contributi di altre discipline scientifiche in altri campi di ricerca debbono essere utilizzati a fini di fecondazione incrociata e controllo reciproco.

Un altro aspetto interessante dell'opera di Bowlby è che esso dà un notevole supporto a proposizioni fatte da molti altri analisti, come M. Mahler, D.W. Winnicott, H. Guntrip, H. Kohut, ecc., che sostengono che la crescita e lo sviluppo di un individuo sano è vincolato da specifiche condizioni ambientali: la presenza di genitori comprensivi, amorevoli, affidabili, in grado di soddisfare i genuini interessi del bambino, in grado di dargli affetto ed aiuto quando è in difficoltà e di incoraggiarne il comportamento esplorativo quando ha voglia di azione e libertà.

Uno degli aspetti fondamentali della psicoanalisi, rimasto valido attraverso tutta la sua storia, è che, quando bisogni essenziali dell'essere umano non vengono soddisfatti, questi bisogni, repressi (e con loro le emozioni relative), possono essere rimossi dalla coscienza ma a prezzo dell'impoverimento della vita dell'individuo, del suo senso interiore di capacità e valore, del suo repertorio di comportamenti e reazioni. Il che è particolarmente vero per quanto concerne la frustrazione del bisogno d'attaccamento nell'infanzia. Un altro aspetto importante della psicoanalisi è che quel che accade nell'infanzia — ed anche nell'adolescenza — tende ad avere effetti di lunga durata.

Riassumendo, nonostante le intenzioni di Freud, lo status scientifico della psicoanalisi resta equivoco. Da un lato i fi-

losofi della scienza l'hanno definita una pseudo-scienza perchè, per quanta verità ci sia in essa, le sue teorie sono espresse in forma così elastica che risultano non falsificabili. D'altro lato, anche molti psicoanalisti, avendo visto tante scuole psicoanalitiche fare tante affermazioni teoriche in aperta contraddizione l'una con l'altra, hanno dichiarato che la psicoanalisi è fuori luogo tra le scienze e dovrebbe invece essere concepita come disciplina umanistica. Altri analisti, tuttavia, persistono nell'impresa di sviluppare la loro disciplina come scienza naturale e di metterla in sintonia con il pensiero scientifico. Io credo che quest'ultima sia la posizione più promettente.

In questo contesto, la psicoanalisi resta una disciplina molto utile nel campo clinico. Non v'è alcun dubbio che gli psicoanalisti siano stati in grado d'aiutare molti dei loro pazienti e che siano riusciti a fare osservazioni molto interessanti e valide sul modo in cui funziona la mente umana. Tuttavia, secondo me, tutti i tentativi di applicare la psicoanalisi alle scienze politiche e sociali sono risultati sinora inadeguati e non sono andati oltre lo stadio dell'enunciazione di proposizioni di tipo socio-filosofico.



Sempre in questo contesto ci si può chiedere: in che modo la psicoanalisi può avere importanza per l'anarchismo? In primo luogo, dovremmo essere consapevoli d'un pericolo: il pensiero psicoanalitico può essere utilizzato per sostenere l'idea che la psiche è l'unica fonte di limiti e fallimenti e che potenzialmente il mondo esterno può essere manipolato purchè l'io interiore sia sotto controllo. Questo genere d'utopismo può condurre a trascurare l'importanza delle forze sociali ed economiche nella spiegazione di fenomeni come la disoccupazione e la miseria.

Tuttavia, proprio grazie alla sua attenzione alle motivazioni inconscie, la psicoanalisi può servire a mostrare l'esistenza di aree d'esperienza personale ed interpersonale che non possono essere spiegate solo con ciò che è palese. In questo senso, scopo della psicoanalisi è sempre stato quello di liberare l'individuo dalle costrizioni interiori, dalle catene delle forze inconscie. Impegnandosi nella ricerca della verità per quanto concerne le fantasie ed i desideri nascosti, la psicoanalisi ha molto contribuito a minare l'ipocrisia sociale ed a contrastare l'immiserimento della vita prodotto dalla coercizione sociale, culturale e religiosa.

La psicoanalisi può aiutarci a capire il modo in cui le società totalitarie sono tenute insieme grazie alla manipolazione di emozioni e meccanismi inconsci: la diffidenza per lo straniero, i sensi di colpa, l'ambivalenza verso l'autorità, ecc. Lo stesso tipo di analisi può aiutarci a divenire consapevoli del fatto che molte posizioni ideologiche non sono tanto il risultato di conclusioni logiche, quanto modi di esprimere bisogni inconsci. Come disse lo stesso Freud: «la liberazione d'un individuo, man mano che cresce, dall'autorità dei suoi genitori è uno dei risultati più necessari ma nel contempo uno dei più dolorosi del suo sviluppo» (Standard Edition, vol. IX, p. 237).

Infine, la scoperta clinica che tanta parte dell'angoscia, del senso di svuotamento ed esaurimento interiore e di mancanza di significato nella vita è correlata ad una carenza da parte della famiglia nel garantire una base emotiva sicura ai suoi membri (soprattutto a quelli più giovani) può gettare nuova luce sulle condizioni necessarie allo sviluppo di società sane. Secondo questo modello teorico, non c'è dubbio che i bisogni umani di affiliazione e parentela possono essere meglio ottenuti in organizzazioni vitali, che presentino un alto gra-

do di cooperazione e di mutuo appoggio, organizzazioni in cui nel contempo possa essere conservato un ragionevole livello di indipendenza e di separatezza.

*(traduzione di Amedeo Bertolo)*

### **Modello strutturale pulsionale**

L'unità di studio della psicoanalisi è l'individuo, visto come unità separata.

L'uomo non è l'«animale politico» di aristotelica memoria. Egli non ha bisogno d'una organizzazione sociale per realizzare la sua vera potenzialità umana. La società si impone su di un individuo già completo per proteggerlo, ma a prezzo della rinuncia a molti dei suoi fini personali più importanti.

Scopo essenziale dell'individuo è regolare l'energia interna (un'energia che è basilarmente sessuale) così da conseguire uno stato di quiescenza, di libertà dalla pressione di stimoli endogeni.

Non c'è alcun oggetto\* intrinseco, non c'è alcun legame preordinato con l'ambiente umano. L'oggetto viene «creato» dall'individuo a seguito dell'esperienza della soddisfazione e della frustrazione istintuale. Per esempio, il bambino stabilisce un legame con la madre perchè essa gli dà da mangiare.

### **Modello strutturale relazionale**

L'unità di studio della psicoanalisi è la relazione tra l'individuo ed il suo contesto sociale immediato.

L'uomo può sviluppare la sua piena potenzialità solo se cresce e vive in condizioni ambientali favorevoli. Egli ha un bisogno primario di rapporti e d'affiliazione. In una società normale ci sarebbe un alto grado d'armonia tra norme sociali e bisogni individuali.

Il concetto di energia interna da scaricare viene scartato. Scopo essenziale dell'individuo è il perseguimento di amore e protezione da parte dei suoi «altri» significanti: genitori, famiglia, gruppo sociale.

L'essere umano cerca oggetti fin dalla nascita. Nasce con il bisogno primario di relazionarsi con la madre e non solo perchè essa lo nutre ma perchè essa svolge molte funzioni essenziali per la crescita e lo sviluppo del bambino.

\* In psicoanalisi il termine «oggetto» indica ogni persona od altro elemento dell'ambiente disponibile alla rappresentazione mentale.

## BIBLIOGRAFIA

---

BOWLBY J., *Attachment*, Pelikan Book, Londra, 1971.

BOWLBY J., *Psychoanalysis as a Natural Science*, Inaugural lecture of the Freud Memorial Visiting Professor of Psychoanalysis, University College, 21-10-1980.

CUSIMANO F.A. e LUBAN-PLOZZA B., *Erich Fromm*, Puleio Edizioni, Milano, 1984.

GREENBERG J.R. e MITCHELL S.A., *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Harvard University Press, Harvard, 1983.

ROAZEN P., *Freud: Political and Social Thought*, Hogarth Press, Londra, 1969.

REVISTA

# UTOPIA

*una publicación libre  
destinada a la discusión y  
confrontación de ideas*

*suscripción por 6 números \$a 2,400*

*correspondencia y  
giros y cheques a*

*Carlos Gioiosa*

*Alvear 594 - Quilmes*

*(1878) Pcia. Buenos Aires*

# Anarchismo e psicanalisi

Roger Dadoun \*

Nel nostro tentativo di esaminare in che modo la ricerca psicanalitica possa contribuire allo sviluppo ed all'approfondimento del pensiero e dell'azione anarchica, accantoneremo i problemi posti dalla professione di psicanalista, che implicano un'analisi sociologica complessa e troppo diversificata (bisogna tener conto dei paesi, delle culture, delle persone, degli ambienti, della formazione, degli statuti, ecc.) ed i problemi connessi alla persona di Freud (il rapporto tra un uomo ed il suo pensiero, che solleva sempre insormontabili difficoltà). In nessun modo, dunque, giudicheremo il pensiero psicanalistico attraverso gli psicanalisti (pur essendo perfettamente consci del prevalente tratto borghese e spesso conservatore che li caratterizza), nè attraverso l'individuo Freud (gli appellativi di «piccolo borghese», «conservatore», «vittoriano», «patriottardo», «fallocrate», ecc. utilizzati per definirlo ci sembrano del tutto fuor di luogo dal momento che è il pensiero freudiano ad essere in ballo). Ciò che ci interessa è la scoperta di Freud, la scoperta che lui stesso ha definito come «rivoluzione» (al pari, diceva, della rivoluzione copernicana e della rivoluzione darwiniana) ed è all'opera rivoluzionaria di questo Freud creatore che noi ci rivolgiamo. Questa scoperta, quest'opera, questa creazione — crediamo sia possibile e legittimo, necessario e vitale porle sotto il segno dell'anarchia, e riprendiamo i versi del poeta inglese Au-

\* Psicanalita insegna all'università di Parigi VIII. Redattore della rivista *L'Arc* e autore tra l'altro di *Cento fiori per Wilhelm Reich*.

den che piangono la morte di Freud nel 1939:

triste è Eros, edificatore di città  
e piange l'anarchica Afrodite

L'accostamento che operiamo tra anarchismo e pensiero freudiano viene chiarito dall'immagine dell'«anarchica Afrodite»: è mancata all'anarchismo la dimensione «Afrodite», cioè l'appoggio su una concezione erotica coerente ed operativa della realtà umana, tanto individuale che collettiva; ed è mancata alla psicanalisi, all'Afrodite freudiana, cioè alla sua teoria della sessualità, l'appalesarsi, il chiarirsi delle sue potenzialità rivoluzionarie, libertarie. Questa ipotesi di una complementarità, più esattamente d'un richiamo reciproco tra anarchia e psicanalisi, non è arbitrario, si fonda su testi anarchici e su testi freudiani che sarebbe estremamente facile verificare e citare. Perché queste due forme di pensiero, cariche a nostro avviso di affinità e caratterizzate da un movimento radicale di sovversione, sono rimaste separate, anzi ostili l'un l'altra? Perché lo stesso Freud ha provato il bisogno — in una delle nuove conferenze psicanalitiche del 1932, intitolata «Su una concezione dell'universo» — di ridicolizzare «la dottrina anarchica», attribuendole la possibilità di costruire «castelli di carta» e di praticare l'anestesia «con gas lacrimogeno»? Si può immaginare che il congiungimento tra anarchismo e psicanalisi costituisca un avanzamento, un'apertura davanti a cui lo spirito umano arretra; mentre il posente vettore politico dell'anarchia si trova bruscamente di fronte alle «altezze vertiginose», alle profondità abissali dell'inconscio e delle energie pulsionali, dell'eros e della morte, per parte sua la psicanalisi vede aprirsi davanti a sé la prospettive pericolose, temibili, rischiose d'una socialità radicalmente trasformata.

### **La scoperta freudiana, modello di rottura**

Diversi commentatori e discepoli di Freud hanno posto l'accento sulla continuità del suo pensiero rispetto ai sistemi precedenti. La sua scoperta veniva così inscritta in un quadro tradizionale: il positivismo scientifico, un razionalismo spiritualista, il moralismo puritano, la psichiatria e la sessuologia, il giudaismo, la biologia, la cultura o la *Bildung* tede-

sca, il barocco viennese, ecc. Questo tipo di riferimenti — che troppo spesso non rileva che uno storicismo semplificatore, un sociologismo miope o un marxismo volgare — ci è utile nella misura in cui lo si prenda in contropiede: la scoperta freudiana, ai nostri occhi, vale non in quanto inscritta in fedele a contesti anteriori, ma per la sua potenza di rottura, la sua forza di sradicamento. Da questo punto di vista, essa si offre come un eccezionale modello di quel momento decisivo, cruciale e drammatico di rottura che segna ogni posizione libertaria. Più che di un momento, di un punto, si tratta d'un processo permanente, d'una dinamica costante: non si è mai un anarchico, ma ci si sforza di diventarlo in ogni istante dell'esistenza.

L'attitudine con cui Freud inventa la psicanalisi è un'attitudine di ribelle: contro l'ideologia spiritualista o materialista del suo tempo, contro lo scientismo, contro la psichiatria accademica, contro il moralismo ipocrita, contro il proprio ambiente culturale ed esistenziale, egli delinea una nuova visione della realtà umana, costruisce un'antropologia rivoluzionaria. Un'antropologia completa, che cioè prende in considerazione la realtà individuale, l'uomo come soggetto unico, e la realtà sociale, l'uomo come essere politico, come «animale gregario» — due facce che sono strettamente, strutturalmente associate nel processo della sua scoperta e nella sua costruzione globale. Esattamente come lo sono in ogni concezione anarchica dell'uomo; e bisogna insistere, in particolare, su questo legame, su questo fondamentale intreccio tra essere individuale ed essere sociale, senza tuttavia ridurre l'uno all'altro.

(Nello stesso modo in cui insistiamo sul fondamentale intreccio tra corpo e spirito, senza tuttavia ridurre l'uno all'altro ma cercando sempre di preservare la specificità di ciascuna faccia nella sua intima associazione con l'altra).

Così, per la sua stessa forma, per il suo evolversi, per il suo scontro violento, feroce con l'autorità e gli elementi sociali ed intellettuali dominanti (le ideologie dominanti, le istituzioni accademiche, i modelli culturali, ecc.), la scoperta freudiana si definisce come un gesto — come un gesto intellettuale-libertario. Tanto più libertario in quanto s'alimenta alla fonte, alle radici stesse dell'essere individuale, del singolo, dell'unico.

## **Amante appassionato della cultura del sè**

L'energia di rottura, Freud va a cercarla, in effetti, in se stesso, nel più profondo di sè. Egli riesce in quella «formidabile» impresa che si chiama autoanalisi e che costituisce, tenuto conto delle differenze, un momento decisivo — e permanente come la rottura ed il momento critico — nella costruzione del sè, nell'avvento di quell'unico che tutto l'anarchismo si dà come obiettivo. L'esempio di Freud, che scopre nell'analisi dei suoi sogni, delle sue «dimenticanze», dei suoi gesti mancati, delle sue emozioni, dei suoi fantasmi sia i materiali essenziali per la coscienza e la costruzione del sè, sia le strutture universali della realtà umana, questo esempio ci assicura che abbiamo in noi i mezzi per essere allo stesso tempo noi stessi e per partecipare al grande essere collettivo che è l'umanità.

La penetrazione, attraverso il sè, nella trama costitutiva della realtà umana, non avviene senza una valorizzazione del sè. Il «conosci te stesso» implica un «ama te stesso». È la strada del narcisismo, per una contemplazione egocentrica e autarchica del sè? L'esempio di Freud, di nuovo, ci mostra che non lo è affatto; si potrebbe dire che, al pari di altri rapporti con oggetti diversi, un po' d'analisi del sè conduce al narcisismo, molta analisi del sè se ne allontana e ci apre, al contrario, a prospettive universali. Ci ricongiungiamo così al progetto formulato dall'anarchico Pelloutier (pressappoco nella stessa epoca in cui Freud elaborava le sue teorie sul sogno e la sessualità): nello stesso momento in cui s'afferma come avversario inconciliabile di ogni dispotismo, egli sottolinea che gli anarchici sono «gli amanti appassionati della cultura di se stessi». A questa «cultura di se stessi» evocata da Pelloutier mancava uno strumento solido e razionale: il pensiero freudiano ce lo dà.

### **L'uomo, così com'è...**

Attraverso le figure singolari, personali che delinea e che compongono la sua memoria unica, Freud fa sorgere le forme caratteristiche, le strutture universali della realtà umana — improvvisamente dotate, grazie alla scoperta psicanaliti-

ca, d'un potenziale emozionale ed energetico veramente meraviglioso. Non potendo entrare nel dettaglio di queste strutture, segnaliamo quattro direttrici di riflessione, tutte suscettibili di portare ad applicazioni concrete e regolare le nostre linee di condotta.

### **a) L'insurrezione onirica**

L'analisi dei sogni ha giocato un ruolo determinante nell'autoanalisi di Freud e costituisce sempre il fondamento del pensiero freudiano, con il testo di base che apre il XX° secolo, *L'interpretazione dei sogni*, del 1900 (*Die Traumdeutung*). Il sogno costituisce l'esperienza più comune dell'umanità; tutti gli uomini sognano, in ogni tempo e nello stesso modo. Come è possibile che una tale esperienza sia potuta sfuggire alla conoscenza, sia stata così misconosciuta? Anche gli psicanalisti non se ne servono che come mezzo d'accesso, tra altri, per palesare le motivazioni nascoste, le esperienze represses. Ma dobbiamo andare ben più in là, rinnovarci con le intuizioni del surrealismo come con certe valorizzazioni primitive del mondo dei sogni, degli «Eterni esseri del sogno». Il sogno non si accontenta di far tornare ricordi rimossi, non si accontenta, se lo fa, di soddisfare i desideri, ma mette il soggetto sognante in relazione con l'umanità tutta intera, con le pluralità che la costituiscono. L'uno della vita da sveglia — forma unica che s'impone e sulla quale pesano i vincoli sociali, che esigono da ognuno di rimanere identico a se stesso — si ritrova, si contempla nei molti: si disfa di un certo peso d'unità per gustare il dispiegarsi dei suoi molteplici volti, del suo «molteplice splendore». Questi volti sorgono all'interno del sé: sollevamento di volti, insurrezione, nel senso proprio del termine.

L'insurrezione onirica, mostrando in modo emozionalmente ed immaginariamente irrefutabile che l'«io» è gli altri, tutti gli altri, lavora intensamente nel senso dell'uguaglianza e della fratellanza tra gli uomini. Può darsi che sia questa la vocazione straordinaria del sogno che ha condotto al suo occultamento, alla sua rimozione sistematica. Nel sogno, nè dio nè padroni, nè gloria, nè maestà, nè grandezza nè bassezza, nè bene nè male, nè prestigio nè peccato — ma intensità, cariche d'energia in costante movimento, giochi di parole, im-

magini, situazioni, emozioni, scoperte, meraviglie, terrori, paure, vertigini, annichilimento o creazioni prodigiose; nel sogno, noi siamo tutti padroni, sciacalli e vermi della terra. Il sogno spoglia degli abiti stretti della vita da svegli, dà al corpo tutta la sua ampiezza, libera potenziali incredibili — al di là del credibile. La pratica onirica — attenzione rivolta al sogno, analisi del sogno, esercizio sistematico del sogno — costituisce dunque una dimensione fondamentale nella cultura del sé e nella costruzione della realtà individuale.

## **b) Eros, la pulsione sessuale, il Rosso**

Eros s'aggira nel sogno come un pesce nell'acqua. L'onirico, per certi suoi aspetti, per certe sue tonalità, atmosfere, è sempre erotico. Sappiamo che la psicanalisi è innanzi tutto e sempre percepita come una teoria della sessualità: una concezione che ridà o dà alla sessualità il suo posto primordiale, al punto che il pensiero freudiano non ha mai cessato d'essere denunciato come pansessualismo. Questa funzione vitale della sessualità nell'economia umana è stata riconosciuta da numerosi pensatori e scrittori anarchici, ed il progetto di liberazione sessuale, di cui Wilhelm Reich, tra gli altri è divenuto portavoce e davanti al quale la psicanalisi ortodossa è sempre indietreggiata o si è sottratta, rimane una costante dei programmi anarchici.

Liberazione sessuale non significa soddisfazione automatica dei desideri, sottomissione alle esigenze della pulsione sessuale. L'importante è riconoscere, innanzi tutto, queste esigenze pulsionali, di seguirne le giravolte, di valutarne il peso e la necessità, e soprattutto d'esaminare le diverse trasformazioni che subiscono, di fatto, dalle oppressioni, dalle repressioni e dominazioni socio-politiche. Se il pensiero freudiano può essere qualificato, in modo peraltro confuso e vano, come pansessualismo, bisognerebbe precisare che si tratta di un pansessualismo *nel vuoto*: il sessuale è dappertutto, in tutto, perchè in realtà non è in nessun luogo, perchè non ha un luogo fisso d'elezione e perchè nell'essere umano — a differenza, a quanto sembra, dagli animali — c'è una sorta di forza potenziale, una disponibilità a tutti gli spostamenti possibili ed immaginabili.

Questo non-luogo della sessualità verso la quale ci spinge la psicanalisi ha il vantaggio di liberare l'uomo dai vincoli di una natura fissa, dal determinismo organico o biologico pensato dal materialismo volgare. Paradossalmente la sessualità, nell'opprimere l'uomo con le sue dure esigenze, nel prestarsi a causa della sua malleabilità a tutti i giochi della dominazione, traccia delle vie liberatrici: essa resiste ad ogni dominazione, sgombera, man mano che il desiderio le appa-ghi o che la repressione le mascheri, le strade verso la crea-zione del sè. È su questo spazio rimbombante di echi, palpi-tante d'impeto, che s'edifica l'individuo libero.

La funzione che il pensiero freudiano assegna alla sessua-lità nella costruzione umana si dispiega come una bandiera rossa. Simbolizzazione esatta: perchè dal momento in cui il desiderio sessuale cessa d'essere un ripiegarsi all'interno del-l'essere (ma quello stesso ripiegarsi è il prodotto di un lavo-ro culturale), diviene un fatto socio-politico, è bandiera, re-sistenza, rivolta, oppure affonda nella ripetizione nevrotica o nell'inebetimento delle credenze religiose o delle formazioni ideologiche.



### c) Thanatos, la pulsione di morte, il Nero

Nella concezione freudiana la pulsione di morte, così contestata dagli stessi discepoli di Freud e così difficile da ammettere e valutare, l'anarchia pianta la sua bandiera nera! Simbolizzazione che conviene affinare per evitare peggiori confusionismi: il nero dell'anarchia si distingue radicalmente dal colore della morte che attrae i fascismi ed il totalitarismo, dal generale franchista che proclamava «viva la morte!» ai «teschi» nazisti delle SS, alle camicie nere del fascismo italiano, o il nero allineamento dei burocrati staliniani, simili a mummie ritte sulla Piazza Rossa (non lontano dalla mummia di Lenin!). Noi interpretiamo il nero della bandiera anarchica — per quanto questa bandiera, al pari delle altre, sia tollerabile — come un riconoscimento oggettivo dell'operare dell'istinto di morte e come un certo modo di proporre alla collettività di elaborare questo riconoscimento e, al limite, di effettuare cioè che Freud definiva, in una delle sue riflessioni più profonde sul piano psico-politico, come l'operare del lutto: memorizzazione permanente degli effetti letali di questa pulsione nella storia dell'umanità, rievocazione drammatica della storia umana come ossario, come crimine e sterminio; e nello stesso tempo, tentativo di estirpare i moti di morte di decifrarne i segni ed i legami con i moti erotici e le diverse energie pulsionali.

Il Nero, dunque, riconosciuto palesa la propria ambiguità primordiale: allo stesso tempo fascino della morte, vertigine di distruzione e annichilimento, ciò che esattamente, e non senza un certo intuito dell'incosciente, il linguaggio comune e conforme denuncia con il termine «anarchia»; e nel contempo, confronto diretto, corpo a corpo, con la morte, riconosciuta come potenza elementare, e a cui viene ingiunto d'entrare nelle vie che la ragione umana alleata all'eros potrebbe tracciarle. A mio avviso, l'anarchia rappresenta questo avanzamento estremo dell'alleanza eros-ragione che affronta, senza le deviazioni della sublimazione o della rimozione, l'istinto di morte. È forse in questo punto nodale, abissale, che il congiungimento tra Freud e l'anarchia mi pare più denso e ricco di senso.

#### **d) Pulsione di dominio, pulsione di potere**

Convorrà forse riconoscere, nella sua specificità, una potenza pulsionale relativamente negletta dalla psicanalisi e che all'opposto è di massimo interesse per il desiderio d'anarchia: si tratta della pulsione di dominio, che potremmo chiamare anche pulsione di potere, ciò che spinge l'individuo al di là delle unioni di tipo erotico o dei rapporti di morte con gli esseri e le cose, a estendere ed affermare il proprio dominio sugli esseri e sulle cose, ad esercitare il potere per il potere — secondo la celebre e brillante formula di Orwell in *1984*.

Certi studi del comportamento animale hanno gettato qualche barlume in questo campo, ma sono stati soprattutto i pensatori politici, come Hobbes od Orwell, o i filosofi, come Spinoza, Schopenhauer o Nietzsche, che hanno messo in risalto con maggior forza questo istinto di potere, definito come forza costitutiva essenziale dell'essere umano e designata con diversi appellativi (perseverare nell'essere, volontà di vivere, volontà di potenza, ecc.). Non vi è alcun dubbio che è là che il pensiero anarchico deve riconoscere la forma d'energia psichica più adatta ad irrigare e nutrire le diverse espressioni del potere. Lungi dal rapportare questa forma d'energia all'energia libidinale dell'eros o alla potenza di morte di thanatos, sembra piuttosto che siano eros e thanatos che si mettono, nel modo più costante ed efficiente, al servizio della pulsione di potere. Vale a dire che la volontà anarchica di contestazione e di sradicamento del potere urta con una delle radici, anzi con la radice più profonda, della realtà umana.

#### **L'uomo, «animale gregario»**

Se l'energia pulsionale, in ogni sua forma, si definisce come una sorgente interna, si colloca nell'interiorità del soggetto, dove nutre quelle intuizioni elementari che sono le emozioni e le immagini (i fantasmi), ciò non toglie ch'essa è, innanzi tutto, un approccio concreto e oggettivo che dà luogo ad espressioni esteriori, ad effetti sensibili e tangibili. E lo spazio per queste espressioni e questi effetti è la società, studiata da Freud con estrema cura. Egli ci apre in questo campo delle prospettive tanto originali e feconde quanto quelle delineate nella sua analisi della vita intrapsichica e che ven-

gono riscoperte oggi, come testimoniano i numerosi lavori sull'uomo-folla, sulla massa ed il despota, sullo stesso Stato. E queste prospettive, diciamolo subito, sono deliberatamente libertarie. Ecco le principali linee di forza del pensiero freudiano considerate dal versante antropologico o politico (più precisamente psico-politico).

A) L'ambito della psiche non è concepito da Freud come un ambito chiuso o riservato, la Psiche non è un'entità misteriosa che possa essere identificata con la nozione spiritualista di «anima»: le strutture psichiche sono intessute, costituite di socialità e di rapporti con oggetti esterni (madre, padre, genitori, altri soggetti, oggetti del mondo, ecc.) ed esse sono prese in permanenza nei meccanismi e nei processi che le aprono o le sottraggono al mondo esterno (proiezione, identificazione, imago, rimozione, sublimazione, ecc.). Il famoso complesso d'Edipo, emblema del pensiero psicanalitico, è al contempo un nucleo psicanalitico, come dice Freud, ed una complessa rete di relazioni sociali al cui interno il soggetto tenta di collocarsi.

B) Subito dopo, il pensiero antropologico di Freud si è rivolto al principio del potere e dell'autorità, e si è soffermato a chiarire quel fenomeno sociale elementare che è la massa. la sua descrizione del branco primitivo in *Totem e tabù* e, in particolare, dei rapporti tra il gruppo ed il despota (tra società e potere) conserva un'attualità stupefacente e si propone come strumento privilegiato di ricerca sulle forme più arcaiche di socialità, verso le quali ogni società continua a ritornare, in modo transitorio e lieve o compatto e feroce.

In *Psicologia della massa e analisi dell'Io*, l'analisi di Freud porta alle due grandi istituzioni autoritarie e dominatrici dell'epoca: la Chiesa e l'Esercito (la sciabola e l'aspersorio, secondo un immaginario che ha abbondantemente ispirato tutta la letteratura anarchica popolare). Se a prima vista si può dire che Freud «psicologizza» i rapporti sociali, li rapporta a fattori interni, si può nel contempo sostenere che egli «sociologizza» i dati psicologici: padre, madre, istituzioni e sostituti vari non sono solamente oggetti psichici presi in una circolazione libidinale soggettiva — essi sono parimenti polarità sociali, punti d'ancoraggio o linee di deriva antropologiche, culturali. Il padre simbolizzato dal re. Certo! Ma

anche il re, il despota simbolizzato dal padre! Analizzando l'essere umano come «animale gregario», come unità sempre tentata di agglutinarsi alla massa, Freud illumina la struttura dell'uomo-folla — di quest'uomo dell'epoca moderna così pronti «a farsi massa», a diventare folla che proclama la sua adorazione verso i propri capi carismatici (politici o religiosi, ma anche culturali!).

c) Il personaggio di Mosè, che ha costantemente affascinato Freud, rappresenta la forma suprema di potere; la maniera in cui Freud lo percepisce e lo analizza, soprattutto in *L'uomo Mosè e la religione monoteista* (la sua opera ultima, già abbozzata all'inizio della sua riflessione!), illumina con brutalità ogni struttura di potere — ruscata con un vigore ed una radicalità cui il pensiero anarchico potrebbe ben ispirarsi. La credenza sociale (la fede religiosa) è definita come ripetizione e commemorazione di un crimine; il capo è al contempo capro espiatorio ed esca, forma allucinatoria e fantasma: la politica appare come un sistema fantasmatico, una fantasmagoria, il luogo dell'irrazionale e della compulsione, in seno al quale si determina il problema della Legge.

d) Contro l'allucinazione politica, contro il politico come allucinazione e regno del fantasma, Freud offre i mezzi d'un approccio e di una costruzione razionali, strettamente legati al formarsi di un io autonomo, libero, agente: ideale libertario.

### **Potenzialità e progetti libertari negli sviluppi della psicanalisi**

Se non c'è alcun dubbio che la psicanalisi è stata l'invenzione, l'opera personale e singolare d'un creatore di nome Freud, un'invenzione sorta dal più intimo del suo essere, dalla cultura appassionata del suo proprio inconscio — è importante ricordare e sottolineare che è *anche* il prodotto d'una elaborazione collettiva. Il che non diminuisce affatto la potenza creatrice del pensiero freudiano, ma mette in risalto gli *effetti di ritorno* che riceve da parte di quegli stessi — compagni o discepoli di Freud — che ha contribuito a formare e a guadagnare alla via della psicanalisi. Certamente, la teoria freudiana si mette ben presto ad esercitare una «autorità

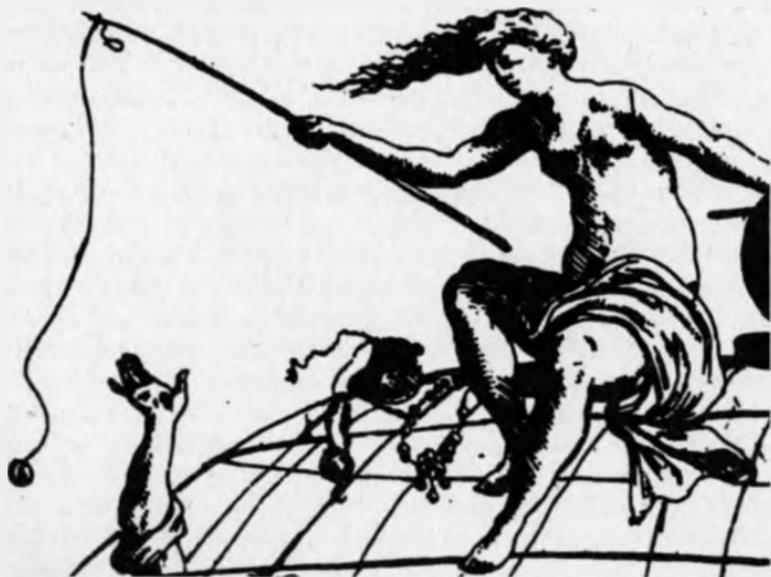
di comando», e questo è dovuto tanto alla domanda dei «discepoli», che reclamano un re, una guida assoluta, quanto al desiderio del «maestro», che si vede confortato, rassicurato, magnificato nell'eroismo del suo procedere. Ma questa faccia autoritaria, dogmatica, settaria, persino terrorista della psicanalisi non deve mascherare il suo aspetto libertario: cioè l'insieme delle operazioni, degli interventi, degli apporti effettuati da tutti questi *compagni* (anche nel senso politico del termine) di Freud che riversano in un'opera comune il meglio delle loro meditazioni e della loro pratica. A differenza della quasi totalità dei raggruppamenti accademici, che funzionano su uno schema «mandarinale» sotto la guida di un «*maître à penser*», di un «principale», di un «capo» (ecco dei termini che sono forse più utilizzati in campo intellettuale che in campo economico e militare!), la comunità psicanalitica, quanto meno alle sue origini, funziona in base ad un'autogestione intellettuale, ad una «democrazia del lavoro», secondo il principio libertario che Reich attribuisce a questa formula. Così non bisogna stupirsi constatando quanto ricchi in potenzialità e progetti libertari appaiano gli sviluppi della psicanalisi. Non possiamo esporre in dettaglio questa idea, con tutte le implicazioni pratiche che ne discenderebbero; ma il principio generale resta, a nostro avviso, sufficientemente suggestivo. Noi qui ci atterremo alle opere di più facile accesso, cioè quelle di Sandor Ferenczi, Georg Groddeck, Otto Rank e Wilhelm Reich.

L'apporto principale di Ferenczi, psicanalista ungherese e compagno preferito di Freud, concerne innanzi tutto la *qualità della relazione umana*, colta alla sua stessa radice: qualità della relazione tra il sé ed il sé, della relazione tra adulto e bambino, tra analista e paziente, tra soggetto e mondo. Per Ferenczi, il soggetto umano è tutto l'opposto di un'unità chiusa, irrigidita, dominatrice. L'essere umano raccoglie in sé tutta la storia dell'umanità, meglio ancora, tutta la storia del movimento della vita, scandito da catastrofi (siccatà, glaciazioni, selezioni, ecc.) che furono altrettante sfide alla materia vivente, al mondo animale, alla specie umana; ogni essere umano è così un emblema della vita e della specie; si potrebbe dire che egli è nel contempo se stesso, unità vivente, e più che se stesso, ossia commemorazione e festa ritualizzata dell'universo e dell'umanità. Ecco l'uomo elevato alla dignità più alta che si possa immaginare, portatore di un sacro

che non deve niente nè a dio nè alla trascendenza. Suo luogo d'elezione è, in effetti, la sessualità, grazie alla quale la specie umana si riepiloga e s'incanta con la voce o per via di un organismo individuale. L'esplorazione o la cultura del sé alla quale ci invita la psicanalisi non porta nè all'egoismo nè all'autosufficienza (chiamata talvolta, in termini più banali, «individualismo piccolo borghese»), essa permette al contrario di sondare le fondamenta — biologiche, animali, storiche, antropologiche — sulle quali l'uomo sarebbe suscettibile di costruire una socialità più viva e più ampia, perpetuamente rigenerata dall'attingere alle esperienze cruciali dell'umanità.

D'altra parte, su un terreno di una difficoltà estrema, dove è possibile che giochino le dominazioni più implacabili e mortali, ossia le relazioni adulto/bambino, Ferenczi propone una prospettiva originale, suscettibile d'introdurre chiarezza in quella che viene definita «la confusione di linguaggio tra adulto e bambino».

Là dove il bambino parla e domanda un linguaggio di tenerezza, l'adulto risponde con il linguaggio della sessualità che impone, con la violenza o la seduzione, ad un soggetto immaturo, incapace di comprenderlo. Oppressione sorda,



globale, permanente — fonte d'innumerabili malintesi, di scambi assurdi, insensati che diventano la matrice d'una esistenza non autentica, di una falsità fondamentale nelle relazioni umane. È un vivo raggio di luce quello che Ferenczi proietta in questo campo così travagliato, così oscuro e così decisivo che costituisce il rapporto adulto/bambino.

Ferenczi entra in conflitto con Freud quando prefigura di trattare il paziente non più in base ad una «neutralità», detta «benevola», ma accettando d'accordare talune gratificazioni. Come rifiutare una certa forma di tenerezza (ripresa, in certo senso, dal linguaggio erotico dell'infanzia) ad un paziente che per l'appunto soffre per la sua mancanza? L'analista è *dalla parte* del paziente — si mette *a fianco* del paziente: accostamento che ristabilisce e rivalorizza il contatto, allo stesso tempo carnale, affettivo, intellettuale. Ma fino a dove può spingersi questo, si domanda inquieto Freud e, con lui, l'ortodossia psicanalista, che s'adeguava molto bene alla distanza, all'imparzialità, alla stessa freddezza, per ragioni in cui gli argomenti terapeutici, spesso legittimi, non si distinguono sempre dal rifarsi e dal consolidare rapporti sociali caratterizzati dalla distanza (gerarchica), dall'egemonia del verbalismo intellettuale, dal discredito delle emozioni, dalla fobia del contatto, dalla moltiplicazione delle difese, dalla glaciazione.

I rapporti tra gli uomini funzionano in interazione con i rapporti dell'uomo con il mondo, con la natura. I filosofi marxisti della Scuola di Francoforte, soprattutto Adorno e Horkheimer, hanno dimostrato come il trattamento «razionalista» e «positivista» della natura, considerata come materia bruta, bersaglio della volontà di potenza dell'uomo, contribuisce ad orientare in senso simile, come per mimetismo o estrapolazione, lo stile dei rapporti sociali. Ad una natura trattata come oggetto, cui si possono imporre taglie e corvé a piacere, corrisponde una concezione dell'uomo come mezzo, come oggetto sottomesso alla dominazione ed allo sfruttamento. Si deve a Ferenczi d'aver mostrato sino a qual punto era importante per l'uomo ritrovare ciò che egli definisce il «senso erotico della realtà», rapporti calorosi, emozionali e razionali al contempo, con la natura. La natura, come tutti gli esseri umani, deve restare uno spazio aperto alla circolazione libidinale. È, in particolare, questa comunicazione erotica tra l'uomo ed il reale che la grande poesia ha cercato di

esprimere — ed è ancora questa che si sforza di ritrovare la moderna sensibilità ecologica.

Affinchè gli uomini possano giungere ad una vera fratellanza, cioè a costruire una vera comunità libertaria, sembra necessario che ciascuno sia in risonanza e consonanza con tutti gli altri; che ogni singolarità, ogni unico contenga potenzialmente tutti gli altri. Si dirà, parafrasando Rimbaud: «Io» sono gli altri. Sono queste alterità che Georg Groddeck, comunemente definito come «psicanalista selvaggio», si dedica a reperire ed esaltare nella natura umana. Gli altri sono il bambino che siamo stati, la donna che l'uomo porta come faccia nascosta del suo essere. Groddeck fa esplodere l'identità stretta e normativa del concetto d'uomo, fa in tal modo ribaltare il modello fondamentale di ogni dominazione al contempo interna ed esterna: l'essenza dell'uomo. Liberato da questa tirannia essenziale, il soggetto umano appare e si vede come un essere plurimo, una polifonia in cui s'esprimono le voci dell'infanzia e dell'alterità sessuale, gli accordi multipli dell'Es — termine che Freud non esiterà a prendere da Groddeck per designare in modo nuovo il territorio dell'inconscio. La potenza creatrice e l'onnipresenza che Groddeck attribuisce all'Es trasformano radicalmente lo sguardo che l'essere umano è indotto a rivolgere a se stesso, agli altri e alle istituzioni e forme culturali che gli impongono modelli di soggettività ed identità. Ritorno ad una specie di stato «selvaggio», che potrebbe altrettanto ben essere definito «anarchico», nel senso più neutro del termine: nessun ordine è enunciato, tocca a ciascuno di far accadere l'inaudito.

Di fronte alla ubiqua libertà di Groddeck (libertà che potrebbe non essere che l'altra faccia, euforica — e illusoria? — della sovranità e dell'imperialismo dell'Es), il pensiero di Otto Rank delinea un polo antagonista, definito dal ruolo determinante attribuito alla volontà del soggetto individuale, creatore ed artista della propria personalità. Partito da una concezione globale del trauma della nascita, che tendeva a sottomettere ed incatenare la totalità delle formazioni individuali e collettive a questa prima esperienza tragica, Rank è andato progressivamente elaborando, soprattutto dopo la rottura con Freud, una visione sempre più volontarista, individualista ed estetica della realtà umana. Le esigenze

ze istituzionali dell'inconscio, i vincoli della società trovano il loro limite nel potere della volontà individuale (una forma non necessariamente conquistatrice o aggressiva della volontà di potenza, così come è stata incisivamente descritta da Nietzsche) e nella capacità di creazione propria a ciascun essere umano. L'individualità è una creazione eroica. Il primo individuo degno di questo nome è l'artista, che si proietta nel mito dell'eroe che propone al gruppo. Ed ogni individualismo è prometeico, è ribellione, rivolta: si scaglia contro la dominazione degli dei, ma anche contro la violenza cieca della natura e contro l'indifferenziazione e l'anonimato vischioso e compatto della collettività. È certamente un ideale d'individualismo anarchico, a colorazione estetica, quello sotteso nella concezione di Rank.

Con Wilhelm Reich, al contrario, è il Politico, in tutte le sue possibili accezioni, che domina. Come è possibile, si domanda Reich, far passare l'essenziale delle scoperte psicanalitiche nel campo sociale? Come far uscire la psicanalisi dagli studi medici e farla scendere nelle piazze? È ragionevole votarsi a cure individuali quando la società fabbrica in massa la nevrosi, quando riproduce una «miseria sessuale» che sfida i migliori interventi terapeutici? Politicizzare la psicanalisi è innanzi tutto, per Reich, effettuare un'articolazione tra Freud e Marx: *Materialismo dialettico, materialismo storico e psicanalisi* è il titolo di un opuscolo di Reich dove viene esposto questo progetto di «freudo-marxismo». Invece d'effettuare una sintesi convincente di queste due vaste concezioni della realtà umana, Reich conduce una doppia azione parallela: come psicanalista da un lato e come militante politico affiliato al partito comunista tedesco dall'altro... fino a quando viene respinto e condannato da entrambe le parti, dagli psicanalisti ortodossi (Congresso di Lucerna del 1934) e dai burocrati comunisti (campagna di calunnie del 1933-34).

Se è difficile delineare in poche righe l'ampiezza e la varietà delle ricerche e dei progetti di Reich, è possibile evidenziare brevemente questo fatto essenziale: l'opera di Reich abbonda di materiali preziosi ed originali, suscettibili di dare nuovo slancio al pensiero anarchico. Il tema della *rivoluzione sessuale* — che ha reso famoso Reich — è sempre stata una dimensione importante della rivendicazione libertaria, e lo è ancora; Reich l'arricchisce con tutti gli apporti della psicanalisi, puntellandola su una base istintuale solida e of-

frendole un quadro concettuale rigoroso. *Psicologia di massa del fascismo* costituisce uno sforzo sistematico per chiarire i meccanismi psicologici della sottomissione dell'individuo alle istituzioni ed ai tiranni sociali. Il «sistema» non è l'unico responsabile, nè è responsabile di tutto: il soggetto è esso stesso complice della propria servitù, come aveva già intravisto La Boétie nel XVI° secolo. La lotta contro la dominazione e la gerarchia passa, dunque, anche attraverso una battaglia interiore, attraverso un chiarimento dei conflitti interni, personali, attraverso una rielaborazione dell'esperienza psichica — ciò che tipicamente corrisponde al progetto psicanalitico. L'analisi delle formazioni libidinali, il considerevole ruolo attribuito alla potenza orgastica ed alla funzione dell'orgasmo conducono Reich ad individuare un principio d'auto-regolazione, una sorta di razionalità immanente al funzionamento del corpo e della psiche, che può servire di fondamento ad una pratica dell'autogestione sul piano economico e sociale, chiamata da Reich «democrazia del lavoro» e molto vicina a come si immagina una comunità libertaria. Infine, le emozioni sulle quali Reich insiste tanto hanno per vocazione di travalicare tanto lo stretto quadro della monade individuale quanto lo spazio più ampio della società: esse mirano all'universo intero in un'espansione senza limiti (trainata da quella forma di energia viva che Reich chiama «orgone»). Ciò vuol dire che la lotta contro l'angoscia e la nevrosi, contro la peste emozionale ed il fascismo, contro tutte le forze d'inerzia e di morte passa attraverso un nuovo rapporto (erotico, orgastico) con la natura. La grandiosa concezione di Reich non è qui lontana dal cadere nella mitologia; ma perlomeno essa apporta quella dimensione cosmica e lirica che dà a tutto il progetto libertario un soffio profondo e generoso, un respiro vitale.

(traduzione di Rossella Di Leo)

# Sofferenza individuale e pressione culturale

Alain Thèvenet \*

Il desiderio, da parte di numerosi pazienti, di «essere come gli altri» è a volte toccante, a volte derisorio. Desiderio impossibile, del resto; «essere come gli altri», significherebbe, in questo caso, essere come nessuno; sarebbe conformarsi a un ideale culturale utopico e rinunciare alla propria storia individuale. Questa storia individuale si fonda, d'altronde, su due principi universali, quelli dell'amore e della morte. Conformarsi a uno schema tipo negherebbe la necessità per ciascuno di costruire la propria storia individuale attraverso questi due principi. Ciò risparmierebbe la sofferenza, ma anche le possibilità di felicità, inevitabilmente legate all'imprevisto. D'altra parte, il fatto che non si può che «essere come gli altri» rende possibile l'elaborazione di una storia collettiva, poiché è grazie a ciò che le relazioni tra gli individui — e gli avvenimenti e le possibilità che ne derivano — sono immaginabili. Così, quelli che propongono ai loro pazienti di «stare bene nella loro pelle», o lasciano loro intendere di essere in grado di aiutarli a realizzare quest'illusione, mi sembrano dei ciarlatani, qualunque sia la scuola alla quale appartengono. La sofferenza e l'angoscia, causate da una carenza e dalla ricerca di un sostituto, sono indissolubilmente legate a ogni storia individuale.

Alcuni, è vero, arrivano a «stare bene nella loro pelle» e ad «essere come gli altri». O ne danno perlomeno l'illusione. Sono quelli che aderiscono ai valori culturali dominanti

\* Redattore del periodico libertario «IRL» (Lione), è uno psicologo di tendenza reichiana.

e hanno, come si dice, una buona situazione, acquisita a spese di altri. Sono affettivamente e sessualmente soddisfatti, poiché facendo esclusivamente riferimento a se stessi e pensando al loro benessere personale, sono completamente ostili a tutto ciò che potrebbe metterlo in discussione.

L'utilizzazione culturale della psicanalisi fatta negli istituti di cura, di educazione o di rieducazione, opera in questo senso. Si indica implicitamente una strada da seguire per arrivare a uno stadio di maturità accettabile. Si tratta di un cammino le cui diverse tappe sono rigidamente segnalate, con un incrocio particolarmente importante nel momento edipico. Attenzione a chi sbaglia strada! Rischia di ritrovarsi psicotico, nevrotico o perverso, secondo il luogo in cui è stata situata la deviazione.

È uno dei motivi per cui, insieme ad altri più personali e ad altri più teorici, ho scelto una strada diversa dall'analisi freudiana. Ma sono cosciente che anche le altre vie rischiano di essere integrate nel sistema ideologico dominante, e lo stesso Reich aveva alluso a questo pericolo.

Ogni storia individuale fa inevitabilmente riferimento alla morte, che è comunque inaccettabile, poiché è la negazione di tutto ciò su cui è costruita la nostra vita. Un bambino esprimeva questo «scandalo» dicendo: «Non serve a niente imparare a leggere, poiché comunque bisogna crescere, dunque morire». Cercare di conformare la propria vita a uno stereotipo culturale che elimina l'imprevisto e la differenza, significa risparmiarsi illusoriamente questa fine che accompagna tutta la nostra vita e di cui, in un certo modo, è l'imprevistotipo.

Tuttavia, parlare di «pulsione di morte» mi sembra un'evidente assurdità. La morte non è una pulsione iscritta in noi, è una realtà non circoscrivibile contro la quale tutta la nostra esistenza testimonia. Non si tratta di due forze che si equilibrano, ma di due realtà che si oppongono, radicalmente antagoniste. In una prospettiva reichiana, l'orgone, energia cosmica di vita, attraversa gli organismi viventi modificandoli e dai quali viene, a sua volta, modificata. L'energia di morte, al contrario, provoca nell'organismo reazioni di paura, di difesa e di ripulsa. Se io fossi un'ameba, non avrei paura della morte. Questa, d'altronde in senso proprio, non esisterebbe neppure e sarebbe dunque meglio parlare di trasfor-

mazione. Tra gli animali superiori la paura della morte esiste senza dubbio quando si tratta di quella di congiunti. Ma si tratta di una paura provocata dalla vicinanza nel tempo dell'avvenimento. In quanto idea, la paura della morte è appannaggio degli esseri umani. È questo che rende, secondo me, un po' utopici taluni aspetti delle aspirazioni ecologiche. Gli uomini hanno la facoltà di riflettere su se stessi e sul loro destino; per la loro sofferenza, ma anche per la loro storia; solo per essi, nascita e morte significano rottura radicale. Non sono affatto sicuro che si possa ristabilire una continuità con la natura, dalla quale siamo usciti: la capacità di riflettere e, di conseguenza, quella di avere paura, hanno forse interrotto irrimediabilmente questa continuità e non ci lascia altra alternativa che la nostalgia.

La capacità di riflettere lega inoltre la sofferenza all'amore. In effetti, secondo Reich, l'orgasmo è l'istante in cui gli esseri umani perdono questa capacità di riflessione che li accompagna durante tutta la loro vita. In questo istante, essi si immergono nel flusso della vita che avevano abbandonato, o dal quale si erano allontanati con l'uso della parola e che ritroveranno, in un certo modo, solo nell'istante della loro morte.

La sessualità, come processo vitale, è sempre scandalosa come ai tempi di Reich, anche se questo scandalo si esprime diversamente. La ricerca personale del piacere e della felicità è sempre vietata e chi si vuole sentire «adattato» conviene si sottometta a norme culturali che possono cambiare ma il cui potere normativo rimane sempre costrittivo.

La storia di M. S. è emblematica. Quale strada il bambino morbosissimo e isolato, come egli stesso si definisce, ha dovuto seguire per avere finalmente l'impressione di essere accettato e riconosciuto? E quali altre vie deve imboccare per dimostrare che non è completamente morto, allorché, M.S., militante sindacalista rispettato e talvolta temuto, apprezzato animatore di serate o di feste nei momenti di relax, emérito padre di famiglia, avverte una strana paura che lo paralizza quando si trova solo di notte per la strada? Sa bene che questa paura non deriva da nessuna causa oggettiva e che la sua origine è molto più remota. Quale strano malessere lo assale alla fine di una riunione nella quale si è dimostrato particolarmente brillante? Forse l'impressione di non essere stato veramente onesto? Non è d'altronde per questo che è

andato in analisi, ma per una causa molto più «nobile», o più confessabile a uno psicologo: «soffre» di eiaculazione precoce. Tuttavia il termine sofferenza non mi sembra adatto. In effetti, secondo il suo racconto, M.S. non sembra soffrire particolarmente per questo sintomo; sa che dopo proverà piacere con carezze alle quali, sempre secondo lui, le sue partner si abbandonano volentieri. Ma ha l'impressione che in questo ci sia qualcosa di «anormale» che gli impedisce di realizzare i tentativi di tutta la sua vita per essere «come gli altri». E tuttavia... Dopo la morte di sua nonna, la sola che gli ha dimostrato affetto nella sua infanzia, nel deserto affettivo di cui conserva il ricordo, accanto ai suoi genitori, rifiutato dai compagni perché piccolo e gracile, incontra un pedofilo con il quale vive quella che avrebbe potuto essere una storia d'amore, ma che non è stata. Ancora oggi ne parla con molti sensi di colpa perché, dice, non «era soltanto vittima». Nonostante questi sensi di colpa, gli ci vorranno ancora due anni per scegliere finalmente di essere riconosciuto iniziando un legame regolare con una donna che non ama veramente. E sarà parecchi anni più tardi, quando questo legame gli pesa sempre più, che proverà i primi sintomi di eiaculazione precoce. È forse il prezzo da pagare per essere come gli altri, quando qualcosa di ribella e ci ricorda ostinatamente che si è unici. Il fatto è che uno degli aspetti della miseria sessuale d'oggi non è rappresentato dal rifiuto della sessualità, ma dal desiderio di farla rientrare ad ogni prezzo in uno schema conosciuto e normativo. Nello stesso modo è rifiutato ciò che si riferisce alle ricerche e alle esitazioni adolescenziali.

Certo, la sofferenza non nasce dall'oppressione sociale. Questa interviene, in qualche modo, in un secondo tempo. La sofferenza affonda le sue prime radici nella difficoltà della strada esplorata, il più delle volte nostro malgrado. A questa difficoltà si aggiungono il peso del conformismo sociale, le aspirazioni illusorie a una vita senza «storie», e senza storia, e il modello che offre una società dove è importante «non farsi notare» e «non rompersi la testa».

Di fronte alla morte e alla sofferenza, legate indissolubilmente, come la gioia, al destino di ogni individuo, in quanto emozioni testimonianti la vita, la società offre una soluzione che non può che essere utopica; scandendo il tempo e con-

servandone solo gli aspetti oggettivi essa ci dà l'illusione di vincere la morte banalizzandola.

Tuttavia il «nostro bisogno di consolazione è insaziabile». Niente ci può far dimenticare che la morte è intollerabile e che la sua idea ci accompagnerà tutta la vita. Ma quest'idea dà un senso alla storia individuale e sociale; è all'origine della rivolta nata dal conflitto tra la vita e la realtà non circoscrivibile della morte.

Non è in nostro potere fare una scelta tra le emozioni che ci si presentano; possiamo solo accettarle o rifiutarle nel loro insieme; se le accettiamo, accettiamo anche che si orientino nel senso in cui la nostra vita si organizzerà e dirigerà.

«Essi sono saggi, e in più silenziosi, poiché dopo l'eruzione del vulcano, i nostri sensi si riempiono di silenzi. Un attimo fa, tutto era fuoco, ora la cenere calda riscalda i nostri piedi... Un attimo fa, eravamo accecati dalla luce, ora un crepuscolo benedetto riposa i nostri occhi. Tutto ha ritrovato la calma, il vulcano dorme. Anche i nostri poveri nervi dormono. Non siamo felici ma gioiamo d'una pace provvisoria. Un attimo fa, vedevamo il deserto della nostra vita in tutta la sua spaventosa estensione. Ora vediamo il deserto fiorire. Le oasi non sono vicine, ma esistono. Sappiamo che il deserto è grande. Ma sappiamo anche che proprio nei deserti più grandi ci sono più oasi. Per saperlo, dobbiamo pagare caro. Il prezzo è l'eruzione del vulcano. È caro, ma non c'è altro modo. È per questo che dobbiamo benedire i vulcani, ringraziarli di averci accecati, poiché è necessario essere stati accecati per giungere a una vita perfetta. Ringraziarli anche di bruciarci, poiché solo i bambini bruciati possono riscaldare gli altri». Stig Dagerman, *L'enfant brûlé*.

Tuttavia ammettere la natura ineluttabile della morte e della sofferenza non significa sottomettersi e rassegnarsi. Si può naturalmente scegliere la strada del conformismo e della rassegnazione. Ma quella che scelse Don Giovanni mi sembra molto più ricca. Non che voglia farne un eroe. Non era, probabilmente, che un meschino, incapace di fare scelte. Ma man mano che il freddo mortale e il terrore che lo accompagna lo invadono, Don Giovanni afferma il suo rifiuto e la sua

sfida. Di fronte all'ineluttabile, e contro la tentazione dell'oblio del pentimento, afferma che ogni vita vale la pena di essere vissuta, che ogni istante è un'eternità. Il suo rifiuto del pentimento, in questo momento, non nega la paura della morte; dice che la sua vita, anche con i suoi errori, aveva un senso che rivendica. È la stessa sfida che lancia Reich, puntando i suoi «cannoni orgonici» verso il cielo e gli extraterrestri portatori, secondo lui di energia mortale. È la stessa sfida, mi sembra che lanciamo noi, in quanto anarchici, quando affermiamo che niente è stabilito e che non ci rassegniamo mai alla morte, poiché significherebbe sottomettersi a istituzioni e a norme mortifere.

**...a proposito di Reich** Poiché il testo che precede si rifà a una corrente neo-reichiana e vi si trovano allusioni all'opera di Reich, ritengo utile ricordare i punti più salienti del suo pensiero.<sup>1</sup>

Dal 1920 al 1933, Reich è uno degli allievi più brillanti di Freud. Le sue ricerche si iscrivono nettamente nel movimento psicanalitico, nel quale tuttavia si distingue per due intuizioni; da un lato, fin dall'inizio, evidenzia la nozione d'energia, e insiste molto sull'importanza della genitalità; dall'altro, intravede molto acutamente che la componente sociale è all'origine della nevrosi; assume così una posizione di rilievo nella creazione di consultori di igiene sessuale. Mi sembra altrettanto importante sottolineare che il suo primo lavoro analitico di un certo rilievo è dedicato a Peer Gynt (personaggio di una fiaba norvegese e protagonista dell'omonimo dramma di H. Ibsen, NdT, al quale si rifarà ne *La funzione dell'orgasmo* e che per lui simbolizza la difficile ed esaltante ricerca della felicità e dell'assoluto, fuori dai sentieri battuti.

La frattura con la corrente psicanalitica ortodossa è causata da due ragioni: sul piano teorico, Reich si oppone all'idea che possa esistere un «masochismo primario», concetto che

<sup>1</sup> Per un maggiore approfondimento del pensiero reichiano si veda in *Volontà* n. 2, 1961, Luigi De Marchi, «Wilhelm Reich», e n. 3, 1961, sempre Luigi De Marchi, «Wilhelm Reich», 2. È interessante notare che proprio sulle colonne di *Volontà* (forse per la prima volta in Italia e comunque assai prima che qualche scritto di Reich fosse pubblicato in italiano) si era già parlato di Reich nel 1949, anno IV n. 4, con un articolo di M.L. Berneri intitolato «Sessualità e libertà». [NDR]

gli sembra fundamentalmente disfattista e inoperante, e dunque rifiuta ciò che Freud e la maggior parte dei suoi discepoli (già organizzati in strutture più o meno burocratiche) concettualizzeranno sotto il termine di «pulsione di morte» o Thanatos. Per Reich, perlomeno in questo periodo, la sola pulsione che possa esistere fundamentalmente e che potremmo già chiamare «energia», è la pulsione di vita, la libido; soltanto quando questa non si può esprimere liberamente si trasforma nel suo contrario. L'altro punto di rottura è l'impegno politico di Reich, prima nel Partito socialista, poi in quello comunista. La maggior parte degli analisti, preoccupati del loro riconoscimento sociale, rifiuterà quest'impegno. Reich è, d'altronde, uno dei pochi ad affermare che non bisogna in alcun modo transigere con il nascente potere nazista.

Nel 1933-34 grazie a manovre burocratiche, è espulso dalla Società Internazionale di Psicanalisi. Paradossalmente nello stesso periodo viene espulso anche dal Partito comunista: le sue teorie sull'importanza del problema sessuale distolgono l'energia dei lavoratori da questioni giudicate più importanti. Curiosamente, benché le sue ipotesi si caratterizzino sempre più in senso libertario, Reich non si interesserà mai all'anarchismo: più tardi dirà di provare simpatia per le idee di Kropotkin, ma non ha mai approfondito il problema; tuttavia avrebbe avuto la possibilità di farlo poiché il fratello della sua terza moglie, Ilse Ollendorf, molto interessato ai suoi lavori ed egli stesso psichiatra, scrive sul giornale anarchico «Freedom», fondato proprio da Kropotkin.

Con questa rottura, le ricerche di Reich si allontanano sempre più dalla psicanalisi ortodossa. Evidenzia innanzi tutto il fatto che i traumi psichici non si ripercuotono solo sul pensiero, ma anche nel carattere e nel corpo, provocando al suo interno dei blocchi chiamati *stasi*, che a seconda delle storie individuali si situano su differenti livelli, impedendo la circolazione libera e naturale dell'energia vitale. Più avanti, Reich chiama quest'energia *orgone*, affermando che non circola soltanto all'interno di ogni individuo, ma anche in tutto l'universo; è l'energia cosmica. Le stasi sono altresì all'origine dei comportamenti sociali irrazionali, come il fascismo. Inventa gli *accumulatori organici* destinati a dirigere l'energia organica su quelle zone del corpo, o sul corpo intero, dove è inibita; si servirà di queste teorie per le sue

ricerche sul cancro. Inventa anche i *clouds busters*,<sup>2</sup> ispirati dallo stesso principio e destinati a ristabilire la libera circolazione dell'energia orgonica nell'atmosfera. Reich non inventa marchingegni capaci di lottare contro il fascismo, ma sviluppa idee molto vicine agli ideali libertari, in modo particolare quelli sulla democrazia del lavoro. Sviluppa inoltre l'idea, ripresa dai suoi successori, soprattutto da sua figlia Eva, che il solo mezzo per creare una società liberata è occuparsi dei bambini, dei neonati in particolare. Un'idea non sbagliata in sé, la cui sola obiezione, secondo me, è che siamo noi ad occuparci dei bambini, e non siamo certamente liberati. In quel periodo Reich si lega a A.S. Neill che gli resterà vicino fino alla sua morte.

Negli anni '50, dopo il fallimento dell'ORANUR, un esperimento basato sull'antagonismo tra energia vitale e energia nucleare, diretto alla lotta contro le radiazioni atomiche, pensa che esista un'energia mortale che chiama DOR (*death orgon*), riflessa dalle navi spaziali che utilizzano l'energia orgonica per i loro spostamenti. Bisogna collocare quest'ipotesi, un po' bizzarra, nel contesto di un periodo in cui gli ambienti scientifici e militari consideravano molto seriamente tutto ciò che riguardava gli extraterrestri.

Dopo la rottura con Freud e il freudismo e con il P.C., Reich è oggetto di una campagna calunniatoria ad opera di analisti marxisti e reazionari. È accusato di follia e delle peggiori turpitudini morali. L'FBI e la Food and Drug Administration mettono sotto inchiesta parecchie volte Orgonon, il luogo in cui portava avanti i suoi esperimenti, senza trovare mai niente di sospetto per la morale corrente. Tuttavia il giudice ordina la distruzione degli accumulatori orgonici e il rogo di tutte le sue opere. Reich va avanti; citato, non si presenta in tribunale e viene condannato a due anni di prigione per «disprezzo della Corte». Muore in prigione il 3 novembre 1957, forse assassinato. La sue opere vengono bruciate.

Benché al processo gli esperti lo abbiano dichiarato sano di mente, il sospetto di follia ha continuato a perseguitarlo, anche negli ambienti di sinistra, che condannano l'opera della seconda parte della sua vita, senza esaminarla, con il pretesto che era diventato pazzo. Secondo me, invece, è proprio

<sup>2</sup> «Clouds busters»: nubificatori o nubifugatori; apparecchio adatto ad accumulare o dissolvere nuvole.

in queste opere che possiamo trovare le intuizioni più interessanti, che si ricollegano in un certo modo con alcune tesi di oggi, quelle di Bookchin per esempio. Che si considerino le tesi dell'energia organica come una realtà fisica o come una metafora, comunque si tratta di un'ipotesi estremamente feconda.

Invece mi sembra discutibile una corrente del pensiero reichiano, quella della bio-energia, fondata da Lowen; qui c'è una riduzione della dimensione analitica ed ontologica del pensiero reichiano all'ideologia alquanto limitata del benessere e dell'equilibrio personale che mi sembra profondamente reazionaria e che conferma il successo di queste tecniche negli ambienti piccolo-borghesi degli Stati Uniti.

Penso che le teorie sociali del primo Reich (quando era analista), elevate al settimo cielo negli anni post-sessantotto, oggi non siano più molto originali. I consiglieri, i situazionisti e, perché no, gli anarchici, in questo campo se la sono cavata altrettanto bene. Mi sembra invece più interessante il Reich dell'ultimo periodo: l'aspetto «delirante» delle sue ipotesi può essere criticabile, ma questo non dovrebbe impedirci di andare più a fondo per ritrovarvi, forse, l'eco delle preoccupazioni che attraversano oggi il movimento anarchico.

*(traduzione di Tiziana Ferrero)*

# Il senno di poi della psicanalisi

Jacques Guigou \*

Se, secondo le parole di Freud, la sessualità delle donne costituisce «il continente nero» della psicanalisi, non si potrebbe allo stesso modo dire che l'inconscio storico sui periodi della sua istituzionalizzazione rappresenta i suoi «anni neri»?

La storia della diffusione della psicanalisi in Europa comincia sostanzialmente all'inizio degli anni venti. Conosciamo il ruolo determinante delle diverse associazioni psicanalitiche nazionali e quello, burocratico, dell'Associazione internazionale di psicanalisi. Luogo d'ortodossia, rete finanziaria, apparato di controllo e d'esclusione dei devianti, le Scuole psicanalitiche si sono sviluppate a un ritmo inversamente proporzionale a quello delle principali rivoluzioni sociali del XX secolo.

Indubbiamente sono rari gli storici della psicanalisi che hanno cercato di mettere in relazione i periodi di sviluppo con i movimenti storici importanti e di cogliere le accelerazioni o i rallentamenti di questa diffusione. Sono ancora meno numerosi coloro che hanno compreso le cause di questa discontinuità della diffusione della psicanalisi in rapporto agli sviluppi e ai reflussi delle rivoluzioni sociali.

Ora, esaminando da vicino i periodi di diffusione della psicanalisi, in Europa dopo gli anni venti, rileviamo che questa diffusione si realizza dopo che i movimenti rivoluzionari importanti hanno toccato il punto di massima espansione. Così è avvenuto nel caso del movimento dei consigli degli anni

\* Ricercatore nella facoltà di Scienze sociali nell'università di Grenoble, è responsabile delle Editions de l'Impliqué.

1918/1920 in Germania e in Austria, ugualmente la psicanalisi si sviluppa dopo i movimenti radicali degli anni sessanta in tutti i paesi occidentali. Questi due esempi ricordati non sono evidentemente paragonabili per quanto concerne il numero delle persone coinvolte nella psicanalisi. Negli anni venti e fino alla seconda guerra mondiale, solo piccoli settori della borghesia intellettuale conoscono e praticano la psicanalisi. Negli anni che seguono il 1968 e fino alla metà degli anni ottanta, larghi settori delle classi medie «entrano in analisi» individuale o di gruppo in innumerevoli correnti e scuole. Ormai la psicanalisi fa parte dell'identità culturale alienata delle classi medie e contribuisce notevolmente alla loro mistificazione.

L'istituzionalizzazione della psicanalisi si realizza contro il suo intento liberatorio iniziale. Questa storia comincia a essere ben conosciuta e non si riferisce unicamente alla sola psicanalisi. Ma non è una riflessione sulla dialettica tra movimento e istituzione nella psicanalisi che io qui propongo. Questo è già stato fatto, e fatto anche bene, dalla critica permanente di certi movimenti antiistituzionali degli anni sessanta, come ad esempio quello di Basaglia in Italia. E sarebbe ancora più inutile voler riattualizzare i vecchi processi leninisti e staliniani contro la psicanalisi «come scienza borghese». La storia di questi ultimi decenni ha emesso il suo verdetto a questo proposito! La «scoperta freudiana» è stata ed è ancor oggi una rivoluzione epistemologica e uno sconvolgimento antropologico incontestabile. Quello che è contestabile, e che è stato giustamente contestato, è la psicanalisi come istituzione, la sua ideologizzazione come vera e propria *religione sociale* delle classi dominanti.

Certo è possibile separare il contenuto teorico-pratico della psicanalisi dalle forme sociali in cui si è diffusa. Se l'istituzionalizzazione passata e contemporanea della psicanalisi non esaurisce le sue potenzialità emancipatrici, non è meno vero che essa le ha molto alterate, forse perfino annullate.

L'istituzionalizzazione della psicanalisi, il suo «successo» nella società dello spettacolo, l'ha condotta sempre più spesso ad adattarsi allo stato esistente delle cose e del mondo. Questa contraddizione centrale nella psicanalisi come istituzione non è riconosciuta come tale che da un piccolo numero di psicanalisti. Mentre la maggioranza evita questo problema rimuovendolo o negandolo (nel senso freudiano di *Vernei-*

nung). Situando l'essenza del lavoro analitico sull'«Altra-scena», quella dell'inconscio, la maggioranza degli psicanalisti non vuole rendersi conto degli effetti ideologici e istituzionali della sua pratica. Come se, sotto l'ingannevole pretesto che l'inconscio non ha temporalità storica, la pratica della psicanalisi fosse insensibile alle determinazioni e alle libertà di ogni epoca.

Affrontando deliberatamente questa contraddizione della psicanalisi-istituzione, Eduardo Colombo, psicanalista freudiano libertario, scrive: «La sovradeterminazione della situazione psicoanalitica, causata dalla struttura socio-istituzionale, dai livelli ideologici non analizzati perchè occultati nel quadro della pratica o misconosciuti nella teoria, e dall'assimilazione acritica della teoria da parte degli analisti, esige una riflessione critica sulla nostra pratica tramite la considerazione dello statuto della realtà nella teoria». E così prosegue nello stesso saggio: «Recuperata a livello di linguaggio la psicanalisi è riuscita ad imporsi in un mondo che non è stato profondamente trasformato» [2]. Colombo ha ragione nel mettere in discussione il concetto di realtà nella teoria psicoanalitica. Ma, anche supponendo che questa critica teorica possa portare a dei risultati muovendo soltanto dalla pratica medica, questo obiettivo rimane insufficiente per iniziare a distruggere la psicanalisi-istituzione. Se «la psicanalisi è riuscita a imporsi in un mondo che non è stato profondamente trasformato», come sottolinea giustamente Colombo, non è tuttavia come pensa lui, e cioè perchè è stata «recuperata a livello di linguaggio», ma piuttosto perchè la sua pratica e il suo linguaggio non entrano più in contraddizione con la nuova materialità del mondo post-sessantottesco.

Le società mercantili tecno-burocratiche di Stato sono in perfetta sintonia con una pratica psicoanalitica che si generalizza sotto la forma imbastardita di una psicologia dell'Io e che contribuisce considerevolmente ad accentuare l'atomizzazione sociale e la fuga estrema nel privato degli individui.

Per l'individuo socialmente adattato degli anni ottanta, l'*individuazione*, intesa, secondo le pretese estreme della psicanalisi, come una possibile maturazione del divenire-altro dell'essere, si riassume in una *individualizzazione* del proprio Io. Svilupperò un po' più a fondo questo argomento. Ma bisogna prima di tutto ritornare su «l'*après-coup*» (\*) dell'istituzionalizzazione della psicanalisi con riferimento ai Consigli

operai degli anni venti.

### Berlino, Vienna, 1918/1920: i vari scenari

Perchè il movimento dei Consigli operai, scaturito dalla rapida, ma non totale, decomposizione delle borghesie nazionali durante la prima guerra mondiale, non si è appropriato di quell'utile strumento di liberazione che era la psicanalisi e, sia pur criticandola, non l'ha messa al servizio delle sue aspirazioni storiche?

Le ragioni di questo incontro mancato vanno ricercate sia nelle contraddizioni interne ed esterne in cui è incappato il movimento dei Consigli, sia nelle scelte di classe della psicanalisi e degli psicanalisti a quell'epoca.

All'inizio del primo conflitto mondiale, la psicanalisi aveva già definito quasi completamente la parte essenziale della sua teoria anche se aveva solo pochissime strutture cliniche e rimaneva quasi sconosciuta. E anche quando era conosciuta, in qualche particolare ambiente medico e psichiatrico, veniva rifiutata sia come pratica sia come teoria.

Dopo Vienna, centro fondatore, altri due paesi avevano visto la creazione di piccolissimi circoli di analisti: la Svizzera, nel 1904 con Jung a Zurigo e la Germania dopo il 1908 con Abraham. Il secondo congresso di psicanalisi, riunitosi a Norimberga nel 1910, nominò Jung presidente dell'AIP e già nell'anno seguente l'associazione contava 106 membri. Tuttavia anche se in quel periodo gli scritti di Freud erano già diffusi, la psicanalisi *come istituzione* per la terapia delle nevrosi — e quindi come metodo d'intervento politico nell'ambito dell'alienazione individuale e collettiva — non esisteva nè in Europa nè negli Stati Uniti d'America.

Conosciamo — dovremmo conoscere — il rapido sviluppo dei Consigli in Germania dal 1917 al 1921, che ha nella Comune di Berlino e nel programma degli spartachisti i suoi momenti di rilievo. Forse sono meno conosciuti gli episodi rivoluzionari e riformisti verificatisi nello stesso periodo in Au-

(\*) Con questo termine deve intendersi un'entità concettuale di origine psicanalitica con riferimento alla temporalità e alla causalità psichica. Il soggetto rivisita a posteriori — après-coup — gli avvenimenti passati modificandone il loro significato e dandogli un senso che prima non avevano. Il conscio riorganizza il passato in funzione di un nuovo contesto di significati.

stria [1]. Le vittorie e soprattutto i limiti e le sconfitte dei Consigli operai tedeschi e austriaci dopo il 1920 meritano una riflessione che va al di là di questo articolo, qui mi soffermerò, invece, sul problema della psicanalisi-istituzione che segue quegli avvenimenti e su quello che i consigli esprimevano come risposta generica alla nuova razionalizzazione del lavoro approntata dal Capitale per risolvere le contraddizioni quantitative del suo sviluppo. La parcellizzazione del lavoro nell'«organizzazione scientifica del lavoro» segna l'inizio della reificazione nella sua più grande estensione. La borghesia socialdemocratica e la burocrazia leninista hanno entrambe represso i Consigli degli anni venti, in nome del riconoscimento e della legittimazione dei sindacati.

Alla negazione generalizzata della soggettività realizzata dalla taylorizzazione del lavoro e della vita quotidiana, i Consigli degli anni venti hanno risposto solo in termini di proprietà, di gestione e d'organizzazione. Prigionieri dell'influenza ideologica dei partiti socialdemocratici e alla ricerca di un'alleanza con questi, i Consigli non hanno potuto condurre fino in fondo la critica della logica tecnica e finanziaria del Capitale. Tutto questo nonostante all'interno del movimento fosse nata una problematizzazione radicale dell'alienazione individuale e collettiva: Dada.

Il programma per una emancipazione qualitativa della vita presentato dai dadaisti a Berlino nel maggio 1919 contiene l'espressione più geniale della coscienza dei rivolgimenti richiesti da quel periodo storico [4]. L'immaginazione critica di Dada portata nel cuore del movimento dei Consigli operai tedeschi (il 12 marzo 1919, Baader e Huelsenbeck fondano un «Consiglio dei lavoratori non salariati»: l'Ardua) avrebbe potuto portarli a un livello pratico superiore se fosse stato realizzato un collegamento con la psicanalisi?

Il destino dell'istituzione della psicanalisi non sarebbe stato certamente quello che noi conosciamo se la critica-in-atto in quel momento rivoluzionario se ne fosse occupata! Ma purtroppo la sconfitta del movimento dei Consigli dopo il 1921 lascia incriticata la nuova morale sociale e sessuale legata a quel nuovo periodo del Capitale che inizia dopo la seconda guerra mondiale. Ed è in questa incompiutezza storica della critica dei Consigli operai nell'Europa del 1920 che la psicanalisi diviene, in parte, istituzione.

## 1968/1985: Sosia soddisfatto

Lo stesso processo si ripete, ma su ben altra scala quantitativa, dopo i movimenti radicali degli anni sessanta.

In un tentativo teorico di periodizzazione storica dell'autogestione e delle sue aspirazioni storiche prima e dopo il sessantotto, ho definito l'alienazione di queste aspirazioni del dopo 1968 come una forma di *solipsismo autogestionario* [3]. Riporto di quel testo solo la parte che riguarda l'istituzionalizzazione della psicanalisi. «Alla fine del primo atto di Anfizione di Paluto, Sosia picchiato da Mercurio che ha camuffato il suo aspetto si rende conto di aver perso la sua identità e si crede al tempo stesso liberato dalla sua condizione di schiavo: poichè lui ha assunto il mio aspetto, in questo momento lo possiede, egli ha le mie sembianze: egli dà alla mia esistenza un onore che nessuno mi darà fino alla mia morte». Possiamo trovare un'immagine più sorprendente per rappresentare la commedia tragica in cui si dibatte l'attuale solipsismo autogestionario? Questa doppia indifferenziazione in cui si trova immerso Sosia (quest'altro è me stesso e poichè lui è me, io non sono più schiavo) assomiglia all'inganno in cui si trovano gli Io in serie, omogeneizzati e frammentati, che creano la logica spettacolare del modo di produzione statale.

In questo vasto processo di identificazione sociale, il modello centrale dell'opera si colloca nella categoria del «*miraginaire*», così come lo indicava Lacan. Si sa che per il freudiano Lacan, l'Io è «questa luna ricomposta nell'immaginario» (Seminari, libro II). Ora, è l'istanza dell'Io che viene consacrata dall'ideologia modernista dell'Ego come supporto ai valori di «autonomizzazione» e di «individuazione».

Affinchè si completi l'*ego-gestione generalizzata* (il nuovo modo di produzione che rapidamente s'installa grazie a quello che chiamiamo «la crisi») c'è bisogno di un numero sempre più grande di individui il cui Io si riconosca soddisfatto. per arrivarci bisogna annullare quello che, sia nell'apparato psichico sia nell'apparato sociale, spinge alla creazione dell'Altro nello Stesso. Questo appiattimento delle differenze generato dalla negazione della singolarità, questa falsificazione della coscienza dell'insoddisfazione storica in una soddisfazione fittizia immediata, vengono attivamente aiutati dall'Io dell'ego-gestione. Le ideologie autogestionarie considerate come la sconfitta pratica dell'autogestione, hanno largamen-

te alimentato le risorse della *Città degli Ego*.

La promozione politico-mercantile del *Self*, del «*do-it-yourself*», del «*self-service*», risponde null'altro che alle esigenze alienate del modo di produzione statale mondiale. Le ideologie dell'autogestione, nell'attuale momento storico, realizzano gli stessi obbiettivi del capitale nella sua odierna emancipazione dal vecchio mondo. Le solidarietà che si formano sul lavoro non devono più ostacolare l'espansione del capitale fino allo stadio a cui vuole arrivare nel periodo storico che si è aperto dopo il 1968. Con la diffusione massiccia delle psicologie dell'«*Io autonomo*», dell'«*Io-che-ha-trovato-la-via-della-sua-individuazione*», si forma un 'individualismo che trae la sua forza particolare nelle supposte garanzie giuridico-politiche e nel riconoscimento astratto che gli offre lo Stato. In questo modo i valori d'individuazione dell'Io, di maturazione esistenziale, di cui la psicanalisi s'è fatta il portavoce, hanno nello stesso tempo contribuito a modellare un Io che si soddisfa della sua falsa autonomizzazione.

L'illusione solipsista prende piede nelle ideologie autogestionarie nel momento in cui deperisce l'autogestione come pratica storica. Credendo di realizzare tutto o parte del suo progetto, il solipsista autogestionario confonde la sua autonomizzazione individuale con l'asservimento statale che altera e inverte il contenuto e il senso del suo progetto iniziale. Il gioco perverso che l'ego-gestione porta al suo apogeo, consiste nel rappresentare come movimento vitale, come realizzazione di sé, l'operazione contraria, in cui le pulsioni mortifere sono messe al servizio di una sedicente realizzazione personale. Allorquando la particolarità viene rovesciata a un punto tale da non offrire la minima opposizione all'universalità stabilita dallo Stato gestore degli Ego, i «diritti» dell'individuo non rappresentano null'altro che il riconoscimento mistificato, la soddisfazione in modo indifferenziato delle individualità.

Così questa difesa universalista dei «diritti individuali»: diritto del consumatore, del lavoratore, dell'immigrato, della casalinga, del pensionato, del disoccupato, dell'omosessuale, eccetera... non esprime altro che la distanza e l'isolamento degli individui parcellizzati.

Come il «trattamento sociale» della disoccupazione fa di ogni disoccupato un individuo a sé stante — da trattare come un nero — quello che viene qui riconosciuto come individua-

lità dallo Stato sociale burocratico, è l'Io che equivale a una merce.

Nei Grandi Magazzini di vendita e d'acquisto dell'Io-merce, cioè le grandi organizzazioni che gestiscono la vita quotidiana della maggioranza degli individui, tutto avviene come se questi scambiassero la loro singolarità storica in cambio di un riconoscimento statale che li registra come individui «validi». Il risultato tangibile di questa operazione inconscia sfocia nella produzione di un individuo il cui Io si sente soddisfatto. Perché «essere soddisfatto — dice Hegel — è essere unico al mondo e nondimeno universalmente valido» Questa convalida che dà all'Io-del-self-service la falsa coscienza di una identità statale, può allora essere vissuta come una disalienazione dell'individuo.

Allora, moderna rappresentazione di Sosia, gli schiavi dell'ego-gestione generalizzata si persuadono che la scarica di botte che Mercurio (dio delle merci e dello scambio di merci) gli ha inflitto, li ha liberati dalla condizione di individui isolati e privi di ogni autentica comunicazione.

Come il valletto di Afitrione, essi si domandano «dove mi sono perso? dove sono stato cambiato? dove ho lasciato la mia immagine?». Ed essi vanno, in completa falsa coscienza, «a farsi radere la testa per prendere il berretto di uomini liberi»!

(traduzione di Luciano Lanza)

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

---

[1] Adler M., *Démocratie et conseils ouvriers*, présentation et notes di Yvon Bourdet, Maspero, Parigi, 1977.

[2] Colombo E., *A propos du concept de réalité dans la théorie psychanalytique*, «Topique», n. 13, 1974.

[3] Guigou J., *Sosie satisfait ou le solipsisme autogestionnaire*, Les Editions de l'Impliqué, Grenoble, 1984.

[4] Huelsenbeck R., *En avant Dada, l'histoire du Dadaïsme*, Allia, Parigi, 1983.

# A proposito del concetto di realtà nella teoria psicanalitica\*

Eduardo Colombo

«Realtà, realizzazione d'un desiderio, questa è la coppia antagonistica da cui emana il nostro psichismo...»

Freud, Lettera a Fliess, 105

## Da un «sogno rivoluzionario» ad un'analisi reazionaria

Su un marciapiede della Westbahnhof di Vienna, nel 1898, l'autocrazia politica ha rivelato uno degli aspetti dell'origine del suo potere, che era — ed è ancora — gelosamente custodito dal fantasma del padre.

Nella realtà di quel giorno piovoso del mese d'agosto, il conte Franz Thun («aristocratico latifondista e capo del partito dell'alta nobiltà boema», primo ministro austriaco dal mese di marzo di quell'anno) [9, p. 320] risveglia in Freud la coscienza dell'oppressione politica e dell'ingiustizia sociale.

Partito il treno speciale del conte, Freud si sorprende a canticchiare un'aria «sovversiva» delle Nozze di Figaro e, scriverà più tardi, in sintonia con quel ricordo della commedia di Beaumarchais, «avevo in mente ogni genere di pensieri arditi e rivoluzionari» [2, p. 157].

È nota la serie di piccole ingiustizie di cui era stato vittima quel giorno, tra le altre, il viaggio in un vagone senza w.c.

\* Quest'articolo è stato pubblicato per la prima volta sulla rivista francese di psicoanalisi «Topique», nel 1974, il che spiega i riferimenti a testi freudiani dati per conosciuti dal lettore, in particolare tutto ciò che riguarda il «sogno rivoluzionario». Per una migliore comprensione suggeriamo perciò ai lettori di «Volontà» di leggere le pagine relative de *L'interpretazione dei sogni* di S. Freud. Ci siamo inoltre presi la libertà di togliere dal testo originale di questo articolo alcuni paragrafi che ci sembravano troppo specialistici: ciò spiega qualche «salto». [H.C.]

«Vengo svegliato» dice «verso le tre meno un quarto del mattino» da un bisogno di urinare e dopo aver fatto un sogno. Quel sogno mostra chiaramente, nella successione delle diverse scene, come il potere politico, la sessualità, la filiazione s'intreccino profondamente. Nella narrazione dell'ultima scena si può leggere: «Mi trovo di nuovo fronte alla stazione, ma solo con un vecchio signore (...). Qui pensare e fare sono una stessa cosa (...). Sono dunque il suo infermiere, devo porgergli l'orinale perchè è cieco (...). Vedo in modo plastico l'atteggiamento dell'uomo ed il suo pene in minzione» [2, p. 186].

L'analisi del sogno, brillante ma incompleta,<sup>1</sup> è legata ad associazioni di idee e ricordi d'infanzia e mette in evidenza l'operare del fantasma<sup>2</sup>, operare che finisce con il trionfo sul padre, con l'annullamento del senso di inferiorità e di sottomissione; e ciò, non perdiamolo di vista, sui due versanti — interno ed esterno — della realtà, perchè nel caso di Freud «il trionfo» non si fermerà al livello inconscio ma si prolungherà in una produzione sociale che lo rassicura doppiamente, in quanto prodotto d'un lavoro interiore ed in quanto opera, che al di fuori di lui, attinge un valore sociale determinato: scriverà *L'intepretazione dei sogni*. È allora che appare uno «slittamento» importante: il peso della scoperta tende all'interiorizzazione della *totalità del conflitto*. «In maniera più generale, l'atteggiamento ribelle e frondista simboleggia la rivolta contro l'autorità paterna. Si dice che il Principe è il padre del popolo. Il padre è l'autorità più antica, la prima, è per il bambino l'unica autorità». [2, p. 192]. È vero, ma il suo trionfo sulla scena psichica gli consente un certo occultamento della *totalità del conflitto*. Come Galileo, sicuro della superiorità del suo sapere rispetto ai giudici, anch'egli si inchina pertuttavia di fronte a quella parte della «realtà» che non può modificare, quella parte in cui il Principe esiste realmente. Ed il libro si conclude con un'invocazione ai potenti: «l'imperatore romano che fece giustiziare uno dei suoi sudditi perchè costui l'aveva ucciso in sogno ebbe torto. (...) avrebbe potuto

<sup>1</sup> È significativo che Freud, invocando la censura (ma quale? quella dell'Ego o quella della società?) non analizzi — se non molto superficialmente — né l'aspetto sessuale né l'aspetto politico.

<sup>2</sup> Utilizziamo la parola *fantasma* fondamentalmente nel senso di fantasma inconscio e più precisamente come struttura oggettuale particolare che determina la linea del desiderio.

pensare che, secondo Platone, l'uomo dabbene si contenta di sognare quel che il malvagio fa realmente». [2, p. 526).

Freud scrive *L'interpretazione dei sogni* negli anni di abbandono e povertà seguiti alla morte di suo padre: una volta terminata questa pubblicazione fa un piccolo inchino all'autorità e viene nominato professore [4]. Si può affermare che sin dall'inizio della teoria psicoanalitica Sigmund Freud mette in moto un buon numero d'idee che sono inaccettabili per l'epoca e sovversive per l'ordine stabilito, come la sessualità infantile, il complesso di Edipo, la sua concezione particolare dell'inconscio ma, più profondamente ed in modo più radicale, è la «scoperta» d'una nuova dimensione della *realtà*, sia interna sia esterna, psicologica e sociale, quello che introduce una rottura nella costituzione stessa della realtà stabilita.

Il conflitto tra Freud e Thun-Taafe non si risolve nell'equazione Thun-Jacob Freud. Così come, all'interno — cioè sulla scena psichica — il problema politico è la relazione particolare con il padre, all'esterno — cioè sulla scena sociale — quella relazione particolare con il padre determina l'attività politica individuale e collettiva. La relazione repressione-rimozione è a doppio senso.

L'interiorizzazione della *totalità del conflitto*, lascia intatta la realtà sociale stabilita e nello stesso tempo consente, attraverso la pratica psicoanalitica, un superamento nell'immaginario — e solo in esso — che porta, sul piano individuale, all'adattamento del soggetto e, sul piano sociale, al recupero della teoria. Il che a livello di volgarizzazione, suona così: «Se gridate abbasso i padroni, vi si inviterà ad andare dallo psicoanalista per farvi revisionare il vostro complesso edipico...» [6, p. 21].

Se si continua su questa strada non si tarderà a fare dell'analisi un elemento effettivo di repressione nel segreto del gabinetto medico ed infine una parodia reazionaria della realtà, come prova l'*Univers Contestationnaire* [11] Ma l'Acheronte è straripato.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> È interessante sottolineare che l'epigrafe in latino sul frontespizio de *L'interpretazione dei sogni* e che si riferisce, come segnale Freud, ad una forza rimossa, è una minaccia profferita da Giunone che difende Didone contro Enea, fondatore di Roma: «Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo» (Se non posso smuovere le potenze supreme, farò dilagare gli inferi — il fiume Acheronte). Come osserva Schorske «Freud non fu il primo ad utilizzare questa minaccia giunonica di scatenare l'inferno come epigrafe ad un libro

Oggi, in questo momento della storia del movimento psicoanalitico, non si può evitare di porre il problema della natura della realtà. *Di qualche realtà si tratta?* Vediamo molto brevemente quale linea ha seguito Freud e come ha posto lui il problema. Ma, prima, qualche precisazione.

È chiaro che, parlando di «realtà», non ci riferiamo ad un reale ipotetico che si dissimulerebbe e che la parola che lo designa non riuscirebbe mai a fissare. Per realtà intendiamo la struttura simbolica collettiva che s'impone al soggetto come una dimensione che gli resiste, che il desiderio si trova di fronte ma che tuttavia forma la rete di significazione nella quale e tramite la quale il soggetto si costituisce.

Vedremo in seguito l'importanza che riveste questa «realtà» e la sua critica nella prospettiva di quel che può fare la psicoanalisi in quanto teoria e pratica. Ma l'individuazione della natura della realtà nella teoria psicoanalitica pone un problema difficile. Per cercare d'affrontarlo seguiremo uno degli assi fondamentali del pensiero di Freud: la polarità dura, conflittuale e sistematica, nonostante i diversi contesti in cui s'inscrive, che esiste tra il *desiderio* e la *realtà*.

Come è stato spesso osservato, per poi essere subito dimenticato, la teoria include la dimensione sociale del comportamento, tanto a livello del linguaggio, dell'oggetto ed anche della «pulsione»<sup>4</sup>, quanto al livello della struttura edipica. Freud lo dice chiaramente: «Il fatto è che c'è sempre un altro che gioca nella vita dell'individuo il ruolo di modello, d'oggetto, di socio o d'avversario, e la psicologia individuale si presenta sin dall'inizio, allo stesso tempo e da un certo lato, come psicologia sociale, nel senso ampio ma pienamente giustificato del termine» [5, p. 83]. Ciò detto, bisogna prima di procedere precisare due ipotesi di base:

1) L'inconscio nel senso freudiano, il fantasma, la realtà psicologica, la realtà sociale sono dei fenomeni o dei modi di

dalle implicazioni sovversive. «Uno dei pamphlet di Lassalle, *La guerra d'Italia ed il compito della Prussia* (1859) portava anch'esso in frontespizio la medesima frase, ma in questo caso la forza rimossa è la forza rivoluzionaria del popolo. Nella lettera a Fliess del 17-7-1899 Freud allude alla sua decisione d'utilizzare la frase di Virgilio e parla della sua lettura di Lassalle ma non mette in relazione le due cose. Freud conosceva quell'opuscolo di Lassalle? È possibile, ma non ne abbiamo la certezza. Per un'analisi interessante dei rapporti tra Freud e la politica si veda [10].

<sup>4</sup> Crediamo che la teoria classica della pulsione (mitologia delle pulsioni) debba essere riformulata con una terminologia attuale.

concettualizzare dei fenomeni d'ordine interazionale simbolico; ogni comportamento s'inscrive in un contesto carico di significazione che si potrebbe definire come struttura situazionale dell'azione.

2) Questa struttura è un momento dialettico d'un progetto storico. La polarità del desiderio e della realtà deve allora essere colta in una situazione storica ed analizzata negli aspetti sincronici e diacronici della struttura. Per Freud si trattava della congiuntura particolare di due linee o processi: il processo ontogenetico ed il processo filogenetico unificati, diremmo noi, dai significati propri d'una cultura; si potrebbe dire: dal mito. Ed aggiungeremo ancora due affermazioni sulle quali ritorneremo: nel contesto simbolico di una società organizzata dal dominio, «le categorie psicologiche sono diventate categorie politiche» [7]; inoltre, una teoria psicologica in questa prospettiva non può dar conto dei «fatti» e delle loro modificazioni se non è costruita in rapporto ad una teoria del mutamento sociale.

### **La struttura dell'azione ed il principio di realtà stabilita**

La vita inconscia ci mostra la prevalenza del processo primario retto dal principio di piacere e legato ad una fase o tappa evolutiva che non ne comporta altri. In un primo periodo tutta la vita psichica tende verso l'ottenimento del piacere e sfugge tutti gli atti suscettibili di provocare dispiacere. Di fronte alla frustrazione, la soddisfacente allucinazione è insufficiente, l'apparato psichico deve rassegnarsi a prendere in considerazione «i dati del mondo reale». È allora che compare il Principio di Realtà, sotto il cui imperio si realizzano una serie di trasformazioni sempre inscritte nella dinamica del desiderio: la coscienza, la memoria, l'attenzione, il discernimento. La scarica motrice si trasforma in azione organizzata dal *pensiero*, per modificare il mondo.

Il principio di piacere non viene detronizzato bensì rafforzato da questa lunga deviazione; «si rinuncia ad un piacere istantaneo, incerto nelle sue conseguenze, ma solo per ottenere, per una nuova via, un piacere ritardato ma più sicuro».

La strategia del desiderio, attraverso le trasformazioni interne dell'apparato mentale, non ha risolto il conflitto, che continua ad essere quello del desiderio e della realtà, ma l'ha iscritto in un nuovo registro, gli ha dato una dimensione in-



teriore; tuttavia la «realtà» continua a regnare sul mondo esterno.

Freud scrive, a proposito dei primi momenti di vita del bambino: «La scarica motrice (...) riceve a questo punto una nuova funzione, servendo alla trasformazione adeguata della realtà. Si è mutata in *azione* [3, p. 138]. In un certo senso, il mondo non comincia con il primo vagito di ogni infante, esso è già lì ad aspettarlo. Però non è lì come un insieme inerte, come pietra o acqua, bensì come senso, come struttura simbolica, come linguaggio. Ogni individuo si inserisce in una matrice sociale, è costituito dalla «catena» significante, si integra nei sistemi simbolici di un gruppo in movimento: il risultato di questo triplice incontro determina la particolarità di una dinamica e di un conflitto che costituiranno l'inconscio secondo il modello triangolare, edipico; il soggetto di questo fatto nasce in un «progetto storico». In breve, ogni comportamento a livello umano ha un senso, la significazione dipende dal contesto ed il contesto è sociale. Ovvero, il comportamento individuale o collettivo è organizzato e simbolico: è *azione*.

Come dissero Proudhon e Marx, l'azione crea la realtà modificandola e con essa crea le idee che abbiamo sulla realtà. «L'idea con le sue categorie nasce dall'azione e deve ritornare all'azione, sotto pena del decadimento del soggetto agente» [9, II, p. 215]. Diremo, en passant, che in un mondo di scarsità la struttura del dominio (nell'asse semantico dell'economia: lo sfruttamento) oggettivizza una realtà reificata che «perde la sua comprensibilità» come impresa umana e resta fissata come inerte fatticità, non umana e non umanizzata. In particolare, il rapporto reale tra l'uomo ed il suo mondo è invertito nella coscienza umana. L'uomo, produttore di un mondo, si conosce come il prodotto di esso e considera l'attività umana come un epifenomeno in un processo non umano» [1].

In parole povere si potrebbe dire che ogni forma sociale può essere colta in funzione di tre assi semantici determinati da: polarità sfruttatori-sfruttati (asse economico); polarità dominatori-dominati (asse politico); polarità ideologia-utopia o ideologia-controideologia (asse simbolico o del linguaggio). Si aggiunga il fatto che è al livello simbolico che l'esistenza degli altri due livelli trova legittimità. Da ciò l'importanza della repressione della sessualità e del mito originario della proibizione dell'incesto: questa prima repressione pulsionale non è imposta dalla natura, dalla scarsità o dalla debolezza, bensì dal dominio, dalla legge del padre. Vale a dire che la costituzione dell'ordine simbolico assegna a posteriori la sua significazione alla repressione (dominio) in quanto costitutiva del livello simbolico stesso. Essa determina la premessa del funzionamento del dominio.

Dunque, se mettiamo in relazione, attraverso il conflitto che costituisce l'ordine simbolico, da un lato la strategia del desiderio così come essa si realizza nella costituzione del «principio di realtà» e dall'altro la costruzione di una realtà che si presenta come un progetto sociale stabilito, vale a dire se mettiamo in relazione due livelli d'organizzazione d'uno stesso movimento storico, possiamo affermare che il principio di realtà come forma di funzionamento dell'Ego è un «*principio di realtà stabilito*», l'altra faccia di una realtà sociale stabilita. Ci si trova allora di fronte alla totalità di un progetto storico, totalità che non si può cogliere che nel momento privilegiato in cui coincidono teoria e pratica: quel che abbiamo chiamato struttura situazionale dell'azione.

È chiaro che la realtà, sia interna sia esterna, è conflittuale (costruita sul e tramite il conflitto) e contraddittoria, non coerente in molti punti: di qui l'importanza dell'ideologia dominante in una società statale di classe. Di fronte alla «realtà stabilita» c'è la negazione di quella realtà, negazione che contiene il progetto rivoluzionario: vale a dire la dinamica del conflitto, la possibilità del mutamento.

### **La politica del dominio**

Se, come abbiamo appena detto, il «principio di realtà» e la realtà sono due aspetti, due facce della pratica umana, la situazione storica è l'aspetto fondamentale che dobbiamo considerare.

Abbiamo detto che il mondo umano è un progetto storico e, nella misura in cui pensiero e azione si disgiungono, s'allontanano l'uno dall'altra, è l'universo ideologico del discorso a regnare. Il discorso sociale sanziona e sviluppa la struttura del dominio. E questo mondo reificato, in cui l'apprendimento dei fenomeni umani diviene apprendimento d'un mondo di cose, determina la realtà cui l'uomo bene o male s'adatta.

In quest'ottica, la storia è un susseguirsi di ridefinizioni collettive della situazione ed il pensiero, che consente di comprendere e di orientare il comportamento, è un'astrazione. Contrariamente a quel che succede nel sogno di Freud, pensiero ed azione sono due cose distinte. E «l'astrazione è un avvenimento storico in un continuum storico. Essa procede su un fondo di storia, resta legata a quello che fondamentalemente ha provocato la sua apparizione e da cui tende a staccarsi: l'universo stabilito dalla società. Anche quando l'astrazione critica arriva a mettere in discussione l'universo stabilito del discorso, il principio di base sopravvive in questo momento negativo (nella sovversione), limita le possibilità della nuova posizione». [8, p. 243].

Da ciò deriva l'importanza che riveste il problema della concettualizzazione della realtà nella teoria psicoanalitica, che formuleremo nel modo seguente:

1. Ad un primo livello, la *relazione* teoria-pratica psicoanalitica appare centrale. In una certa epoca nasce la teoria, in opposizione alle idee ricevute: è sovversiva, intollerabile per l'ordine stabilito. Se pure non arriva a trarre tutte le conse-



guenze della sua «scoperta», tuttavia Freud costruisce, grazie agli spiragli che apre al di fuori della teoria psicoanalitica stessa, una teoria destinata a cambiare la struttura delle «realtà» stabilita.

Per converso, la pratica psicoanalitica, così come si presenta nella realtà della società capitalistica e non secondo l'idea che ne possiamo avere, è inscritta nell'economia di mercato, la «cura» è una merce ed il suo acquisto è un elemento di prestigio; la pratica è il privilegio d'una sola classe sociale in seno alla quale si reclutano gli analisti e gli «analizzanti» (soggetti in analisi). Questa pratica rafforza gli aspetti negativi della teoria; come la tendenza all'interiorizzazione della totalità del conflitto e l'imprigionamento dell'inconscio — reificato — in una «situazione psicoanalitica» dalle pretese universalistiche ed astoriche.

2. Ad un altro livello più generale, quello dell'ordine ideologico e teorico, «il fatto di non voler considerare gli aspetti generali del discorso sociale, di respingere la realtà esterna, la tendenza a chiudere la totalità di un processo psicoanalitico solo nella situazione psicoanalitica produce due effetti secondari che assumono la priorità nella cura.

Il primo effetto potremmo chiamarlo *unificazione dello*

spazio analitico, a causa della riduzione della totalità del conflitto ad una sola dimensione della realtà. Nella situazione analitica così definita, l'analizzante assorbe alcuni aspetti fondamentali degli assunti teorici sotto forma d'un sapere relativo a lui stesso, alla modalità particolare dei suoi propri conflitti od alla maniera in cui s'esprimono in lui i conflitti, mentre restano nell'ombra alcuni elementi di base del livello ideologico, chiusi nel quadro istituzionale e non dialettizzato del processo.

Come abbiamo detto altrove, nelle condizioni normali del processo psicoanalitico, lo svelare ed il comprendere i propri conflitti, non farebbero che confermare la teoria all'analizzante, dandole la validità d'un certezza interna che confina con la fede. In altre parole, per l'analizzante la prova (nel senso del verbo *to test* - Popper) dell'ipotesi teorica implicata nell'interpretazione è impossibile perché il sapere conseguente non può che confermare la proposizione messa alla prova.

Riassumendo, la sovradeterminazione della situazione psicoanalitica da parte della struttura socio-istituzionale, dei livelli ideologici non-analizzati perché nascosti nel quadro della pratica o sconosciuti nella teoria e dell'assimilazione acritica della teoria da parte dell'analizzante esige una riflessione critica sulla nostra pratica che passi attraverso la presa in considerazione della natura della realtà nella teoria.

Il secondo effetto concerne il recupero della psicoanalisi a livello dell'ideologia dominante: cioè l'annullamento, non solo sul piano sociale — la realtà esterna — ma anche nel suo campo specifico, nel campo della modificazione strutturali del sistema della personalità. È così che, grazie alla riduzione immaginaria ed al recupero ideologico, la psicoanalisi diventa una cura «sciamanica», da cui non può uscire, per «forza di cose», che l'adattamento individuale all'ordine sociale, alla realtà stabilita.

Se il contenuto più importante della psicoanalisi è quella di svelare il lavoro del fantasma inconscio, di mettere in evidenza il conflitto nel quale il desiderio intoppa e devia (ed intoppa e deviano le sue possibilità di compimento), se è così, come crediamo, allora la sua sorte è legata ad una trasformazione radicale della società esistente.

Recuperata al livello del linguaggio, la psicoanalisi è riuscita ad imporsi in un mondo che non è stato profondamente trasformato, un mondo in cui le categorie psicologiche sono

sempre categorie politiche perché, come aveva intravisto Freud, il discorso che legittima lo sfruttamento economico ed il dominio politico mette al suo servizio le categorie della sessualità, della filiazione, del potere, a partire dalle quali si costituisce.

Trasformare la società non è compito della psicoanalisi, ma in una realtà di cui la psicoanalisi ha mostrato la dimensione profonda, l'inconscia, i limiti della sua pratica e le possibilità di sviluppo della sua teoria sono i limiti stessi della società stabilita.

(traduzione di Amedeo Bertolo)

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

---

- [1] BERGER e LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Co., Garden City (N.Y.).
- [2] FREUD S., *L'interprétation des rêves*, P.U.F., Parigi, 1971.
- [3] FREUD S., *Formulations sur les deux principes de l'activité psychique*, P.U.F., Parigi, 1984.
- [4] FREUD S., *Lettre à Fliess (11-3-1902)*.
- [5] FREUD S., *Psychologie collective et analyse du Moi*, Payot, Parigi, 1972.
- [6] GENTIS R., *Guerir la vie*, Maspero, Parigi, 1971.
- [7] MARCUSE H., *Eros et civilisation* (Prefazione), Minuit, Parigi, 1963.
- [8] MARCUSE H., *L'homme unidimensionnel*, Minuit, Parigi, 1968.
- [9] PROUDHON P.J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Librairie de Garnes Frères, Parigi, 1958.
- [10] SCHORSKE C.E., *Politique et parricide dans l'interprétation des rêves de Freud*, « Annales » (Economie, Sociétés, Civilisation), XXVIII, n. 2, marzo-aprile 1973.
- [11] STEPHANE S., *L'Univers contestationnaire*, Payot, Parigi, 1969.

# Psicanalisi: natura rivoluzionaria e pratica conservatrice \*

Cornelius Castoriadis \*\*

## 1) La terapia

Il paradosso profondo della creazione freudiana - analogo, in un certo senso, a quello che ho già da diverso tempo analizzato come l'antinomia tra i due elementi del pensiero di Marx - e che scopre e mette in luce l'immaginazione radicale, l'indeterminatezza creatrice, come elemento stesso della psiche e che al tempo stesso (coinvolta nella metafisica socio-storica dominante) resta prigioniera dell'illusione che di questa psiche se ne potrebbe dare un giorno la «teoria esaustiva». È così — altro aspetto della stessa cosa e cosa stessa — che essa diviene come attività pratico-poietica, trasformazione reciproca, auto-alterazione creatrice, dell'analizzato e dell'analista. Ancora una volta Freud non sarebbe nulla senza i suoi pazienti e la sua creazione, coinvolta nell'istituzione costituita dalla società, tende irresistibilmente a presentarsi come tecnica fissa e determinata. Che questa tecnica prenda la forma di un complesso di prescrizioni che stabiliscono in modo preciso che cosa fare (dire) e che cosa non fare (dire) in ogni mo-

\* Selezione della redazione di tre scritti di Castoriadis nei quali esamina problemi specificamente legati alla storia e alla pratica della psicanalisi. Il primo e il terzo brano sono tratti da *Les carrefours du labyrinthe* e i titoli sono redazionali. Il secondo da *L'institution imaginaire de la société*, il titolo è quello originale. [H.C.].

\*\* Sociologo e psicanalista greco risiede a Parigi dal 1945. Dal 1948 al 1966 è stato il principale animatore della rivista «Socialisme ou Barbarie». È autore di numerosi libri, tra cui *La société bureaucratique* (1973; edizione italiana 1978), *Capitalisme moderne et Revolution* (1979), *Devant la guerre* (1981).

mento della terapia; o che essa tenda, all'opposto, verso un annullamento della tecnica o un complesso di prescrizioni prive di tecnica, è a questo riguardo assolutamente indifferente: nei due casi, l'analista sarebbe quello che sa con certezza che cosa bisogna fare. Per il soggetto (l'analista), è così evitato quello che, nella sua costruzione socio-storica così com'è, viene vissuto come rischio e fonte d'angoscia: dover pensare, dover fare. (Noi non pensiamo; noi facciamo della «scienza». Ma anche: noi non facciamo — della «scienza» o qualche altra cosa; noi applichiamo una tecnica — degli esperimenti, dei ragionamenti, dell'inferenza o della psicanalisi). E, dallo stesso punto di vista — il che è infinitamente più rilevante — sono ugualmente evitate le questioni che l'istituzione attuale della società esige imperiosamente che vengano evitate: le questioni del pensare e del fare. Pensare: chiarire, non certo «teorizzare». La teoria non è che un momento della spiegazione, sempre lacunosa e fremmantaria. E non esistono teorie che si confermano con la stessa teoria, nemmeno in matematica. Questo non significa che saremo immersi in una notte senza fine, nè che la logica e la teoria non ci saranno di alcun aiuto. (Sono incalcolabili i tesori di logica geometrica che Freud o tutti gli analisti degni di tale nome approntano per scoprire l'a-logica finale di un certo sogno, di una costellazione di desideri, della psiche in generale).

Ma logica e teorizzazione, pur senza essere dei semplici «strumenti», non acquisiscono senso se non vengono immerse in un'*attività di delucidazione* che le supera e che non può essere sottomessa ai loro criteri. Ma anche: fare e fare con un altro. I pazienti non sono del materiale d'analisi da sfruttare come risorsa di «materiale di teorizzazione» o da trasformare in «individui standardizzati». Essi devono realizzarsi, cambiarsi autonomamente nel e attraverso il processo analitico, creare un nuovo segmento della loro storia e accedere esplicitamente per la prima volta a una storicità sia individuale sia collettiva, inizio di una creazione come operazione in cui l'altro e gli altri sono sempre, anche se indirettamente, presenti. È questo il realizzarsi del paziente a cui l'analista deve cooperare: questo è il suo compito. È il problema dell'accesso del paziente all'*autonomia*, che si presenta nell'ambito della logica formale come una antinomia insuperabile: come potrei cooperare a che qualcun'altro acceda alla sua autonomia! (Lo stesso avviene nel pensiero politico, la logica formale si

locca davanti a questa pretesa autonomia: come dire agli altri che debbono destituire i «padroni» senza mettersi in posizione di «dominio»?) Da diversi anni si chiacchera in Francia sul «desiderio dell'analista». Ma possiamo infischiarcene del «desiderio dell'analista». L'importante — cioè quello che queste chiacchiere cercano di occultare — è lo scopo, la volontà, il progetto dell'analista. È falso e mistificante dire che l'analista non «vuole» nulla per il suo paziente: se non è capace di volere nulla dal suo lavoro e quindi dai suoi pazienti, è rimasto al puro e semplice desiderio, e deve tornare urgentemente sul divano oppure cambiare mestiere. Certo non «vuole» una cosa precisa: che il paziente superi gli esami o scriva la sua tesi di laurea, che guadagni molti soldi o che accetti la povertà, che si sposi o divorzi, o che arrivi a godere. Ma vuole che il paziente di disalieni, che trasformi se stesso nel modo più consapevole possibile, che trasformi i rapporti tra il suo inconscio e il conscio, che induca certuni a esprimersi e cert'altri non alla «dominazione» ma alla lucidità e all'attività. La psicanalisi scopre l'inconscio e il desiderio; ma se resta circoscritta a quel solo ambito potrebbe essere sostituita da droghe come lsd o peyotal. Annullare la distanza dal desiderio alla volontà, dall'intenzione inconscia al progetto equivale ad annullare la distanza dal fantasma, dalla pura rappresentazione, dal delirio al pensiero cosciente, all'interpretazione. Ed è, ad un tempo, sia il rischio e la responsabilità di dover pensare e fare in un mondo interpretabile ma oscuro, sia di fronte a un argomento psichico e un altro che ci rinvia alla nostra incertezza e alla nostra impotenza ineliminabili senza che noi si possa, qui e nemmeno altrove, giustificare - a meno di non voler essere dei puri e semplici imbrogliatori - il non far niente e il non pensar niente. (...)

## **2) Senso dell'autonomia**

Se l'autonomia è al centro degli obiettivi e dei percorsi del progetto rivoluzionario, è necessario precisare e chiarire questo termine. Tenteremo di dare questo chiarimento dapprima laddove sembra più facile, cioè rispetto all'individuo; per passare in seguito al livello che qui ci interessa: il livello collettivo. Cercheremo di comprendere che cos'è un individuo autonomo e che cos'è una società autonoma o non alienata.

Freud proponeva come massima della psicanalisi: «Dove c'era l'Es, l'Io deve divenire» (Wo Es war, soll Ich werden). L'Io è qui, in prima approssimazione, il conscio in generale. L'Es, parlando propriamente di origine e luogo delle pulsioni (istinti), deve essere inteso in questo contesto come la rappresentazione dell'inconscio nel senso più largo. Io, coscienza e volontà, deve prendere il posto delle forze oscure che, «in me», dominano, agiscono per me; «mi attivano» come diceva Groddeck nel *Libro dell'Es*. Queste forze non sono semplicemente le pure pulsioni, libido o pulsioni di morte; si tratta della loro interminabile, fantasmatica e fantastica alchimia; si tratta anche e soprattutto delle forze inconscie di formazione e di repressione, il SuperIo e l'Ego inconscio. Un'interpretazione della frase di Freud a questo punto diventa necessaria. L'Io deve prendere il posto dell'Es, non può significare né la soppressione delle pulsioni né l'eliminazione o il riassorbimento dell'inconscio. Si tratta di prendere il loro posto in quanto *istanza di decisione*. L'autonomia sarebbe il dominio del conscio sull'inconscio. Senza pregiudizio della nuova dimensione profonda rivelata da Freud, questo è il programma della riflessione etica sull'individuo dopo venticinque secoli, il presupposto e la realizzazione dell'etica così come l'hanno vista Platone e gli stoici, Spinoza o Kant. (È di un'immensa importanza in sé, ma non per questa discussione, che Freud propose una via efficace per raggiungere quello che era rimasto per i filosofi un «ideale» accessibile in funzione di un sapere astratto). Se all'autonomia, la legislazione o la regolazione decisa dal soggetto stesso, opponiamo l'eteronomia, la legislazione o la regolazione da parte di un altro, è la mia legge, opposta alla regolazione dell'inconscio, che è una legge altra, la legge di un altro da me. In che senso si può dire che la regolazione dell'inconscio è la legge di un altro? Di quale altro si tratta? Di un altro letterale, non di un «altro Io» sconosciuto, ma di un altro in me. Come dice Lacan: «L'inconscio è il discorso dell'Altro» (*Remarques sur le rapport de D. Lagache*, in «la Psychanalyse» n. 6/1961); è una parte decisiva, il deposito delle aspirazioni, dei desideri, degli investimenti, delle esigenze, delle aspettative — delle significazioni di cui l'individuo è stato oggetto, delle sue concezioni e anche in parte di coloro che l'hanno generato e allevato. L'autonomia diviene allora: il mio discorso deve prendere il posto del discorso dell'Altro, di un discorso estraneo che è in

me mi domina, parla per me. Questa spiegazione indica prima di tutto la dimensione sociale del problema.

Ma che cos'è questo discorso dell'Altro, non tanto rispetto alla sua origine, ma rispetto alla sua qualità? E fino a che punto può essere eliminato?

La caratteristica essenziale del discorso dell'Altro, dal punto di vista che qui interessa, è il suo rapporto con l'*immaginario*. Dominato da questo discorso, il soggetto si identifica in qualche cosa che non c'è (che in tutti i casi non è specificamente per lui) e che in modo analogo traveste gli altri e il mondo intero. Il soggetto non dice ma è detto da qualcuno, esiste dunque come parte del mondo di un altro (certamente travestito a sua volta). Il soggetto è dominato da un immaginario vissuto come più reale del reale, sebbene non saputo come tale, precisamente perchè non saputo come tale. L'essenza dell'eteronomia — o dell'alienazione del senso generale del termine — a livello individuale, è la dominazione di un immaginario autonomizzato che si è arrogato la funzione di definire per il soggetto la realtà e il suo desiderio. La «repressione delle pulsioni», il conflitto tra il «principio del piacere» e il «principio di realtà», non costituisce l'alienazione individuale, che è in fondo l'influenza quasi illimitata di un principio di de-realtà. Sotto questo aspetto il conflitto importante non è quello tra pulsioni e realtà perchè se questo conflitto fosse sufficiente come causa patogena, non ci sarebbe mai stata una sola risoluzione neppure approssimativamente normale del complesso di Edipo e mai un uomo e una donna avrebbero camminato su questa terra. È il conflitto da un lato tra pulsione e realtà e elaborazione immaginaria all'interno del soggetto dall'altro lato.

L'Es il questa massima di Freud va dunque inteso come l'elemento che dà essenzialmente significato a questa funzione dell'inconscio che investe di realtà l'immaginario, l'autonomizza e gli conferisce potere decisionale, essendo il contenuto di questo immaginario in rapporto con il discorso dell'Altro («ripetizione», ma anche trasformazione amplificata di questo discorso).

È dunque là dove c'era questa funzione dell'inconscio, e il discorso dell'Altro che gli fornisce alimento, che l'Io deve divenire. Questo significa che il mio discorso deve prendere il posto del discorso dell'Altro. Ma che cos'è il mio discorso? Che cos'è un discorso che è mio? Un discorso che è mio è un

discorso che ha negato il discorso dell'altro: che l'ha negato non necessariamente nei contenuti, ma in quanto discorso dell'Altro. Detto in altri termini l'ha negato o confermato con conoscenza di causa, rapportandone il senso a quanto si costituisce come verità del soggetto, come mia verità.

Se la massima di Freud, in base a questa interpretazione, fosse presa in termini assoluti, proporrebbe un obiettivo irraggiungibile. Mai il mio discorso sarà interamente mio nel senso definito prima. Evidentemente non potrò mai farlo completamente mio, ma molto più semplicemente ratificarlo. Così anche la nozione di verità per il soggetto è essa stessa più un problema che una certezza.

Questo è altrettanto vero rispetto alla funzione immaginaria dell'inconscio (...).

Pertanto se non si vuole ridurre la massima di Freud a una semplice idea regolatrice peraltro inapplicabile — dunque una nuova mistificazione — bisogna darle un altro significato. Essa va intesa non come se rinviasse a una condizione definitiva, ma a una situazione in movimento; non a una persona ideale che sarebbe divenuta l'Io puro una volta per tutte, che deterrebbe un discorso esclusivamente suo, che non produrrebbe mai dei fantasmi, ma a una persona reale che non cessa di riappropriarsi di quello che era dato per acquisito, il discorso dell'Altro, che è capace di mettere a nudo i suoi fantasmi e che non si lascia dominare la loro, a meno che non lo voglia coscientemente. Non è un semplice «tendere verso», ma una situazione precisa definibile da caratteristiche che tracciano una netta separazione tra questa e lo stato di eteronomia. Queste caratteristiche non consistono in una «presa di coscienza» da parte di tutti, ma in un *altro rapporto* tra conscio e inconscio, tra lucidità e funzione immaginaria, in un'*altra* *attitudine* del soggetto verso se stesso, in una modificazione profonda della combinazione attività-passività. Non si tratta quindi di una presa del potere da parte della coscienza in senso stretto, e lo dimostra il fatto che si potrebbe completare la massima di Freud con il suo rovesciamento: Dove Io sono, l'Es deve sorgere (Wo Ich bin, soll Es auftauchen). Io sono il mio desiderio, le mie pulsioni siano esse d'amore o di morte. E non si tratta di portarle solamente a livello cosciente, ma di esprimerle nell'esistenza. Un soggetto autonomo è quello che è capace dire: questo è vero, questo è il mio desiderio.

L'autonomia non è, dunque, completa delucidazione e totale eliminazione del discorso dell'Altro non conosciuto come tale ma instaurazione di un altro rapporto tra il discorso dell'Altro e il discorso del soggetto. La totale eliminazione del discorso dell'Altro, riconosciuto come tale, è una situazione astorica (...).

### **3. La psicanalisi: rivoluzione o adattamento del soggetto?**

La psicanalisi, scoperta e creazione rivoluzionaria, emerge in un momento preciso della storia della società occidentale. Nasce in (e a partire da) un quadro metafisico, ideologico, politico dato. Subito essa viene formata e deformata da questo quadro. Queste condizioni, legate alle loro enormi difficoltà intrinseche, hanno pesantemente condizionato la sua nascita e la sua storia e continuano a farlo. Ed è la stessa cosa dire che in questo quadro, il pensiero psicanalitico è rimasto cieco su alcuni punti e che questi punti ciechi hanno condizionato il graduale asservimento della psicanalisi alla situazione storica data, tanto da condizionare pesantemente la maggioranza degli psicanalisti che hanno creduto di poter ignorare questo problema.

«Oggetto» della «teoria» psicanalitica è la psiche ribelle alle determinazioni della logica dell'identità e dell'insieme, a quelle della «Ragione». Mentre l'immaginazione radicale, la creazione indeterminata sono l'oggetto del pensiero chiarificatore, non certo della «scienza». Ma la psicanalisi nasce e si sviluppa in un mondo che vuole conoscere solo la scienza. Un mondo completamente immerso in una folta metafisica primaria che non vuole più sentir parlare di filosofia. Lo stesso Freud non giura che sulla scienza. Ma, beninteso, dietro tutta questa scienza c'è sempre una metafisica implicita o esplicita. Così la psicanalisi è ricacciata verso gli studi delle «leggi di funzionamento dell'apparato psichico». Ma a questa psiche abbiamo accesso solo attraverso l'individuo che parla e che pensa, cioè una creazione socio-storica. E anche colui che ne vuole accedere è anch'esso una simile creazione: parla, pensa in e attraverso il mondo socio-storico che l'ha creato. È anche lui, in un certo senso, quello a cui vuole accedere.

Oggetto dell'attività psicanalitica è la trasformazione del soggetto. Ma quale trasformazione? Tutte le trasformazioni

pongono questo problema: verso cosa e come. In questo mondo socio-storico tali questioni sono ridotte a quelle del «fine» e dei «mezzi». I «mezzi» diventano irresistibilmente «tecnica». E il «fine»? Qual'è il «fine» dell'analisi? Freud pensa, all'inizio, di collocarlo in un ambito medico e tutte le medicine esistono solo in funzione della distinzione tra «normale» e «patologico». Qual'è, quale potrebbe essere in questo caso il «normale»? Se normale va identificato con la «norma» sociale, la psicanalisi non può diventare altro che una tecnica che riporta verso queste norme il soggetto che ne sfugge, cioè riadattando il soggetto alla società così com'è. Freud se ne accorge molto presto e non risparmia critiche alla società così com'è. Egli vorrebbe cambiarla, vede molto vagamente *verso cosa*, e per nulla *come*. Ma nell'attività psicanalitica la questione del *verso cosa* resta urgente e ineliminabile. Il riferimento a un Io che dovrebbe divenire là dove c'era l'Es lascia irrisolto il problema: quale Io? Che cos'è l'Io.

L'interpretazione della formula non può condurre che a un Io «filosofico» o a un Io-norma sociale dell'individuo.

La prima versione aveva poche possibilità di prevalere, non tanto perchè gli psicanalisti si vantassero d'ignorare la filosofia, ma piuttosto perchè non si vedeva in che modo utilizzarla durante una terapia. Sarà dunque la seconda ad imporsi permettendo all'Io di realizzare il miglior compromesso o equilibrio possibile tra le «esigenze pulsionali» e le «esigenze della realtà», cioè le esigenze della società così com'è. (...)

Così la psicanalisi diverrà, per la maggior parte della sua storia e dei suoi praticanti, una pura e semplice attività di adattamento del soggetto a questa società. (Nel linguaggio grossolano della politica questo si chiama: strumento per la conservazione dell'ordine sociale e politico costituito). È sufficiente ricordare, tra i cento esempi possibili, le mostruosità dette e compiute dalla psicanalisi ufficiale sulla donna e la femminilità. Mostruosità che d'altro canto sono già interamente nell'opera dello stesso Freud e di cui il «fallo» lacianiano è la degna continuazione nonostante i cosmetici vecchi e recenti con cui si è cercato di abbellirlo.

Un tipo diverso di attività verrà esercitato solo da qualche «eretico» (come Reich), ma le cui sette si voteranno ben presto alla degenerazione, o in qualche interstizio del mondo psicanalitico istituito.

(traduzione di Luciano Lanza)



## **Galzerano Editore**

Le richieste vanno inoltrate versando l'importo  
sul c.c.p. 16648842

intestato a Giuseppe Galzerano,  
84040 CASALVELINO SCALO (SA),

Per le richieste di 5 copie a titolo, sconto del 30%

Robert A. Scalapino - George T. Yu

### **L'ANARCHISMO IN CINA**

L'altra faccia della rivoluzione cinese cancellata dal regime  
di Mao - Pagg. 192, L. 5.000

*Un breve e documentato saggio sulle lotte, le speranze, le proteste dei primi anarchici cinesi contro il regime rosso.*

Leone Gasparini

### **LA BANDA DEL MATESE**

La guerriglia post-unitaria - Pagg. 154, L. 6.000

*Una minuziosa ricostruzione dell'insurrezione promossa da un gruppo di internazionalisti nel 1877 nella zona del Matese. Ma anche un'analisi dei risultati e dell'influenza che avrà questo atto sulle lotte popolari e sociali seguenti.*

Antonio Margariti

### **AMERICA! AMERICA!**

Pagg. 144, L. 5.000

*Quattro edizioni, 15.000 copie: l'autobiografia di un vecchio anarchico, le sue speranze e le sue delusioni di emigrante nella terra che uccide Sacco e Vanzetti e perseguita i lavoratori. Un invito a non smettere mai di lottare.*

Franco Casalino

### **UN COMUNISTA IMPOSSIBILE**

Identikit del potere - Pagg. 136, L. 5.000

*È la storia vera e contraddittoria di un uomo del Sud che rifiuta lo stato e le sue pastoie burocratiche, fondando una sua "repubblica". La storia di un ribelle che dà voce a un'Italia dimenticata e subalterna contro la politica meridionalista sorda ed ottusa delle classi dirigenti.*

Murray Bookchin,  
**L'ecologia della libertà.**  
Edizioni Antistato, Milano, 1984,  
548 pp., 20.000 Lire.

### Ecologia come filosofia

*L'Ecologia della libertà* è il punto culminante dello sforzo di Murray Bookchin volto a costruire una teoria ecologico-sociale completa. La prospettiva bookchiniana, come appare chiaro sin dai suoi primi lavori, è radicata a fondo nell'ecologia; in questo libro egli espande la sua analisi ecologica ad una interpretazione organicistica e teleologica della realtà d'ampissimo raggio. Il risultato è una posizione metafisica coerente ed esauriente, in grado d'integrare le sue concezioni dell'io, della società e della natura.

Bookchin mette in discussione la direzione presa dal pensiero occidentale nei punti cruciali della sua evoluzione. Sin dalle origini questo pensiero ha avuto il marchio del dominio sociale. Mentre

i pre-socratici conservano ancora tracce dei valori della società organica che aveva preceduto il sorgere del patriarcato, dello Stato e della proprietà privata, ai tempi di Platone e d'Aristotele la razionalità del dominio era già ben radicata. L'autorità gerarchica si riflette nell'idea d'una fonte trascendentale dell'ordine, i valori di classe vengono inseriti nella concezione della natura umana e la natura stessa viene svilita o le viene concesso un puro valore strumentale. Questa visione gerarchica della realtà diviene retaggio della tradizione occidentale.

Quando la società comincia a frammentarsi, con la nascita del protestantesimo, dello Statonazione e del capitalismo, l'unità della concezione gerarchica del mondo viene anch'essa scossa. Nel mentre si va facendo più definita la dicotomia tra società e «individuo» e si va allargando lo scarto tra l'io e gli altri, il pensiero occidentale diventa sempre più incapace di sorreggere una visione integrata della realtà. Il dualismo cartesiano stabilisce due regni separati, quello oggettivo e quello soggettivo, e non riesce a dare una base solida a nessuno dei due. Il materialismo ed il positivismo optano per il regno oggettivo, producendo una soggettività a dir tanto spettrale, mentre l'idealismo ed il soggettivismo degenerano nell'irrazionalismo e nell'egoismo.

Bookchin cerca di fare due passi indietro — al di là della

frammentazione del pensiero moderno ed al di là della gerarchia introdotta nel periodo classico — per ricostruire la tradizione. Il risultato è un tentativo di liberare la filosofia occidentale dai suoi limiti, affinché possa realizzare la sua promessa originaria: rivelare il Logos del mondo e guidarci nell'arte di vivere.

L'inizio di questo progetto è un riesame del concetto di ragione. Boockin sostiene che si deve restituire alla ragione il significato che aveva alle origini del pensiero occidentale: la ragione come Logos, come «carattere immanente della realtà, anzi come principio organizzatore e motivazionale del mondo». Da questo punto di vista epistemologico ragione significa conoscenza speculativa, comprensione della natura di questo Logos. Ma, questa conoscenza è possibile solo grazie alla razionalità intrinseca alla realtà stessa. Questa «ragione immanente del mondo» significa «gli attributi auto-organizzanti della sostanza; è la soggettività latente nei livelli inorganici ed organici della realtà che rivelano una tensione intrinseca verso la conoscenza».

La concezione che la soggettività emerga in qualche modo tutto ad un tratto da un mondo puramente oggettivo è estremamente problematica e la sua scarsa plausibilità è certamente responsabile di molte capitolazioni all'idealismo ed al positivismo. Eppure, l'alternativa di una coesistenza di oggettività e soggettività a tutti i livelli d'esistenza è stata sempre presente. Spinoza difese validamente una concezione del genere e nella stessa direzione si

muovono la filosofia dei sistemi e altre filosofie a noi contemporanee. Nella versione bookchiniana di questa impostazione, l'espressione di Hegel «la sostanza è soggettiva» viene spogliata delle sue implicazioni idealistiche e reinterpretata in termini di monismo naturalistico. «Il termine soggettività esprime il fatto che la sostanza — ad ogni livello della sua organizzazione ed in tutte le sue forme concrete — funziona *attivamente* per conservare la sua identità, il suo equilibrio, la sua fecondità ed il suo posto in una data costellazione di fenomeni». Bookchin sostiene che il riduzionismo (e, avrebbe potuto aggiungere, il soggettivismo) nega «l'alto livello di tensione, d'auto-organizzazione e di creazione intrinseci nei fenomeni non-umani». Questa teleologia immanente a tutta la natura non implica per Bookchin un rigido determinismo; significa solo che ogni essere ha un suo coerente sentiero di sviluppo che dev'essere compreso in rapporto alla sua interazione dialettica con gli altri esseri. Le concezioni della totalità organica e del dispiegarsi dialettico acquisiscono così una fondazione assai più complessiva di quanto non abbiano avuto nell'idealismo hegeliano e nel materialismo storico marxiano, poichè affondano le loro radici nella razionalità della natura stessa.

La natura, secondo questa concezione, è una organica unità-nella-diversità, in corso d'auto-sviluppo. Così, «il vero risiede nell'autoconsumarsi d'un *processo*, nel suo svilupparsi, nel fiorire delle sue latenti peculiarità nella loro pienezza o totalità». Il che im-

plica il concetto d'un «natura attiva», una natura che non è semplicemente la cornice dell'attività creativa *umana*. Il progetto di dominio umano della natura è illusorio non tanto perchè la soggettività umana raggiunge i suoi limiti quando si scontra con l'impervia oggettività della natura come altro, quanto perchè esso sottovaluta il fatto che l'umanità è parte d'una soggiacente totalità organica pervasa d'attività e soggettività.

Nello schema dello sviluppo evolutivo della soggettività, l'umanità è «natura fattasi auto-cosciente», un'idea sviluppata ampiamente da Hegel e Marx. Tuttavia in quei pensatori il concetto d'umanità come autocoscienza universale è corrotto dall'ideologia del dominio o, meglio, da ciò che Bookchin chiama «epistemologia del dominio». Per Bookchin, invece, la nostra funzione non è quella di porci al di sopra della natura (sia come pensatori sia come produttori), ma di cooperare nel processo di sviluppo teleologico di cui siamo parte essenziale. Dovremmo «rendere esplicito ciò che è implicito in natura» e «potenziare la sua tensione interna verso una maggiore varietà». Dobbiamo comprendere «i *desiderata* nascosti dell'evoluzione naturale» che sono quelli di «rendere la natura più feconda, variata, completa e integrata».

A questo punto, la connessione tra la metafisica dell'ecologia e l'etica e la politica ecologica appare evidente. Ai concetti di autosviluppo e di unità-nella-diversità che emergono dal riconoscimento d'una razionalità della natura si deve dare un significato

concreto in rapporto all'io ed alle istituzioni sociali. L'appello per una «società ecologica» non è perciò una proposta di soluzioni migliori a certi «problemi ambientali» sorti nella società moderna. È invece una profonda critica metafisica e morale della civiltà ed una proposta di porre termine alla sua rivolta contro la natura. Ma, secondo Bookchin, per capire criticamente un fenomeno è necessario capire la sua origine ed il suo sviluppo e come riconosce implicitamente, è anche necessario capire il suo *altro*. La comprensione della civiltà richiede perciò la comprensione di quelle società dalle quali è sorta e sulla cui esistenza la «Storia Mondiale» è rimasta muta: le società tribali o, come la chiama Bookchin, le «società organiche».

Basandosi sull'opera di Paul Radin, Dorothy Lee ed altri antropologi, Bookchin sostiene che quelle società sono portatrici di valori sociali che esaltano l'unicità d'ogni persona ed insieme un modello cooperativo d'esistenza. Per la loro struttura sociale è di fondamentale importanza che i bisogni materiali e sociali basilari di tutti siano soddisfatti: c'è un «minimo irriducibile» che viene dato a chiunque sulla sola base della sua appartenenza alla comunità. Esiste una leadership, ma è non-coercitiva e di natura funzionale e pertanto non implica l'esistenza d'una gerarchia istituzionalizzata.

Date le loro modeste pretese, rispetto alla natura, e l'importanza da esse attribuita essenzialmente al soddisfacimento dei bisogni basilari, tali società erano in grado d'evitare la nascita dei contraddit-

tori principi di piacere e di realtà, cosicchè non era necessaria una dura repressione istintuale ed alla «perversione polimorfica» poteva essere concessa un'espressione sociale relativamente ampia.

Infine, la natura cooperativa della comunità rifletteva l'importanza della «sensibilità nutrice» delle donne, le quali occupavano conseguentemente una posizione sociale ed economica di rilievo. L'importanza delle donne crebbe ulteriormente con l'avvento delle «comunità legate al suolo», in cui l'immaginario della raccolta del cibo, identificata nel genere femminile, sostituì l'immaginario della caccia nel repertorio simbolico della società. Tributando omaggio al femminile, la comunità rendeva omaggio a valori quali la cura dei piccoli e l'amore non-oggettificante.

Bookchin crede che tutte le società derivino la loro immagine della natura da una proiezione delle loro strutture sociali. Perciò le società organiche, coerentemente con il loro modello cooperativo e con i loro valori non-gerarchici, vedevano la natura come una comunità armonica di cui la comunità tribale è parte integrante. Questa prospettiva era resa possibile dal sistema di bisogni esistenti, che precludeva la necessità della lotta con la natura. In conseguenza di questi fattori materiali, sociali ed immaginari, le società organiche avevano una struttura ed una coscienza «ecologiche». Però non possedevano ancora l'auto-coscienza e la riflessività che Bookchin attribuisce a quella «società ecologica» che dovrebbe essere il fine d'una pratica di trasfor-

mazione sociale.

Bookchin evidenzia non solo i meriti ma anche i gravi limiti della «prospettiva della società organica»: sta molto attento ad evitare l'idealizzazione della società primitiva. Sostiene che ridurre la scarsità ad una questione di «bisogni e risorse» finisce col «capitolare a quella stessa posizione economicista che si intendeva rettificare». Questa critica, rivolta in particolare a Sahlins, appare immeritabilmente dura, poichè l'analisi di Sahlins dell'«abbondanza» primitiva può svolgere una funzione critica importante nello svelare l'inadeguatezza dei correnti concetti di «abbondanza» e non implica necessariamente alcuna desiderabilità di un «ritorno al primitivo» in senso semplicistico. Il punto di vista di Bookchin sulla società primitiva è, comunque, netto; nonostante i suoi pregi, non si deve mai sottovalutare le «palesi potenzialità umane a produrre una ricca tradizione letteraria, una scienza ed un ampio concetto di umanità».

Una delle più difficili ed affascinanti questioni sollevate da Bookchin è quella relativa al processo con cui gerarchia e dominio emersero dalla società organica. La sua interpretazione abbozza una teoria complessa dell'emergenza graduale della gerarchia sociale e dello Stato. Egli ammette che certe condizioni materiali preliminari erano necessarie e che si deve dare la giusta importanza a fenomeni come l'invenzione dell'aratro e l'uso del lavoro animale. Tuttavia, non c'è una correlazione semplice tra sviluppo tecnico e crescita della gerarchia e na-

scita dello Stato. Talune società, pur con innovazioni tecnologiche abbastanza avanzate, hanno conservato gran parte della loro struttura tradizionale mentre altre, come ad esempio quella azteca, svilupparono un sistema di classe in assenza di gran parte di tali innovazioni. Così pure l'ipotesi della conquista non spiega perchè società in cui si stabilì un potere centrale abbiano sviluppato diversi gradi di gerarchia ed abbiano dato origine ad una formazione parziale o totale dello Stato. Bookchin ritiene che una teoria soddisfacente deve riconoscere che l'emergenza della società di classe e dello Stato dalla società organica fu il risultato di una dialettica complessa e deve prendere in considerazione tutti i fattori tecnici, politici, economici, culturali, psicologici ed epistemologici che condizionarono tale sviluppo.

Numerose precedenti teorie sull'origine della gerarchia hanno fortemente sottolineato i fattori «oggettivi» (tecnici, economici, politici). Invece, secondo Bookchin, «il ruolo di comando poggiava meno sulla proprietà, sul possesso personale, sulla ricchezza — in breve, sugli *oggetti* che conferiscono potere — di quanto non poggiasse sulla forza simbolica dello status, della rappresentazione comunitaria, dell'autorità religiosa, sulla disaccumulazione dei beni...». Il trascurare questo contesto culturale rende incomprensibili i modi specifici di sviluppo della gerarchia e crea l'illusione di discontinuità tra le varie forme sociali più ampie di quanto non fossero realmente. Quel che la posizione semplicistica ignora è la per-

sistenza dei valori sopravvissuti alla società organica ed il loro frequente manifestarsi in reazione alla razionalizzazione ed alla politicizzazione della relazioni sociali.

Non è possibile dar qui conto compiutamente di tutta l'ampia analisi fatta da Bookchin sull'emergere della gerarchia, tuttavia non si può non evidenziare alcuni punti chiave di tale analisi. Bookchin rileva il potenziale generativo di relazioni di potere intrinseco nella primitiva divisione del lavoro per cui il maschio si specializza nella caccia e nella difesa. La società «tese ad assimilare i suoi tratti caratteriali di cacciatore, di difensore e, alla fine, di guerriero». Una seconda fonte di potere è la tendenza dei vecchi a trasformare la loro autorità naturale in posizione sociale gerarchica, allo scopo d'ottenere sicurezza e protezione. Essi aspirano al potere sociale come surrogato del loro declinato potere fisico; di conseguenza, la loro posizione precaria produce «i semi dell'odio per l'eros e per il corpo». Lo sciamanesimo intensifica lo sviluppo gerarchico, poichè concentra il potere della gerontocrazia nelle mani di un segmento esclusivo della società che si è «specializzato in paura».

Questi fenomeni potevano anche essere assorbiti in seno alla struttura della società organica, lasciando relativamente intatte la sua organizzazione comunitaria a base parentale e le sue delicate relazioni con la natura, ma la crescita d'un vero sistema di classe determina una più profonda trasformazione sociale. Per dare conto dei corrispettivi mutamenti d'ampia portata si debbono pren-

dere in esame fenomeni come l'«emergere della città, dello Stato, di una tecnica autoritaria e d'una economia di mercato estremamente organizzata». Ma bisogna anche prestare attenzione ai meccanismi che producono una «sensibilità repressiva ed un corpo di valori» per cui la realtà viene riconcettualizzata «lungo linee di comando ed obbedienza». Bookchin chiama tali sistemi valutativi «epistemologie del dominio».

L'analisi del sorgere della società di classe che ne deriva mostra la complessa dialettica tra fattori oggettivi e fattori soggettivi (fattori che in realtà sono così interconnessi che li si può separare solo a fini analitici, come dimostra Bookchin nel corso del suo esame della tecnologia). Nel regno della religione, le divinità antropomorfe cominciano a sostituire i residui valori animistici ed un sacerdozio formalizzato (con una definita classe sacerdotale) sostituisce lo sciamanesimo. I valori sacerdotali e guerrieri diventano sempre più le forze simboliche dominanti della società; ma, mentre il sacerdozio poteva esistere in seno ad un ambito delimitato, la supremazia dei guerrieri e dei loro valori significava un vero e proprio dominio di classe sull'intera società ed esigeva una fondamentale trasformazione del suo carattere. Secondo Bookchin, inoltre, «è difficile sopravvalutare» l'importanza, come fattore determinante di questa evoluzione, della nascita della città. La città «fornì il territorio per la territorialità, le istituzioni civiche per la cittadinanza, il mercato per complesse forme di scambio, l'esclusività dei quartie-

ri per le classi e le strutture monumentali per lo Stato».

Tutta l'opera più recente di Bookchin s'è mossa coerentemente nella direzione d'una analisi complessiva dei sistemi tecnologici nel loro contesto politico, economico, culturale ed ecologico, ma proprio quest'ultimo libro è particolarmente illuminante per quanto concerne il contesto culturale della tecnologia. Esso infatti mette in rilievo la misura in cui il significato ed il simbolico sono tutti dentro il «tecnico» ed analizza la relazione tra le tecniche (intese come forze sociali oggettive) e la razionalità tecnica (intesa sia come sistema d'organizzazione sia come modo di conoscere).

Dall'analisi di tale relazione risulta evidente come ogni attività sia permeata dalla «ragion culturale». Bookchin sostiene, ad esempio, che per comprendere la natura del «mestiere» nella società esquimese non sono sufficienti i concetti di efficienza tecnica e d'azione strumentale. Bisogna anche capire i concetti estremamente articolati di comunità e di persona che sottostanno al processo produttivo. Lo stretto punto di vista tecnico porta ad erronee generalizzazioni sugli effetti dell'evoluzione tecnica: similarità superficiali possono mascherare sostanziali diversità di significato, così che possono essere confuse tra di loro forme sociali tra loro dissimili. E così, mentre sempre più spesso il determinismo tecnologico si scontra con difficoltà empiriche, questo approccio può servire a spiegare la sua inadeguatezza teorica.

Una comprensione del fattore

tecnico in qualunque periodo storico richiede che sia prestata la dovuta attenzione a molti fenomeni diversi dagli strumenti, dalle macchine e dalle tecnologie in senso stretto. Se, come hanno sostenuto Ellul ed altri «pessimisti tecnologici», la tecnica è veramente diventata una forza vieppiù dominante nella società moderna, non è semplicemente a causa delle dimensioni e neppure dalla complessità e dell'incomprensibilità delle nuove tecnologie. E neppure perché la tecnologia sia intrinsecamente disumanizzante. Piuttosto, ciò è in gran parte una conseguenza del fatto che il capitale e lo Stato burocratico, prodotti finali della lunga evoluzione della gerarchia, hanno infilato la razionalità tecnica in ogni sfera dell'esistenza umana, cosicché la sfera tecnica finisce con l'invadere la coscienza, la personalità e le più intime relazioni umane.

Ogni affermazione sugli effetti distruttivi o liberatori di fenomeni evolutivi come il capitalismo, lo Stato moderno e le tecnologie avanzate devono tenere in conto sia l'espansione delle possibilità che ne è derivata sia gli effetti corrosivi sull'io, sulla cultura umana e sulla natura. Lo sforzo bookchiniano di evidenziare drammaticamente la perdita di ricchezza culturale e di interrelazioni organiche causata dal «progresso» e dalla «modernità» non può essere semplicemente equiparata ad un rifiuto d'ogni progresso della società moderna. In realtà Bookchin sostiene che «la struttura materiale del capitalismo» ci dà il potenziale per «la più ampia concezione della libertà sinora conosciuta: la

libertà dell'individuo autonomo di modellare la vita materiale in una forma che sia (...) ecologica, razionale ed artistica».

In poche parole: il regno della libertà è alla nostra portata. La base materiale, nel senso della tecnologia per la libertà e l'abbondanza, è già disponibile; quel che mancano sono le forme sociali e la coscienza necessaria a realizzare tali fini. Ma Bookchin teme che l'ossessione per lo sviluppo tecnico, comprese le «tecnologie alternative» finisca col confondere il problema. La questione chiave non è la «dimensione», ma la creazione di una società emancipatrice che possa incorporare la tecnologia appropriata ad essa (il piccolo non è necessariamente bello e non c'è «tecnologia appropriata» *tout court*). La tecnologia liberatoria implica perciò la produzione non solo di nuovi progetti ma anche di nuovi significati, perché i nuovi progetti possono essere facilmente assimilati nel sistema della razionalità strumentale.

Qual'è, allora, la concezione bookchiniana di libertà? In gran parte essa è una ricostruzione della prospettiva hegeliana secondo cui la libertà è «volizione non inibita ed autocoscienza». Ma, mentre Hegel contaminò questa concezione con il suo idealismo, Bookchin vuole salvaguardarne i contenuti organici (andati perduti nel successivo pensiero radicale) e nello stesso tempo vuole darle un significato psicologico, culturale e politico. Lo scopo della pratica sociale è la creazione di una persona evoluta che possa partecipare attivamente ad una comunità di esseri che si auto-realizzano. Un tale

processo di auto-formazione è il mezzo tramite il quale le contraddizioni storicamente determinate tra volontà e desiderio individuali da un lato ed esigenze sociali dall'altro (ovvero tra principio di piacere e principio di realtà) possono finalmente essere superate. Ciò richiede un passaggio dal «feticismo dei bisogni» ad una situazione in cui i bisogni siano coscientemente indirizzati, cosicché una società veramente razionale possa finalmente essere raggiunta.

Come nella sua opera precedente, Bookchin trova molte prove delle possibilità umane nelle esperienze storiche passate. In questo lavoro però egli va oltre e presenta una vasta «storia della libertà» contrapposta a quel «retaggio del dominio» che è tanto più evidenziato nella storia mondiale. Ne vengono fuori molti esempi conosciuti: la *polis* greca, le «sezioni» della Rivoluzione Francese, le assemblee del New England, la Comune di Parigi, le collettività della Rivoluzione Spagnola, e così via. Dove però la trattazione è più illuminante è nella esposizione della ininterrotta tradizione libertaria e comunitaria attraverso il Medio Evo e la prima età moderna. Qui ritroviamo una sommersa tradizione di libertà in seno alla quale gli eretici, i contadini ed infine le sette radicali protestanti si ribellarono contro l'ordine stabilito. Mentre la maggior parte degli studi sul pensiero e sulla pratica politica dell'Occidente si limitano ad una citazione superficiale di Winstanley e dei *Diggers*, Bookchin se ne occupa estensivamente e cita una stupefacente varietà di gruppi basati su valori edonistici, egua-

litari, comunitari ed anarchici. Nel caso di questa trattazione, egli dimostra la complessità della coscienza religiosa che contiene in sé non solo gli elementi conservatori, repressivi ed ideologici comunemente evidenziati dalla Sinistra, ma anche una dimensione critica ed utopica di ampia potenzialità rivoluzionaria.

Bookchin insiste a ritenere la *polis* superiore per molti aspetti agli altri modelli storici, se se ne liberano gli elementi democratici dai fondamenti di dominio classista. Quel che Bookchin soprattutto apprezza nella *polis* è il suo avere alimentato un io sociale estremamente individualizzato grazie ad un accurato equilibrio tra valori quali il dovere civico, la personalità evoluta e la libertà. Un io responsabile ed una cittadinanza attiva furono il prodotto consapevole d'un sistema di assemblee, consigli, tribunali ed altre istituzioni in cui prevalevano la democrazia diretta, la rotazione degli incarichi ed altre forme di procedure partecipative.

Bookchin sostiene che oggi il nostro compito e quello di ricreare un simile io sociale e una simile cittadinanza, su basi, però, universali e non di classe. Egli ritiene che una politica di liberazione deve basarsi sul «controllo non mediato della vita pubblica» e che questo può solo derivare dall'azione diretta e dalla democrazia diretta. L'azione diretta è da lui concepita non come una *tattica* che può essere giudicata secondo criteri puramente strumentali, ma come un processo d'addestramento all'«individualità, all'auto-affermazione, alla sensibilità ver-

so la democrazia diretta». L'azione diretta non implica un'idealizzazione romantica d'azioni clamorose. Al contrario, essa significa un impegno profondo e duraturo per la creazione di modi di pensiero, di sentimento, d'azione che si pongano come alternative immediate a quelli condizionati dal sistema di dominio. La vita d'ogni giorno, dice Bookchin, dev'essere accettata come una «missione» in cui le istituzioni libertarie basate sulla cooperazione, sul mutuo appoggio e sul rispetto della persona vengano create e scelte in antitesi a quelle basate su valori burocratici e mercantili. Si deve tenere viva la speranza d'una trasformazione totale della società ma, anche quando non c'è una prospettiva immediata di rapida dissoluzione delle istituzioni gerarchiche, è necessario creare relazioni personali prive di dominio, sviluppare istituzioni comunitarie e cooperative, resistere attivamente al dominio sull'uomo e sulla natura. Senza una tale azione diretta non vi sarà un «corpo politico» nel senso d'una comunità d'individui capaci di gestire la società e termini come democrazia e rivoluzione saranno solo vuoti slogan.

Bookchin è uno dei pochi pensatori sociali radicali che continui a darci un'immagine ottimistica di trasformazione sociale fondamentale, seppure in posizione critica rispetto alla problematica della rivoluzione così come è stata posta in passato. Anche se Bookchin continua ad usare il termine «rivoluzione» la sua concezione della trasformazione sociale è qualitativamente differente dalle correnti ideologiche rivoluzionarie che sog-

giaciono, in varia misura, al meccanicismo, allo strumentalismo ed alla reificazione. Data la concezione bookchiniana di società ecologica, il vero progetto dell'umanità dev'essere la *rigenerazione* del tessuto organico sia della società sia della natura, grazie alla liberazione — dal retaggio del dominio — della mente, del desiderio, dell'immaginazione.

Se il pensiero sociale libertario deve riguadagnare oggi la vitalità che ha avuto nel passato, il tentativo bookchiniano di fondarlo su una concezione complessiva della realtà e di collegarlo autenticamente con movimenti come l'ecologia, l'organizzazione comunitaria ed il femminismo può essere un contributo enorme. Qualunque sia l'opinione personale, chiunque trova nell'opera di Bookchin una gran quantità di materiale per riflettere sulla condizione umana. Per i molti che, delusi dalle tradizioni di pensiero dominanti (materialismo, idealismo e dualismo) e che trovano nel pensiero ecologico una via di scampo allo scienziismo occidentale, questo libro può risultare d'una importanza fondamentale. In ogni caso esso merita una lettura attenta. Assai attenta.

**John Clark**

New Orleans (trad. di A.B.)



# La città-società

C'è una rinascita di speranza negli anarchici attuali nell'identificare in Murray Bookchin un punto di riferimento.

Non ho dubbio alcuno sul coraggio e sulla fatica di Amedeo Bertolo, che stimo molto, di aver tradotto dall'inglese quasi 600 pagine dell'«Ecologia della libertà».

Vediamo soprattutto i meriti di Bookchin. Già in «The limits of the City» del 1974 (tradotto da Feltrinelli), l'autore aveva difeso, contro tutte le denigrazioni più facili, le polis greche (nonostante la schiavitù) e le città libere del Medioevo (nonostante le classi e gli imperfettissimi sistemi igienici). E se la Grecia è tarda, e se gli Olimpi sono maschilisti con l'eliminazione o subordinazione delle dee madri, minuscole e ancora senza potere, Bookchin risale al neolitico. In questo senso pensa come Toybee: il più arretrato neolitico era ben maggiormente avanzato in senso egualitario. Comunque il riconoscimento di alternative sociali al monomodello autocratico, visto come destino, resta importante.

A Bookchin piace Tönnies: la «Gemeinschaft» (le Comunità, sia urbana che rurale e, soprattutto, agroubana o urbano-rurale) è il luogo giusto, di dimensioni giuste, di concordanza positiva fra tecnologia e natura. Il male è nella «Gesellschaft» (la Società maiuscola di Durkheim) dove chi conta è il soggetto astratto, non la rete orizzontale degli individui concreti.

«Si tenta», da parte dei movi-

menti progressisti, «di sostituire allo spazio gerarchizzato lo spazio liberato».

Ma la forza di Bookchin si mostra quando scrive: «La città ha completato la sua evoluzione storica. L'evoluzione dialettica da villaggio, zona religiosa, fortezza, centro amministrativo, ciascuno dominato da interessi agrari, a polis e villaggio medievale, caratterizzati da un certo equilibrio fra città e campagna, a città borghese, assolutamente egemonica sull'area agricola, è culminata ora nell'affermazione della megalopoli, negazione assoluta della città».

La città è un cancro che si comporta bene», aveva scritto Le Corbusier. Risponde duramente Bookchin: «Il cancro urbano sta rapidamente peggiorando». Di conseguenza è inutile supporre il compromesso e la comprensione per il nuovo.

La conclusione di Bookchin è esatta e drastica. «La megalopoli deve essere distrutta senza pietà».

Che fare al suo posto? «Le economie avranno caratteristiche migliori della polis e del comune medievale». Possiamo far meglio. Gli antichi siamo noi. L'età dell'oro è un fine da conseguire, non un passato da ricuperare.

Il passato ci serve per comprendere che non c'è un destino né nell'autocrazia, né nella disuguaglianza né nella illibertà, né nella ingiustizia, né nel dominio della produzione, del consumo, della città gerarchizzata, della società stratificata. Città e società. Quando è schiava l'una, e schiava l'altra.

In «L'ecologia della libertà» Bookchin amplia il respiro del suo

discorso. Cos'è una «società ecologica?» «In essa la gerarchia sarebbe sostituita dall'interdipendenza e la consociazione implicherebbe l'esistenza di un nucleo organico che risponda ai bisogni biologici, profondamente sentiti, di sollecitudine, cooperazione, sicurezza, amore. La libertà non sarebbe più contrapposta alla natura, l'individuo alla società, la scelta alla necessità, la personalità alla coesione sociale».

Dopo aver variamente criticato le «società ideali» utopistiche da Rabelais a Fourier, da Proudhon a Kropotkin da Marx a Engels, Bookchin approda alla sua «città-società»: «Difendere la base molecolare della società — i rapporti di vicinato, le piazze pubbliche, i luoghi assembleari — esprime la rivendicazione non solo della "libertà da", ma anche della "libertà per". Non si tratta più solo di difendere il proprio diritto alla casa, ma di lottare per il diritto di radunarsi autonomamente, di dissentire spontaneamente, di decidere sovranamente, d'essere insomma persone pubbliche, di creare una sfera pubblica, di costituire un corpo politico contro il potere e contro la sorveglianza burocratica».

È il recupero libertario di Socrate e di Rousseau. «Senza la libertà per uno spazio pubblico, la frase "corpo politico" diventa una pura metafora».

E, reciprocamente, «lo spazio pubblico, al pari di quello interiore, diventa puro spazio vuoto se non è strutturato, articolato, se non gli è dato corpo» (politico).

Certo il libro di Bookchin è un dilagare continuo in tutti i campi

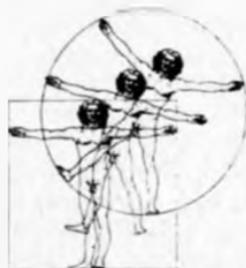
stimolando per consenso, per contrasto, per critica scientifica gli interessi più vasti del lettore.

Ma, a mio parere, il nucleo più originale sta nella proposta difficile, ma precisa di un mondo alternativo che non nasce nelle sole istituzioni politiche, ma è visto come incarnato nella realtà urbana contemporanea. Per Bookchin la società si gioca nella città o non si gioca (cioè non si modifica). Del resto, nonostante il loro costante amore per la natura, tutti i grandi utopisti hanno ipotizzato una «città ideale», mai una campagna ideale.

Infatti l'«agorà democratica» è pensabile solo nella città dove le scelte sono sempre decisive.

Tuttavia l'agorà «ecologica» di Bookchin non dovrebbe essere pavimentata di pietra, ma avere un tappeto d'erba verde come ad Atene, come a Pisa.

**Roberto Guiducci**  
Milano



## Etica e natura

Ad una lettura superficiale, l'intervista apparsa su *Volontà* 4/84 potrebbe costare a Murray Bookchin qualche contestazione non del tutto immeritata, da parte di chi intendesse assumersi il ruolo di «avvocato del diavolo». Egli afferma, infatti, di non voler ricercare un'etica nella natura, ma è incontestabile che l'immagine di questa che si propone è densa di implicazioni etiche: la natura vista come «sviluppo di una diversità sempre crescente», «regno della *complementarietà* piuttosto che della competizione», ha in sé una forza propositiva immensa, in sede etica, già sufficiente da sola a tracciare le direttrici fondamentali di un sistema di valori. Bookchin sostiene essere questo semplicemente il «substrato» di un'etica, che è solo «gli esseri umani in seno alla società umana possono sviluppare quel senso della finalità... che sfocia in un'etica». Eppure egli stesso riconosce che è un substrato in grado di condizionare in modo *univoco* la costruzione che da esso volesse prendere le mosse («La mia concezione della natura conduce ad un approccio sociale del tutto diverso...»), sicché mi sembra che, *in sostanza*, esso finisca per confondersi con l'etica stessa, riducendo drasticamente l'ambito dell'intervento umano nella determinazione del risultato finale. Se le cose stanno così, il richiamo alla necessità di un'etica *oggettiva* rischia di diven-

tare qualcosa di più «compromettente» che non la pura contrapposizione ad una pericolosa concezione *relativistica*, cui si giungerebbe escludendo la natura dal novero dei nostri connotati umani. Ancorata in tal modo alla natura, l'etica bookchiniana può soggiacere alla tentazione di presentarsi come oggettiva non solamente perché fondata su *valori*, certi e costanti, ma perché *immanente*, insita nell'ordine delle cose e quindi in qualche modo sottratta alla scelta e all'interpretazione degli «esseri umani in seno alla società umana». Un'etica «superiore», *legittimata* dalla sua origine e non dalla propria conformità ad un progetto esistenziale dell'uomo, che chiede di venir giudicata non per la *vita* che sa proporre, ma per la validità *scientifica* dei suoi fondamenti. Ciò apparirebbe confermato dall'affermazione che è possibile conoscere la natura «per quello che è realmente», nonché dall'invito a controllare l'esattezza della visione bookchiniana sulla base delle più recenti acquisizioni biologiche e antropologiche.

Chi ha bisogno di un'etica legittimata? Non certo gli anarchici, credo, almeno quanti di essi riconoscono l'origine eminentemente culturale delle nostre rappresentazioni, compresa la rappresentazione che ci diamo della natura (e Bookchin è d'accordo su ciò, a quanto pare). La consapevolezza della «culturalità» dei valori che danno senso alla nostra esistenza non ne attenua la forza, né allenta la nostra soggezione ad essi, almeno fintantoché fanno parte di

un sistema coerente e completo (un'etica, appunto) nel quale troviamo la nostra identità. Il consenso ad un'etica *nuova*, radicalmente diversa da quella dominante (qual è quella di Bookchin in particolare e quella anarchica in generale), non poggia tanto sulle *ragioni* che essa sa dare di sé, quanto sulla sua completezza, sulla sua capacità di «riempire» efficacemente lo «spazio» (individuale, sociale...) occupato dal sistema di valori che aspira a sostituire.

Ma, come dicevo, sarebbe superficiale limitarsi a simili considerazioni, perché non colgono il senso vero della proposta ecologica bookchiniana. Dietro l'apparente volontà di giustificare con un'origine naturale la propria opzione libertaria, stanno motivazioni ben più consapevoli della problematica dei mutamenti culturali (e non poteva essere altrimenti), anche se alquanto disseminate e diluite, non senza civetteria. Dice infatti Bookchin, nella già citata intervista: «... il problema del rapporto tra natura e cultura... non può essere evitato...». È più avanti: «... la relazione natura/cultura... 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...». E ancora: «(La mia concezione) credo rappresenti... una nuova sintesi del pensiero anarchico in grado di affrontare i "nuovi movimenti sociali" che sono emersi in questa fase del capitalismo. Mi

piace credere che tale sintesi possa fornire una coerenza adatta ai tempi...». Usando una terminologia leggermente diversa, mi sembra che ciò equivalga a dire che la definizione del rapporto tra uomo e natura è centrale ai fini della determinazione della nostra identità umana, che cioè non è possibile elaborare alcuna concezione dell'uomo che non sia anche, contemporaneamente, una concezione della natura, e a questo non può sfuggire l'anarchismo, se veramente intende scendere vittoriosamente in campo contro la cultura dominante. È un approccio assai diverso da quello che ha suscitato le nostre critiche iniziali: lì Bookchin sembra sostenere che la considerazione della natura «per quello che è realmente» giustifica l'anarchismo, qui fa il percorso inverso, invitando l'anarchismo a rivolgersi alla natura, per acquisire maggiore completezza. Lascio all'autore il compito di spiegare come questi due discorsi possano convivere. A me basta rilevare che è il secondo che mi appare più interessante, perché significa l'implicito riferimento ad un anarchismo che sappia superare l'ambito meramente «politico» per assumere la connotazione più ampia di una concezione generale dell'esistenza in cui l'uomo riesca a trovare una «nuova» identità.

L'ecologia sociale di Bookchin, insomma, è un tentativo concreto di porre le basi di una mutazione culturale di segno libertario: per poter aderire al progetto anarchico di trasformazione sociale,

l'uomo deve riuscire al progetto anarchico di trasformazione sociale, l'uomo deve riuscire a concepire un'immagine di se stesso che sia coerente con i principi informatori di tale progetto, e ciò può essere fatto ridefinendo adeguatamente il rapporto uomo/natura. Parafasando un vecchio slogan (tollera, lettore): un'etica nuova per l'utopia di sempre.

**Roberto Ambrosoli**  
Torino



## L'anarchia come principio universale

Il libro di Bookchin è una indiscutibile manifestazione della vitalità e della crisi del pensiero anarchico. Si intrecciano in esso, senza soluzione di continuità, punti alti di grande riflessione teorica con gli stilemi più desueti della mitologia ideologica. Alle grandi intuizioni sociologiche dell'anarchismo, che Bookchin rilegge in chiave ecologica, si accompagnano grosse ingenuità proprie di ogni pensiero desiderante od utopico. Il libro è senz'altro destinato a occupare un posto importante nell'evoluzione teorica dell'anarchismo. Innanzi tutto perché è capace di dare risposta ad una serie di problemi di grande respiro teorico; poi perché pone una problematica completamente nuova senza che per questo venga meno la continuità ideologica con l'anarchismo più classico. Bookchin tuttavia, imprime una svolta non indifferente al *pensare anarchico*: da adesso in avanti si può pensare anarchicamente senza rifarsi alle categorie e ai canoni della politologia. L'approccio interdisciplinare bookchiniano supera necessariamente i vecchi schemi culturali ancora legati ad una situazione storica destinata a dissolversi. Gli stessi termini come capitalismo, Stato, classe operaia, movimento operaio, ecc, sono nel libro di Bookchin, assunti, assorbiti, trasfigurati e inquadrati in una realtà diversa. Il libro insomma riflet-

te un pensiero che sta molto avanti anche rispetto alle situazioni piú mature del processo storico attuale.

Ciò che piú impressiona - perché è ciò che piú convince - è proprio l'assunto «forte» dell'opera: la salvezza dell'umanità sta nell'anarchia. La cultura del catastrofismo che, a dire il vero, è tipica dell'ecologismo, tanto piú se questo è radicale, qui pare non inquinata da presupposti ideologici. In Bookchin l'unico presupposto ideologico - che naturalmente è quello anarchico - risulta dimostrato dai fatti portati. È veramente difficile, su questo terreno, confutare il pensatore americano. Portando all'estrema coerenza teorica i presupposti fondamentali del pensiero ecologico, Bookchin dimostra (ed è qui la grandezza dell'opera) che il principio informatore di tutta la civiltà esistente - che naturalmente è il principio del dominio - è la causa della rovina *totale* dell'uomo.

Non si tratta di una rovina morale, o religiosa, o sociale, o culturale, o psicologica, ecc, ecc, ma proprio di una rovina totale dal momento che la catastrofe ecologica finirà col disseccare le fonti stesse della vita umana. La cultura del catastrofismo porta dunque a concludere che la salvezza biologico-vitale dell'umanità sta oggi nel dissolvimento del principio su cui si fonda la civiltà esistente: il principio del dominio.

Naturalmente questa mia schematizzazione è eccessiva. Però il nucleo autentico del pensiero bookchiniano sta proprio in questo voler indagare e dimostrare che solo la concezione anarchica

riflette e adegua per intero una concezione ecologica coerente. In tal senso l'opera di Bookchin eleva il principio anarchico a principio universale. Esso non è piú espressione di un movimento storico-sociale, *ma l'unico altro modo di intendere e di organizzare la vita umana*. Rispetto alla civiltà del dominio-denominatore comune di tutte le società esistenti - sta contrapposta la civiltà della libertà che è, allo stesso tempo, una civiltà della natura, una civiltà della vita presa nella sua interezza (come direbbe Kropotkin). Ecologia radicale, ovvero consapevolezza teorica delle necessitanti interconnessioni che «tengono» il sistema natura, uomo, società, ovvero ancora assunzione etica dei diritti dell'esistente in tutta la complessità delle sue forme, che sono, in termini ecologici, la garanzia dell'equilibrio e quindi dell'infinita multiformità del reale. Con Bookchin ritornano le grandi intuizioni di Kropotkin, soprattutto quella difficile equazione secondo cui la forma culturale piú alta della socialità è quella che (paradossalmente) riflette la forma piú alta di autentica naturalità. Potrei continuare ancora su questa strada riassumendo le grandi coordinate del pensiero bookchiniano circa l'inesauribile problema del rapporto tra natura e cultura, ma mi fermo qui per cambiare adesso registro.

Ho detto che ciò che piú mi convince di quest'opera è il suo assunto «forte», vale a dire la dimostrazione che questa crisi non è la crisi di una società, di un'epoca, ma è la crisi dei principi di tutta la civiltà esistente intesa qui come

l'effetto dell'intera storia umana. Tuttavia, l'enfatizzazione di questa incombenza è pure il motivo del mio disagio intellettuale ed emotivo. Voglio dire con questo che tanto è convincente la realtà di fatto portata da Bookchin quanto poco la filosofia che sta dietro e l'alimenta. La bookchiniana concezione filosofica della natura - perché di questo si tratta, di una filosofia della natura - con le sue venature vitalistiche, organicistiche, cosmologiche, con quel romantico tendere a compenetrare soggetto e oggetto, e quindi a immanentizzare la coscienza entro un mitico flusso vitale, sa troppo di hegelismo (come lo stesso Bookchin a più riprese riconosce) e poco di illuminismo.

La riduzione/identificazione della storia umana e storia naturale (questa è il criterio per giudicare quella) annega in un solo indifferenziato tendere la differenza tra i tempi storici e i tempi biologici, e perciò sbriciola, entro le pulsioni vitali di un cosmo infinito, la temporalizzazione inventata dall'uomo - e dunque tutta la sua storia - che viene ridotta a piccolo momento.

Nell'universo descritto da Bookchin il tempo umano è un'insignificante razionalizzazione del suo essere storico e perciò lo scarto ontologico-radicalmente tra essere e tempo (per riecheggiare Heidegger) o è una pura illusione, non esistendo, in effetti, con questa concezione, alcuna idea di *progresso*, o è un attentato alla Natura. Di conseguenza ne risulta che la libertà non fa capo al concetto di *creazione umana*, ma al concetto di *autenticità naturale*.

Non è qualcosa che si *conquista*, ma qualcosa che si *scopre*. Non è un *valore* ma il significato dell'esistente *riportato a se stesso*.

Nella critica alla temporalità storica, e dunque nella critica alla quantificazione e razionalizzazione - tipica, come si sa, soprattutto della civiltà occidentale - è l'intero processo della secolarizzazione che viene messo sotto accusa. La polemica contro la cosiddetta ragione strumentale e quindi contro la sua matrice, la razionalità illuministica, conduce Bookchin a ripetere le tesi davvero reazionarie della Scuola di Francoforte. Egli delegittima in tal modo la nascita della coscienza moderna fondata sulla separazione/distinzione fra conoscenza e oggetto della conoscenza. La catena secolarizzazione, modernizzazione, rivoluzione industriale, capitalismo non è a senso unico. Qui, in questo processo, alberga pure per intero la matrice della coscienza rivoluzionaria moderna. Si può dire insomma che senza secolarizzazione non ci sarebbe né liberalismo, né socialismo, né anarchismo.

Si badi bene: non sto giustificando storicisticamente alcunché. Non sto dicendo che è stato *necessario* questo passaggio per arrivare a tale coscienza. Questa, come è noto, è la concezione tipicamente marxista che rilegge teleologicamente la storia come un necessitante processo che va (dopo la perdita di una mitica età dell'oro) dall'inferno al paradiso. No, sto solo dicendo che non si può prescindere da questa base storica, che questa, comunque, è la matrice su cui si può costruire una società

libera.

La secolarizzazione ha decodificato e delegittimato tutto l'esistente evidenziandolo come un puro caso. Il dominio, principio di questo esistente, ha perso in tal modo ogni giustificazione, in qualunque forma essa si presenti. È quindi questo e solo questo che rende possibile da un secolo a questa parte teorizzare una trasformazione radicale della società. Certo, anche tale trasformazione a sua volta, risulta una scelta «arbitraria», anche questa insomma è priva di una giustificazione oggettivamente fondata. Tuttavia vi è una profonda differenza tra il principio del dominio e il principio della libertà. Il principio del dominio si evidenzia come l'espressione di un puro caso, il principio della libertà come l'espressione più consona della forma neutra dell'arbitrio cioè della scelta (si veda a tale proposito Amedeo Bertolo in *volontà* 2/83). Ne risulta, di conseguenza, che il principio della libertà - portato alla sua estrema coerenza - inverte completamente tutti i presupposti dell'epoca moderna, dà risposta alla domanda posta dal processo secolarizzante.

Per cui, andando al cuore del problema, posso dire questo. La bookchiniana ontologizzazione della Natura - intesa qui come l'infinito cosmo - porta a concludere che la libertà consista nel «principio della pienezza». Una volta che tutto ciò che esiste trova la sua piena espressione, si sviluppano contemporaneamente le forme dell'equilibrio e con esso la potenzialità della libertà e dell'uguaglianza. Si vede qui, se interpreto corret-

tamente il pensatore americano, che non c'è alcuna cultura della trasgressione non potendo, in effetti, con il principio della pienezza, e quindi con il principio della perfezione, esistere alcuno spazio inteso come sgorbio, come difetto, come errore. La libertà è già inscritta nel codice della Natura, non è figlia del demonio (come direbbe Bakunin) ma l'anima stessa della Creazione (se posso usare questa terminologia religiosa). Insomma non è la trasgressione della Legge, *ma è la Legge stessa.*

L'anarchico americano ha talmente elevato l'anarchia a principio universale che ora ogni giustificazione del dominio risulta una trasgressione.

Ripeto, d'ora in avanti non si può più prescindere da Bookchin.

Nico Bertì  
Padova



## Da non perdere, parola di traduttrice

Sfatando quello che sembra un inesorabile (e talvolta irritante) destino, il libro di Bookchin si distacca nettamente dalla media dei libri di saggistica pubblicati attualmente, che ruotano e si sviluppano attorno ad un'unica idea, poi dilatata a legittimare (più o meno brillantemente) tutte le pagine successive. Ben al contrario, *L'ecologia della libertà* è un incalzare di idee, intuizioni, elaborazioni; è uno di quei libri che lungi dall'essere letto «tutto d'un fiato», impone un procedere lento quanto la riflessione ispirata dalla non sempre facile lettura.

Riconoscergli questa levatura e questi meriti non implica tuttavia di dover condividere tutte le tesi espостevi. *L'ecologia della libertà* è, al contrario, un libro tutto da discutere, un libro talmente vasto e articolato che è difficile trovarsi in completo accordo tanto quanto in totale disaccordo.

Proprio questo è, per me, l'aspetto più intrinsecamente rilevante dell'opera: la sua vastità e complessità, che non è enciclopedismo accademico, bensì un poderoso sforzo teorico che (dopo una lunga assenza) riconduce il pensiero anarchico a quelle vette di conoscenza che sole consentono di aprirsi ad una vera visione del mondo.

Il libro esprime una capacità di sintesi culturale e di speculazione filosofica che l'anarchismo con-

temporaneo non aveva ancora conosciuto in forma così ampia e complessa. In taluni campi più ristretti (l'analisi sociologica, ad esempio, ma anche la riflessione politica), alcuni gruppi ed individui sono già riusciti ad esprimere nuove e più sofisticate elaborazioni, che hanno accelerato il processo di rinnovamento teorico dell'anarchismo. Tuttavia, Bookchin è il primo che sia riuscito, in questa sua opera della maturità, ad avere un respiro così ampio, un'ispirazione ed una chiave interpretativa così possente da riuscire ad imprimere a *L'ecologia della libertà* una visione unitaria e complessiva dell'uomo, della natura e del cosmo; un libro che a buon diritto aspira ad entrare nel pantheon dei testi anarchici fondamentali.

«Testo sacro», dunque. Ma non nel senso che raccoglie un'indiscutibile summa teorica dell'anarchismo contemporaneo (e poi gli anarchici, si sa, rimangono sempre degli irriducibili iconoclasti!), bensì nel senso che è un testo che non può non esser letto. Criticato, rifiutato, certo. Ma non ignorato.

Se il paragone non offende gli spiriti più sensibili, quest'opera di Bookchin ha per il respiro anarchico contemporaneo la stessa imprescindibilità che l'opera di Kropotkin ha avuto per l'anarchismo della sua epoca. Questa come quella sono punti nodali della teoria anarchica, che esprimono una tendenza matura dell'anarchismo (l'una diversa dall'altra, sebbene abbiano alcuni punti di contatto) di cui sarebbe futile non tener conto. Allora, Kropotkin divise il movimento con la sua impostazione

scienziista. Grandi pensatori (Malatesta tra gli altri) criticarono ed in parte — in buona parte — respinsero le tesi kropotkiniane; ma la discussione che ne scaturì ha formato quell'humus culturale che è poi servito ad alimentare per tanti anni (troppi, alla fine), il pensiero anarchico. Oggi, ritengo che *L'ecologia della libertà* debba svolgere la stessa funzione: innescare, scatenare un dibattito internazionale, dal quale possa derivare un humus fecondo che alimenti lo sforzo teorico del movimento contemporaneo.

Ed insisto sul carattere internazionale del dibattito, non solo perché oggi il movimento anarchico deve riconquistare quella dimensione internazionalista, quella visione planetaria senza la quale la sua azione quotidiana, settoriale può perdere di senso; ma anche perché una più ricca, efficace e feconda cultura anarchica contemporanea può nascere, a mio avviso, solo dalla confluenza dei due filoni culturali attualmente più sviluppati: l'anarchismo classico (politico, operaista, insurrezionale, con più salde radici nell'area latina) ed il «neo-anarchismo» (esistenziale, ecologista, pragmatista, a più larga diffusione nell'area anglofona e nord-europea).

Solo la confluenza di queste due tendenze culturali e un complesso lavoro di elaborazione e sintesi, che colga l'essenziale dei due filoni, può portare allo sviluppo di una cultura anarchica che sia attuale e con respiro ed efficacia internazionali.

In questa prospettiva, il libro di Bookchin è certo un passo avanti perché, senza volerlo etichettare

troppo strettamente, è in parte l'espressione più matura e profonda del neo-anarchismo». Solo in parte, perché bisogna riconoscere a Bookchin una conoscenza molto vasta che include larga parte della cultura classica. Tuttavia il suo background e le sue esperienze rimangono indubbiamente «americane».

Il compito che ci si pone di fronte, soprattutto a chi proviene come noi dall'anarchismo classico e «mediterraneo», è dunque quello di accostarsi al libro di Bookchin con un duplice scopo: conoscere e capire le radici e l'evoluzione del «neo-anarchismo», e nello stesso tempo cercare di amalgamare, in una nuova e più complessa formula, questo nuovo approccio anarchico alla realtà con il nostro patrimonio classico, di indiscutibile valore ed ancora ricco di implicazioni per la realtà contemporanea.

**Rossella Di Leo**  
Milano



# Ribellione in primo luogo

Oltre venti anni di pensiero ed azione ecologica e libertaria sono costati a Murray Bookchin la messa a punto de *L'ecologia della libertà*. Una elaborazione unica che, pur non addentrandosi nelle questioni «tecniche» tipiche della cultura ambientalista, supera in ampiezza e in profondità tutta la produzione dei pensatori «verdi» (Commoner, Lovins, Capra, Rifkin, Gorz, Lalonde, Conti, Tiezzi, ...). Ciò per il fatto che Bookchin individua le ragioni di fondo della crisi ecologica (che ha radici molto profonde), e conseguentemente apre la strada al corretto pensare ed agire ecologicamente. In questo senso vengono messe a punto le caratteristiche dell'ecologia sociale intesa come:

1. antropologia della gerarchia e del dominio.
2. corpo organico di conoscenze, scientifiche e sociali, per riordinare il mondo reale.

Inoltre il lavoro di Bookchin pone definitivamente il pensiero anarchico al di fuori dell'ortodossia ottocentesca incentrata solo su Capitale e Stato. Gli errori dei nostri maestri del passato e ancor di più l'ortodossia dei loro seguaci hanno storicamente determinato un anarchismo che si trova definitivamente incagliato nei modelli politico-epistemologici di tipo contrattualista. L'ecologia sociale è quindi una nuova forma di anarchia anzi la ridefinizione stessa, in un contesto epistemologico più ricco e più ampio dei principi

di fondo dell'anarchismo (mutualismo, unità nella diversità...).

L'ecologia della libertà si pone così contemporaneamente come il più corretto approccio alla questione ecologica da un lato e il più corretto approccio all'anarchismo dall'altro. E non poteva essere diversamente.

Infatti una analisi seria della crisi ecologica ha bisogno di un'antropologia del dominio e d'altra parte «il principio anarchico» per poter sviluppare realmente le sue potenzialità e strutturare in maniera ricca e multiforme il pensiero e l'azione ha bisogno di aprirsi all'ingresso della fecondità creativa della natura.

A tale fine Bookchin riprende, corregge e migliora il tentativo di Kropotkin di fondare un'etica naturalistica e definisce in maniera solida e articolata le basi per una epistemologia (teoria della conoscenza) anarchica.

Nella drastica critica ad ogni riduzionismo ambientalista e in contrapposizione netta a «nuove sintesi» come quelle formulate dalla sociobiologia, l'ECOLOGIA SOCIALE si presenta come una teoria della conoscenza che sviluppa in maniera olistica, globale ed armonica il rapporto società-natura. La società non deve essere in antagonismo con la natura. Ma l'umanità non è solo natura. Il potente sviluppo della neocorteccia del cervello umano dà alla nostra specie una responsabilità particolare: siamo «obbligati» ad essere la voce autoriflessiva della natura pena la nostra delegittimazione ecologica e il decadimento del nostro diritto a permanere nella biosfera.

In questo fondamentale problema stanno le basi di un'etica e di una epistemologia anarchica. L'ecologia sociale è l'anarchismo che prende coscienza di se stesso.

I percorsi e le sintesi di Bookchin sono di una fecondità notevole e portano ad una nuova sensibilità epistemologica in grado di dare all'approccio anarchico-ecologico un'incredibile forza propulsiva verso la teoria della conoscenza in quanto tale. Il fatto è di portata rivoluzionaria: l'anarchismo è ora strategicamente (quasi) in grado di affrontare il dominio. Tuttavia ritengo che per dispiegare con forza le potenzialità dell'ecologia sociale occorre andare verso una definizione più delineata e pratica dei suoi strumenti.

1. Ritengo necessaria la conoscenza del sistema nervoso umano e del suo rapporto con i meccanismi di dominanza. Infatti Bookchin se pure analizza l'emergere della gerarchia non spiega però *perché* ciò è stato possibile (le ragioni biologiche e neurofisiologiche) e neanche *come fare* per de-strutturare la gerarchia stessa. A questo proposito ritengo che il modello Mc Lean - Laborit sia di una notevole utilità ed efficacia.

2. Ritengo necessario un approccio esplicitamente termodinamico all'organizzazione sociale. Infatti Bookchin ha una eccessiva paura della quantificazione del rapporto con la natura mentre nella progettazione di una società ecologica è di fondamentale importanza il concetto di entropia con tutte le sue conseguenze.

Il secondo principio della termodinamica dà notevoli indicazioni quantitative per «misurare» un

rapporto ecologico fra società e natura.

3. Ritengo necessario uno sviluppo della questione etnico-nazionalitaria in termini di ecologia sociale in modo che si riesca ad avere una «mappa» del pianeta che, sulla base delle caratteristiche geografiche, ecologiche e dello sviluppo storico, permetta di interagire dialetticamente con la questione dell'autodeterminazione dei popoli e quindi di definire una strategia anarchica di liberazione nazionale.

4. Se è vero, e non può essere diversamente, che l'ecologia sociale è la prima teoria di trasformazione sociale complessiva *non* maschile allora è necessario e fondamentale l'ingresso nel discorso allopastico (trasformazione dell'esterno) della sensibilità femminile, e che si sviluppi dialetticamente una forma androgina del pensiero e dell'azione. Va rilevato però che non sembrano ancora pronti gli strumenti per cui l'ecofemminismo possa concretamente sviluppare il suo ruolo fondamentale.

Alcune critiche a Bookchin. Faccio riferimento al seminario che si è tenuto a S. Giorgio di Nogarò il 25/11/84 che si è sviluppato sulla base della lettura del documento distribuito dal nostro gruppo all'incontro internazionale anarchico di Venezia. (Mi sia, per inciso, consentito di dire che mentre la quasi totalità degli anarchici ha considerato poco o niente il suddetto documento, Bookchin ne ha dato invece un parere entusiasta anche se non ne ha condiviso alcuni aspetti, ad esempio l'uso del concetto di *paradigma* tratto dal-

l'epistemologia di T.S. Kuhn).

Bookchin manifesta una diffidente cautela, peraltro comprensibile, per il linguaggio in quanto può essere fonte di riduzionismo e di «militarizzazione» della mente e pertanto invita a non usare tutta una serie di termini quali paradigma, feed-back,... di cui fanno uso la scienza e la cultura ufficiale. Nonostante ciò, nell'intervento che ha preparato per Venezia (vedi *Volontà* 3/84) introduce il concetto di «potere duale» che, per quanto ci riguarda come anarchici, è un concetto fortemente ambiguo sia sul piano linguistico sia su quello pratico.

Va detto che nel dibattito relativo al seminario di cui sopra, Bookchin, messo di fronte a questa contraddizione, ha acconsentito all'abolizione di tale definizione. Ma il fatto non è solo formale. Come è noto Bookchin sostiene la strategia del «municipalismo libertario» cioè di un modo, per quanto anomalo, di partecipazione alle elezioni municipali, con ciò contravvenendo al carattere nettamente antiistituzionale e antielettoralista dell'anarchismo.

Certamente la proposta di Bookchin è ben diversa dalle liste verdi e si potrebbe anche prenderla sul serio e discuterla. Ma va fatta una osservazione fondamentale di carattere politico e cioè che non si deve mai scendere al di sotto di certi livelli di antagonismo e di estraneità dalle istituzioni altrimenti si corrono dei rischi gravissimi di snaturamento della propria identità. Una cosa è praticare certi livelli di «legalitarismo» perché si è costretti a farlo, altra cosa è fare una scelta legalitaria anche se

«pensata bene» quando invece si può agire diversamente.

Per agire politicamente non basta (e spesso non occorre) essere dei buoni filosofi, è necessario avere il senso dell'azione e in questo caso il pensiero viene un istante dopo l'azione e non può assolutamente mai sostituirla.

In questo senso va chiarito che il cervello serve principalmente ad agire e che *l'anarchismo è in primo luogo ribellione*. Tutto il resto viene dopo.

**Paolo De Toni**  
S. Giorgio di Nogaro



## L'inconoscibile società organica

«... Il crollo dell'uguaglianza primordiale, sostituita da un sistema gerarchico di ineguaglianze, la disintegrazione dei gruppi di parentela primitivi in classi sociali, la dissoluzione delle comunità tribali in città ed infine l'usurpazione dell'amministrazione sociale da parte dello Stato, sono tutti fattori che hanno concorso a modificare profondamente non solo la vita sociale ma anche l'atteggiamento reciproco delle persone, la visio-

ne che l'umanità aveva di se stessa e, infine, il suo atteggiamento verso il mondo naturale...». Così Bookchin sintetizza il concetto fondamentale della sua antropologia, costruendo un'ipotesi che ribalta i canoni di una certa antropologia e di gran parte del pensiero occidentale. La storia dell'umanità non è stata il progressivo affrancamento da uno stato selvaggio verso la civiltà con il suo corollario, lo stato, ma piuttosto una caduta. Lo Stato moderno, con tutti i problemi connessi, nasce dal disfacimento progressivo della società egualitaria primigenia, la società organica. È un'ipotesi affascinante e provocatoria che però considera ancora il cammino dell'umanità come univoco. Non certo perché sia un modello piattamente evolucionistico ed etnocentrico, non si considera la storia della civiltà come una serie di tappe obbligatorie per tutti che solo i migliori hanno raggiunto, ma perché anche in questa ipotesi c'è un passaggio obbligato. La società organica può essere stata lasciata alle spalle da molto o poco tempo od essere ancora viva in alcune tribù, ma rimane un dato comune per la cultura umana, anzi il dato di partenza. In effetti la sua esistenza storica è lasciata un po' nel vago (paleolitico e/o neolitico superiore) sia per difficoltà oggettive (la storia e lo sviluppo umano sono stati così diversi anche in aree geografiche contigue che è impossibile dare datazioni precise) sia, forse, perché la società organica segna un tempo diverso, il tempo mitico che, pur essendo sempre posto nel passato, non ha un prima e/o un dopo, rimane so-

speso nel limbo dell'eternità. Le argomentazioni di Bookchin non sono tuttavia semplicistiche; si rifanno a ritrovamenti archeologici. Infatti molti siti del paleolitico e del neolitico non evidenziano grosse strutture monumentali né tantomeno grandi differenze nelle sepolture perciò non è impossibile inferire l'esistenza di società egualitarie. Dopotutto è difficile pensare che una società gerarchica accentrata non lasci un chiaro segno delle sue differenti strutturazioni sociali, così come una società egualitaria non può segnare stratificazioni che non ha. Bisogna però considerare che non tutti i siti e i ritrovamenti si possono ascrivere a questo tipo. Ci si potrebbe chiedere, per esempio, che tipo di società può aver costruito i monumenti megalitici, i grandiosi cerchi di Stonehenge (sempre del periodo neolitico) e d'altra parte non bisogna dimenticare che non è privo di pericoli cercare di inferire le strutture sociali, la cultura, le idee, i valori di una popolazione solo da ritrovamenti archeologici. Bookchin tiene presente queste possibili obiezioni prendendo in esame anche le società egualitarie testimoniate dalla storia, dall'antropologia, il cui modo di vivere, del resto, non doveva essere molto diverso da quello delle società paleolitiche e/o neolitiche. Si può infatti essere d'accordo sulla notazione metodologica di Bookchin «... La somiglianza dei dati culturali come l'abbigliamento, la tecnica e l'ambiente è così impressionante tra i popoli preistorici e gli attuali «primitivi» che è difficile credere che i cacciatori di mammut siberiani

del passato, con i loro indumenti di pelliccia, i loro arnesi d'osso e il loro glaciale ambiente circostante fossero molto dissimili dai cacciatori di foche dei giorni di Poncin».

Il problema si presenta piuttosto nel tentativo d'inferire il pensiero della società organica. Conosciamo, almeno in parte, il pensiero delle società tribali: un pensiero molto diverso dal nostro eppure altrettanto profondo e sofisticato, un pensiero che sembra quasi rifiutare la gerarchia non solo come possibilità sociale, ma addirittura come struttura logica, ma è molto più difficile cercare di far rivivere il pensiero della società organica. Bookchin prova a darcene un quadro che risulta così vivo da far credere che sia dovuto ad attenta osservazione sul campo. Per lui la cultura della società primigenia era basata sul magico, sull'artistico, sul mitopoietico, una cultura adattatasi all'ambiente con sensibilità, centrata sui valori di amore, cooperazione, comunità, usufrutto. Una cultura che concepiva la natura come sociale, viva, reale controparte dell'uomo, una parente, un'amica con la quale si rapportava continuamente, con cui comunicava attraverso magia, rito, parola. Una natura considerata parte della società come la società si sentiva parte della natura. Dalla lettura di questo quadro, quasi idilliaco, sorge spontaneo chiedersi come si sia sviluppato il dominio in questa società.

È questo il punto nel quale mi sembra vedere alcune debolezze. Perché se consideriamo le società tribali di oggi come società organiche mantenutesi nel tempo, dob-

biamo presupporre, proprio perché queste sono società adulte, culturalmente attrezzate, che lo fosse anche la società organica. Queste società pongono una strategia attiva di rifiuto del dominio, ben coscienti dei meccanismi sociali che possono instaurarsi e pronte ad ogni sacrificio pur di evitarli. Del resto abbiamo stupende testimonianze che parlano dei meccanismi complessi. Basta pensare ai capi amerindi che sapevano di non poter comandare, come fece notare un capo Abipone rispondendo agli spagnoli «Gli Abiponi, per una tradizione ricevuta dai loro antenati, fanno tutto secondo il loro volere, non secondo quello del loro cacico». La stessa risposta che lasciava attoniti inglesi e francesi che se la sentivano ripetere come un ritornello da quelli che loro definivano «capi». Oppure alla bellissima spiegazione che un vecchio Toba diede a Clastres sul perché, pur avendo ucciso diversi uomini, non aveva mai preso uno scalpo, cosa che gli avrebbe permesso di accedere allo status di guerriero, status, tra l'altro, molto prestigioso fra i Toba: «Io volevo vivere, non volevo morire».

Ed è forse un caso che il mito fondante della Lega Irochese sia la storia della lotta contro un tiranno, visto come uno stregone, mezzo-demone, cannibale, che alla fine sarà riportato all'interno dell'umanità o che addirittura gli hopi raccontino nei loro miti cosmologici che i mondi che precedettero il nostro furono distrutti dall'accumulo di ricchezze, dalla tecnologia, dalla perdita del rapporto con la natura. D'altra par-

te potremmo risolvere il problema considerando la società organica come «ingenua» (in un senso più lato cioè la società organica, vivendo la libertà, non aveva il concetto di potere ed il suo opposto e quindi non poteva essere cosciente dei meccanismi sociali che pure agivano al suo interno); in questo caso il dominio potrebbe sorgere facilmente perché in una società del genere si hanno dei punti deboli. Come dice Bookchin «... Questa incapacità a discriminare tra 'libertà' e 'dominio', questa innocenza lascia la comunità indifesa di fronte alla gerarchia ed al dominio di classe, la lascia esposta alla manipolazione, a partire dai più elementari livelli di esperienza sociale».

Accettando questa ipotesi rimane però il problema delle società tribali. Cosa sono? Società rimaste organiche per puro caso e quindi non coscienti, ed allora saremmo costretti ad ammettere che i meccanismi sofisticati non esistono, li abbiamo visti solo noi, che queste società non hanno il concetto di dominio e di libertà (e i miti hopi ed irochesi, e gli esempi di lucida significazione?). Oppure dovremmo pensare che sono società coscienti, che hanno scelto la libertà, società che si difendono dal possibile instaurarsi del dominio (e difendersi da un pericolo vuol dire conoscerlo), ma allora sono società in cui l'alleanza tra sciamani, guerrieri anziani non è riuscita a imporsi, anzi è stata rovesciata. Infatti Bookchin sostiene: «È solo quando emergeranno in maniera netta interessi sociali che, scontrandosi con crescenti tensioni della società organica in

aperte fratture, che, alla fine, si romperà l'unità tra uomo e uomo e tra uomo e natura. Allora emergerà il potere, non solo come fatto sociale, con tutte le sue differenziazioni, ma come concetto — e contemporaneamente emergerà il concetto di libertà». Sono forse queste le società che hanno fatto la rivoluzione? Un nodo irrisolto e non facile da risolvere a meno, forse, di considerare il dominio e la libertà come dati di partenza (non importa se sviluppatasi in alcune culture e in altre no oppure ancora precedenti). Se consideriamo infatti le società contro lo stato possiamo ammettere che uno dei tratti caratteristici delle loro culture è il rifiuto del centro al punto di considerare l'uno negativamente perché uno è la metafora dello stato. La salvaguardia del molteplice obbliga anche alla guerra (seppure raramente guerreggiata), finzione rituale che serve a salvare l'autonomia, evita l'insorgere dell'egemonia, impedisce il crearsi di un punto di focalizzazione, di un centro di potere. Ma proprio per questo la guerra non può mai arrivare alla distruzione del nemico / necessario per la propria stessa evidenza. Una guerra gioco / sfida quotidiana al pericolo dello stato. D'altra parte la filosofia della società statuale, gerarchica è esattamente l'opposto: il nemico deve essere annientato fisicamente e culturalmente perché uno è il centro, una è la cultura, uno è lo stato. Il confronto / scontro tra le due filosofie produce un meccanismo difficile da parare. Tutte le volte che la società tribale si trova in vantaggio, più forte, blocca certamen-

te i tentativi della/e società del dominio, ma non può distruggere la cultura che ha di fronte, pena la sua stessa fine come società libera, mentre ogniqualvolta la società del dominio sarà più forte distruggerà con metodo la società tribale che con il suo esistere è una minaccia allo stato. Non è forse stato così nella storia d'America? La

forte confederazione irochese battè diverse volte i bianchi, ma non pensò mai di ributtarli a mare, sua unica salvezza, e alla fine furono i bianchi a distruggerla. Ma quante altre volte nella storia si è ripetuto il gioco perverso?

**Maria Teresa Romiti**  
Milano



# Surrealismo, tantrismo, alchimia, anarchismo

## QUATTRO VIE CONVERGENTI

Arturo Schwarz \*

### L'anarchia al plurale

Per il lessico della Treccani, anarchia è sinonimo di «disordine, confusione, stato di un luogo dove ciascuno agisce a suo arbitrio e senza ordine o regola». Il dizionario Garzanti non è meno drastico: l'anarchia è una «situazione di disordine conseguente alla mancanza o alla insufficienza dei poteri governativi».

L'assimilazione della parola Anarchia a disordine/confusione, è ripresa da tutti i dizionari, tuttavia, essi si limitano ad avvallare il senso che, nel linguaggio corrente, questo termine ha finito con l'assumere. Mentre invece, e siamo in presenza in questo caso di un classico ribaltamento del significato originale del termine, basta riallacciarsi alla sua etimologia per rendersi conto che anarchia (an-archos) significa «senza un capo», dove *archos* indica non solo il «capo, il comandante, il sovrano» ma implica anche un rapporto gerarchico, poiché, a sua volta, *archos* deriva da *archein* (rapporto di grado).

Anarchia dunque significa «senza un capo, un comandante, un sovrano» e comporta di conseguenza il rifiuto di ogni gerarchia, di ogni sistema chiuso, di ogni principio d'autorità, di ogni delega di potere decisionale. Logica conseguenza: l'anarchico è colui che rifiuta le condizioni associate al potere e a chi lo esercita: violenza e oppressione, arbitrio e distruzione.

\* Autore di oltre venti libri di poesia e di quindici libri di saggistica, tra cui ricordiamo: *Breton, Trotskij e l'anarchia* (1984), *L'immaginazione alchemica* (1980) e *Il culto della donna nella tradizione indiana* (1984).

ne.

Anarchia non è dunque sinonimo di disordine e di confusione, e meno ancora di arbitrarietà e di mancanza di regole (queste condizioni sono piuttosto il frutto dell'esercizio del potere, che si oppone all'individuo e alla collettività). Al contrario, anarchia implica un ordine superiore, fondato sull'armonia e l'amore. Un ordine che ogni individuo deve scoprire da solo e per se stesso, e nell'unico modo possibile: *vivendo* il rifiuto del principio di autorità e negando ogni modello pre-costituito.

Le quattro concezioni della vita richiamate nel nostro titolo mettono in primo piano la ricerca del sapere piuttosto che quella del potere, perché la conoscenza prefigura la libertà e l'armonia, mentre il potere è schiavitù e disordine. La loro aspirazione comune è quella di «cambiare la vita», obiettivo impossibile da raggiungere senza trasformare l'individuo, ma per potere trasformare l'individuo è necessario conoscerlo. Breton ce lo ricorda, «ogni errore nell'interpretazione dell'uomo comporta un errore nell'interpretazione dell'universo, e di conseguenza diventa un ostacolo alla sua trasformazione» (1932: 153).

«Conosci te stesso», questo incitamento, sul frontone del tempio dell'oracolo di Apollo a Delfi, è pure l'imperativo comune a queste quattro avventure spirituali. L'attività artistica, in tutte le sue manifestazioni, è uno strumento di conoscenza dunque, uno strumento di liberazione. Il Rimbaud di «cambiare la vita» era cosciente del rapporto tra l'attività poetica e la conoscenza, condizione preliminare di ogni possibile mutamento. Non a caso prese parte attiva alla Comune di Parigi.

Creare significa donare la vita a qualcosa che non esiste ancora; inventare, realizzare, immaginare, lontano dai sentieri battuti, per aprire nuove vie all'immaginazione, e scoprire nuovi territori emotivi e visivi. Ogni creazione parte dunque dalla tabula rasa e, di conseguenza, rifiuta il principio di autorità. Volente o no, cosciente o no, qualunque individuo impegnato in una attività creativa è un anarchico. Al punto che si potrebbero considerare creatore e anarchico termini intercambiabili, due sinonimi perfetti. Parlare di un creatore anarchico o di un anarchico creativo sarebbe dunque una tautologia. L'anarchismo è il modo di esistere del creatore, come il movimento è il modo di esistere della materia. In altre paro-

le, se la materia è la dimensione del movimento, il creatore è la dimensione dell'anarchia, e viceversa.

### L'alchimista

André Breton ha scritto che il primo surrealista è stato l'uomo che ha inventato la ruota. Si potrebbe dire con lui che si trattava anche del primo anarchico. Se Prometeo è l'archetipo mitologico del ribelle-anarchico, l'alchimista è il riflesso umano di Prometeo. L'uno e l'altro hanno la stessa ambizione, superare la nozione del principio di autorità, sfidando l'essere che la incarna: il Dio-Padre; questa sfida implica l'onniscienza da cui derivano le due qualità complementari alle quali essi hanno abdicato in favore della divinità: l'immortalità e la creatività. Così le aspirazioni dell'alchimista esprimono le pulsioni più profonde e universali dell'essere umano: ogni individuo aspira, coscientemente o no, a restare eternamente giovane, a essere libero da qualsiasi costrizione (la prima delle quali è la morte), ad essere creativo, per lasciare memoria di sé. Ma — e qui arriviamo alla caratteristica che distingue l'anarchico — diventare immortale e demiurgo comporta la duplice presa di coscienza che l'essere umano ha creato dio a propria immagine e gli ha delegato i propri poteri.

L'individuo, secondo l'alchimista, è dunque per natura immortale e creatore, dato che, come la divinità che è la sua «immagine speculare», l'essere umano è un organismo bisessuale che ha dimenticato la propria origine androgina. Il problema che affronta l'alchimista — problema ugualmente al centro delle grandi correnti dell'esoterismo orientale, e, in primo luogo, del tantrismo, sul quale torneremo — è come riprendere coscienza di questa realtà. In altri termini, come conquistare la conoscenza (*l'aurea apprehensio*) che lo metta in grado di scoprire la sua natura divina, poiché siamo a un tempo uomo e donna.

Nella maggior parte delle mitologie la divinità è immortale e androgina. Infatti, la divinità è immortale perché androgina. È immortale perché l'immortalità è l'attributo della perfezione, e la perfezione implica, a sua volta, una personalità completa, androgina. L'uomo e la donna che ignorano questa loro doppia natura non vivono se non con la metà del pro-

prio essere. Il mito universale della divinità androgina è la metafora esoterica della pulsione psicologica più profonda dell'uomo: l'esigenza di ricostruire l'unità della propria personalità divisa.

Per l'adepto, arrivare a un livello di coscienza più elevato significa in primo luogo acquistare l'*aurea apprehensio* (la conoscenza perfetta) del proprio microcosmo e del macrocosmo nel quale è situato. Questa conoscenza viene acquistata nel corso della ricerca della Pietra filosofale. Vogliamo dire che la ricerca è più importante del fine. Infatti la ricerca è il fine. L'alchimia è uno strumento di conoscenza — della conoscenza totale che cerca di aprirsi la via verso la liberazione. Soltanto acquistando l'*aurea apprehensio*, l'adepto riuscirà a raggiungere il più alto grado di conoscenza, prima tappa per ricostituire l'unità del proprio io diviso. Jung chiama questo processo psicologico «individuazione», e lo definisce come «i processi di centralizzazione dell'inconscio che formano la personalità».

L'individuazione, nel senso alchemico, richiede, tra l'altro, l'abolizione della dualità conflittuale uomo-donna nella personalità integrata dall'antropos gnostico ricostituito e cioè l'androgino primordiale, il mitico *homo maior*, il Rebis (la cosa doppia) degli alchimisti. L'individuazione implica anche la scoperta e l'accettazione dell'elemento del sesso opposto che ci abita, l'*animus* maschile nella donna, l'*anima* femminile dell'uomo. André Breton aveva sottolineato l'importanza di questo aspetto del pensiero alchemico scrivendo: «Si tratta, in effetti, più che altrove, della necessità di ricostruire innanzi tutto l'Androgino Primordiale di cui tutte le tradizioni ci parlano, e della sua incarnazione, sovranamente desiderabile e tangibile, attraverso di noi» (1953, a: 360).

L'alchimista è un sognatore che sa ciò che vuole: trasformare il mondo per trasformare la vita. «La Pietra filosofale non è altro che ciò che potrà permettere all'immaginazione dell'uomo di prendersi una rivincita clamorosa su tutte le cose», ci ricorda ancora Breton, (1930: 69) che chiudeva così il suo intervento al Congresso degli scrittori a Parigi nel 1935: «Trasformare il mondo, ha detto Marx; cambiare la vita, ha detto Rimbaud: queste due parole d'ordine per noi ne formano una sola».

Il tentativo di arrivare alla «conoscenza perfetta» porta l'alchimista ad anticipare le scoperte di Freud e di Jung ri-

guardo alla natura bisessuale dell'organismo umano. Non dimentichiamo che uno dei nomi della Pietra filosofale è Rebis, vale a dire la *res-bis*, la cosa doppia, maschio e femmina nello stesso tempo. Il Rebis non è dunque l'ermafrodito — che costituisce un errore biologico, una sintesi statica dell'elemento maschile e femminile — ma l'androgino mitico, la cosa doppia («lo è un altro», ricorda ancora Rimbaud), dove gli elementi maschile e femminile non si annullano reciprocamente ma, al contrario, si esaltano in uno stato di equilibrio conflittuale. Nel Rebis l'*anima* e l'*animus* sono dunque due aspetti dello stesso essere, la cui esistenza dipende dal loro antagonismo.

Bachelard chiarisce: «L'androgina non è dietro a noi, in una lontana organizzazione di un essere biologico che starebbe a commentare un passato di miti e di leggende; è davanti a noi, aperta a ogni sognatore che fantastica di realizzare sia il sopra-femminile che il sopra-maschile. Psicologicamente le *rêverie* in *animus* e in *anima* assumono così un senso prospettico. Bisogna tenere conto che il maschile e il femminile, se idealizzati, diventano dei valori. E reciprocamente, se non li si idealizza, restano forse qualcosa di più che delle mere servitù biologiche (1960: 73).

L'alchimia è pure, non dimentichiamolo, una pratica materialista (la possibilità di trasmutare un elemento in un altro, implica una visione del mondo rigorosamente monistica). L'alchimista, prototipo dell'anarchico, rifiuta così di essere creato a somiglianza di un dio poiché riconosce in sé una natura umana e di conseguenza divina. È lui che incarna dio e così può impadronirsi delle sue facoltà creatrici.

L'alchimista è altrettanto naturalmente un ateo. L'alchimia è una filosofia della vita sia esoterica che essoterica. La liberazione materiale dell'oro filosofale dal volgare metallo è soprattutto una metafora dei processi psicologici concernenti la liberazione dell'uomo dalle contraddizioni della vita. Queste contraddizioni derivano da una concezione dualistica dell'universo che postula la popolarità conflittuale di ogni fenomeno naturale; la liberazione da queste contraddizioni implica dunque un'interpretazione monista della natura.

Un'interpretazione monistica ed ecologica della natura implica che vengano riconciliate su un piano «altro» le contraddizioni che l'uomo trova sulla via che porta a uno sviluppo personale più armonioso: in senso alchemico, sulla via che lo

porta all'*homo maior* dotato di eterna giovinezza.

Il desiderio dell'alchimista di una giovinezza «ininterrotta» implica una rivoluzione permanente (biologica e dunque psichica). L'alchimista, come l'artista, è l'archetipo del ribelle anarchico non solo perché rivendica la giovinezza degli dei e il loro potere creatore ma perché ha capito che la giovinezza è creatrice, e dunque che rivoluzione e giovinezza sono due aspetti della stessa *materia*. Così come lo spirito è la forma più evoluta della materia (Engels), la rivoluzione è la forma più evoluta della giovinezza. La rivoluzione è la giovinezza dell'uomo, e viceversa, a un livello collettivo e filogenetico come a un livello individuale e ontogenetico.

Breton non sbagliava quando metteva ogni sua speranza nella giovinezza: «Il Surrealismo, lo ripeto, è nato da un'affermazione di fede senza limiti nel *genio* della giovinezza». (1942: p.n.n.). E ricorda gli esempi di Lautréamont (morto a 24 anni), Jarri (che a 15 anni scrisse *Ubu Roi*), Rimbaud (che concluse la sua opera a 18 anni), Novalis (morto a 30) e Saint-Just (ghigliottinato a 27 anni). Gli avvenimenti del '68 ne hanno dato un'ulteriore conferma.

In ultima analisi si potrebbe dire che la concezione olistica ed ecologica dell'universo è la pulsione fondamentale che informa il pensiero dell'anarchismo del surrealismo e delle grandi correnti dell'esoterismo materialista occidentale e orientale.

Per l'anarchia questa pulsione si manifesta ad un livello politico. L'esaltante motto «né dio, né padrone», significa semplicemente che la frattura tra un principio di autorità superiore e l'individuo è colmata. Ogni individuo è il proprio padrone e il proprio dio. Per l'alchimista questa concezione olistica abbraccia il livello teologico (ogni individuo è suscettibile di conquistare le prerogative della divinità), cosmologico (unità non solo del mondo, ma ugualmente del macrocosmo e del microcosmo, l'uno essendo il riflesso dell'altro), e biologico (siamo tutti androgini).

Questa concezione olistica trova un'eco ugualmente a livello semantico. Il fatto che la tradizione esoterica designi l'alchimista col termine *Artifex* (artista) è rivelatore poiché questo termine implica il superamento delle dualità teoria-pratica e lavoro manuale creatore-lavoro intellettuale. Nella Grecia antica, come in India, la distinzione tra artista e lavoratore non esisteva. L'artista era chiamato indifferentemente *de-*

*miurgos* (creatore) o *technites* (tecnico). Il lavoratore che fabbricava un oggetto e il poeta erano chiamati *poietes*.

Ritroviamo la stessa ambivalenza semantica nelle altre parole derivanti dalla stessa radice: *poiesis*: creazione e/o poesia, *poiema*: qualcosa di fatto e/o poema. Gli appellativi *demiurgos* e *technites* si applicavano non soltanto a pittori e scultori, musicisti e poeti, ma anche a tessitori, falegnami, vasai, medici ecc.

L'unica distinzione era quella tra un'opera frutto dell'intelligenza, una creazione (*demiurghia*) e quella prodotta dal lavoro manuale ripetitivo (*cheirurghia*). La tradizione alchemica rafforza questa visione unitaria. Per l'alchimista greco la Grande Opera, il Magistero, è *Poiesis*, segnalando così che, per lui, l'*Opus magnum* è conoscenza (poesia) e pratica (di laboratorio).

### **Pulsioni libertarie nell'esoterismo orientale**

Questa concezione unitaria del creatore-lavoratore, del lavoro intellettuale e del lavoro manuale, dell'opera d'arte e dell'oggetto fabbricato, è anticipata dal pensiero indiano. La parola sanscrita *karaka*, il cui significato è molto vicino a quello di *technites* in greco, indica sia il demiurgo, l'artista, il poeta, che l'artigiano; *kaushala* significa abilità di qualsiasi genere: di produrre manualmente, di fare, di imparare. Così il significato di *kaushala* è quasi omologo a quello primario di *sophia*: abilità ma anche saggezza. L'artista e il poeta sono *karaka* (demiurgo) e *kavi* (veggente). I due vocaboli tendono a evidenziare l'unità macrocosmo-microcosmo poiché l'attività creatrice è una cosmogenesi in scala umana.

L'identificazione proposta dalla tradizione alchemica occidentale tra l'Operatore e il Magistero, cioè tra l'Adepto e la Pietra filosofale, è ugualmente anticipata dall'estetica indiana che esige l'identificazione non solo tra l'artista e la propria opera ma pure quella tra lo spettatore (o ascoltatore) e l'opera stessa (Schwarz 1980: 9-15).

La visione olistica della totalità è espressa, sul piano filosofico e religioso dalla parola, *advaita* (non-dualità) che ci riconduce all'essenza dell'Induismo e della sua corrente tantrica. Non-dualità della dualità, dunque riconoscimento dell'unità indivisibile del macrocosmo e del microcosmo, del

mondo materiale e del mondo spirituale, del principio maschile e femminile. Ardhanariśvara (Iśvara, il signore, la cui metà, *ardha*, è donna, *nāri*) è, per gli Śivaiti, la divinità che esprime la perfezione androgina del divino che è un tutto unico con l'umano. Osserviamo, tra l'altro, la stretta corrispondenza fra l'Ardhanariśvara dell'induismo e il Rebis della tradizione alchemica. Così come Ardhanariśvara personifica la conoscenza suprema (*jñana*), il Rebis personifica l'illuminazione (*l'aurea apprehensio*) la cui espressione minerale è la Pietra filosofale. Nel quadro del nostro discorso è importante sottolineare che questa pulsione olistica si traduce, sul piano sociale, in una spinta egualitaria e libertaria, e a livello filosofico nell'assioma che la liberazione è frutto della conoscenza.

Così, tre delle quattro principali correnti dell'Induismo: Śivaismo, Śaktismo e Tantrismo, esigono una società egualitaria, nella quale non esistono più privilegiati di casta, ingiustizie economiche e autoritarismo. Per queste tre correnti il fine dell'esistenza deve essere la conquista della conoscenza che porti all'armonia interiore e alla felicità che dobbiamo conquistare qui e ora.

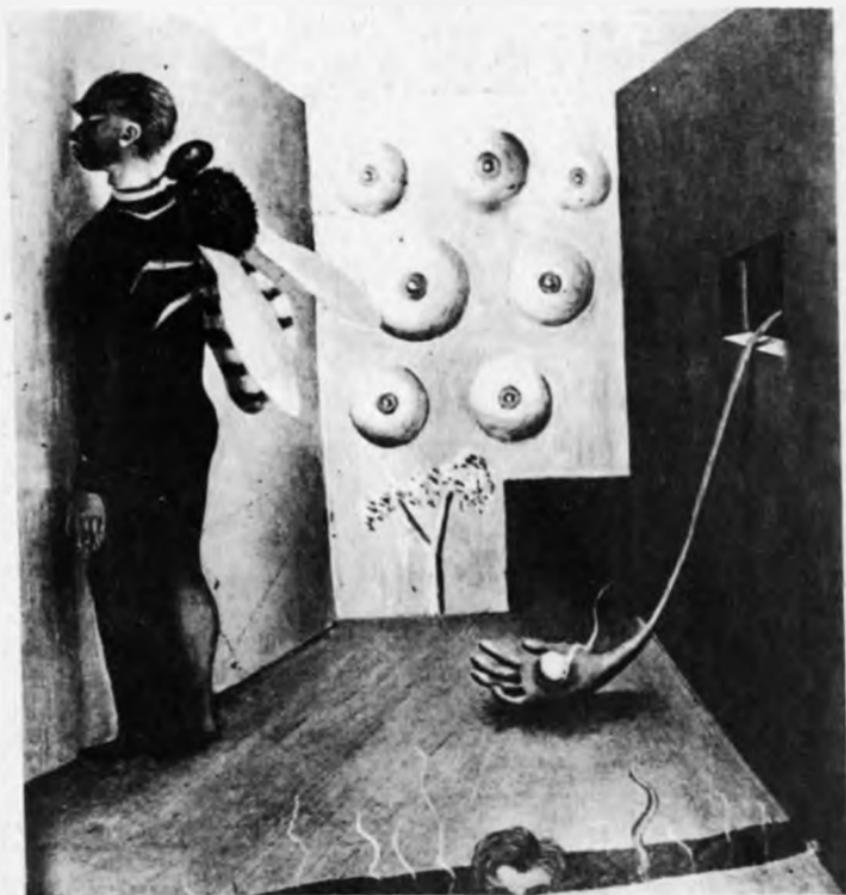
Questi movimenti filosofico-religiosi contestano pure l'autorità dei Veda — i libri sacri — quando fanno l'apologia della violenza e dell'ineguaglianza, e insistono sulla necessità di rispettare e venerare la donna nella quale il fedele vede la manifestazione terrestre della Śakti: energia primordiale, principio cosmico femminile e parte attiva e vitale di Śiva. Altrove (1980: 8-89, *passim*; 1983: 75-130, 141 *passim*; 1984: 72-81, *passim*) ci siamo ampiamente soffermati sugli aspetti del pensiero indiano e non possiamo che ribadire le idee-forza che hanno informato i nostri lavori. Aggiungeremo che il concetto che la liberazione (*moksa*) si identifica con la conoscenza è il *Leitmotiv* della tradizione filosofica e religiosa dell'induismo. Fra le altre, citiamo questa frase di Abhinavagupta, il grande filosofo Kàsmiro del X secolo: «La conoscenza è la causa della liberazione poiché essa sopprime l'ignoranza, fonte di schiavitù». (*Tantrasara*, 98).

### **La dimensione libertaria del Surrealismo**

Il Surrealismo ha avuto l'ambizione smisurata di darci in questo secolo posto, come nessun altro, sotto il segno della

violenza e dell'odio, una poetica dell'amore e un'etica della libertà e non è un caso che questa poetica e quest'etica si ispirino entrambe a una concezione anarchica della vita. André Breton sarà il primo a riconoscerlo: «Al di sopra dell'arte, della poesia, che lo si voglia o no, sventola una bandiera rossa e nera» (1944: 24).

Otto anni dopo avere scritto queste parole Breton si domanderà perché il Surrealismo fin dall'inizio prese la strada della collaborazione con la sinistra marxista, piuttosto che con la sinistra libertaria: «Perché non si è riusciti in quel momento a operare una fusione organica tra elementi anarchici propriamente detti ed elementi surrealisti? Venticinque anni dopo me lo domando ancora. Non c'è dubbio che l'idea di efficienza, che è stato lo specchio per le allodole di tutta quell'epoca, ha fatto decidere altrimenti». (1952: 273).



Eppure, a diciassette anni, André Breton è già, in pectore, un anarchico, ed è così che rievoca l'emozione provata all'apparire della bandiera nera durante una manifestazione popolare: «La bandiera rossa, pura, senza simboli né scritte: riuscirò sempre a ritrovare lo sguardo che ho avuto a diciassette anni, quando, durante una manifestazione popolare, poco prima dell'altra guerra, l'ho vista moltiplicarsi a migliaia sotto il cielo basso del Pré-Saint-Gervais. E — capisco di non poterlo spiegare razionalmente — proverò di nuovo un senso di commozione al ricordo del momento in cui quel mare fiammeggiante, partendo da alcune zone ben definite, si è aperto all'ondeggiare delle bandiere nere». (1944: 20)

I suoi ricordi si spingono più lontano, all'infanzia: «Non dimenticherò mai l'esaltazione e l'orgoglio che provai, la prima volta che da ragazzo mi portarono in un cimitero — in mezzo a tanti monumenti deprimenti e ridicoli — e vidi una semplice lastra di granito incisa a caratteri rossi con quelle superbe parole: NÉ DIO NÉ PADRONE. La poesia e l'arte avranno sempre una predilezione particolare per tutto ciò che riesce a trasfigurare l'uomo come in quella intimazione senza speranza ma irriducibile che, ogni tanto, egli trova la forza di rivolgere alla vita». (idem: 23)

L'Anarchia, l'Alchimia, l'Induismo e il Surrealismo si riconoscono in una comune concezione olistica della vita e nell'esigenza di raggiungere la conoscenza che permetta all'individuo di prendere coscienza delle sue possibilità e realizzare l'unità della sua personalità divisa. Coerentemente con questa esigenza il Surrealismo, sin dal suo primo manifesto precisa che «si propone di esprimere... il funzionamento reale del pensiero» (Breton 1924: 40) e che vuole essere, soprattutto, strumento di conoscenza: «Tutto lo sforzo tecnico del Surrealismo, dalle sue origini a oggi, è consistito nel moltiplicare le vie di penetrazione degli stati più profondi della mente. "Io dico che bisogna essere veggenti, farsi veggenti": non si tratta d'altro per noi che di scoprire i mezzi per realizzare questa parola d'ordine di Rimbaud» (Breton 1935: 328). Al centro dell'alchimia e dell'induismo, ritroviamo la stessa imperiosa necessità: la conoscenza inizia dalla comprensione del proprio sé.

Per il Surrealismo, come d'altronde anche per l'alchimia e l'induismo, l'amore è la via reale che porta a questa conoscenza. L'amore è uno strumento di conoscenza perché ama-

re significa comprendere, e dunque comprendere *l'altro*, che è sempre un riflesso del sé. Come ci ricorda Rimbaud: «Io è un altro». Facendoci riconoscere nell'altro il nostro doppio, l'amore ci permette di riconoscerlo in noi stessi e ci dà la possibilità di prendere coscienza della fondamentale natura androgina della nostra psiche. Per dirla con una sola parola, che prenderemo dalla tradizione tantrica, l'amore è l'illuminazione (*jnana*); o, in termini alchemici l'amore è la conoscenza perfetta (*l'aurea apprehensio*), o, per tornare ancora alla concisione orientale, l'amore è il Tao, manifestazione del dinamismo della complementarità *yin-yang* e, nel medesimo tempo, la via per realizzarla in sé stessi.

Come strumento di conoscenza l'amore può trasformare la vita e il mondo. Trasformare la vita significa trasformare l'individuo, e trasformare l'individuo implica prima di tutto la conoscenza di se stessi. Questo ci riporta all'anarchia, all'alchimia e al Tantrismo — corrente che all'interno dell'Induismo si fa la portatrice più coerente di questa idea dell'amore.

Queste quattro concezioni della vita hanno in comune una stessa idea dell'amore e del suo ruolo di agente di trasformazione universale. Essendo la conoscenza condizione preliminare all'azione, trasformare significa innanzi tutto conoscere e anche co-nascere — e scriviamo la parola rispettando l'etimologia originale — cioè nascere di nuovo, insieme con *l'altro*; quindi, amare ed essere amato. È il fuoco l'agente della trasmutazione universale, il fuoco dell'amore — e nessuna immagine è più valida di questa per l'alchimista e il surrealista<sup>1</sup>. Alla sua luce possiamo intravedere la verità, è il suo ardore che ci rivela i contorni contraddittori del nostro essere.

La concezione surrealista dell'amore si inserisce così nella stessa visione olistica che caratterizza il pensiero alchemico e il Tantrismo. Gli amanti che si ritrovano e si uniscono in un abbraccio carnale e spirituale realizzano il mito dell'androgino e sono i due componenti di una «dualità non-duale»; sono, per riprendere le parole di Benjamin Péret: «Un essere doppio, perfetto, singolare, che forma un'entità unica di felicità umana». (1956: 49).

Quando Breton esige «che ci sia soltanto la pena di *prati-*

<sup>1</sup> Breton preciserà «non si deve confondere il fuoco (dell'alchimista) con le braci effimere alle quali alcuni si riscaldano» (1948: 25-26).

*care* la poesia» (1924: 31-32), non è perché «la poesia si fa a letto come l'amore» (Breton 1948: 265) ma anche, secondo lui, come per gli altri sistemi spirituali che prendiamo in considerazione, perché la teoria non può essere dissociata dalla vita. Se la poesia è tanto importante per il Surrealismo è perché essa è strumento di conoscenza e dunque di trasformazione: «la poesia... si trova impegnata sulle vie di quella "rivoluzione interiore" il cui compimento perfetto potrebbe ben confondersi con quello della Grande Opera, come la intendono gli alchimisti». (Breton 1950: 271).

Nell'ottica surrealista, come pure in quella del tantrismo e dell'alchimia la conoscenza è un processo che si identifica con i suoi fini: libertà e amore. Per realizzare la pulsione irresistibile alla libertà bisogna conoscere, e per conoscere bisogna amare. La conoscenza, la libertà e l'amore non possono essere concepite se non in un reciproco rapporto. Questi tre termini sono il lato di un triangolo che non potrebbe esistere senza gli altri due. E come l'amore è a un tempo strumento di conoscenza e di liberazione la poesia è amore e illuminazione. Così, al triangolo iniziale, si aggiunge un quarto lato — la poesia — che lo trasforma in quadrato, simbolo della pietra filosofale: la *poiesis* e pietra angolare della nostra vita. Le due costanti dei sistemi concettuali che abbiamo delineato sono, e lo ripetiamo per concludere, una visione olistica dell'essere e dell'Universo, e l'idea che la conoscenza attraverso l'amore diventa illuminazione ed è la via verso la liberazione.

Anarchismo, Induismo, Alchimia e Surrealismo condividono inoltre la stessa premessa: la conoscenza è la condizione preliminare alla libertà. Breton ricorderà: «È la ricerca appassionata della libertà che è stata costantemente la spinta all'azione surrealista» (1942: 68). «Il Surrealismo, all'origine, ha voluto essere liberazione integrale della poesia e, attraverso questa, della vita» (1956: 127).

Una profonda pulsione totalizzante governa l'identificazione dei tre termini della catena conoscenza-amore-libertà, così come dei due poli delle antinomie ricerca-fine, mezzo-scopo, conoscitore-conoscenza, ecc.

Per quanto riguarda queste antinomie, il Surrealismo ha operato costantemente per denunciarne il «carattere fittizio» (1930: 153). È sempre Breton che afferma che questa visione non conflittuale della realtà e della vita «traduce un'aspirazione così profonda che sarà senza dubbio essenzialmente di

questa che il Surrealismo finirà con il farsi sostanza» (1942: 71).

E così, per quanto concerne la contraddizione tra il sogno e la vita, la teoria e la pratica, ricordiamo che per l'alchimia e l'Induismo l'iniziato è colui che, nella sua ricerca della conoscenza ha imparato a conciliare tutte le contraddizioni, compresa quella tra la teoria e la pratica e a colmare la distanza tra colui che aspira alla conoscenza e la conoscenza. L'estinzione della dualità tra il ricercatore e l'oggetto della sua ricerca significa che il ricercatore non è più diviso dall'oggetto della ricerca, diventa un'unica cosa con essa, egli si identifica con lo scopo della propria ricerca, egli è la conoscenza.

Breton sottolineava ugualmente che la conoscenza, la libertà, la poesia, non acquistano il loro vero significato se non vissuti dall'individuo, e nella misura in cui egli si identifica con ciascuno di questi termini, che non sono degli ideali, o dei concetti astratti, ma piuttosto pratica quotidiana e realtà carnale: «Addio... L'ordine artificiale delle idee... che ci si dia soltanto la pena di *praticare* la poesia» (1924: 31-32). E ancora «La libertà non soltanto come ideale ma come rigeneratore continuo di energie» (1944: 168)... «La libertà... deve essere concepita non come stato, ma come forza viva che ingenera un progresso continuo». (idem: 165).

È lo stesso filo rosso che passa attraverso questi quattro momenti della riflessione libertaria e quando questi fili si intersecano, il nodo di luce nera che ne risulta non può che diventare più abbagliante.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

---

### BACHELARD G.

1960 *La poétique de la rêverie*, P.U.F., Paris, 1965.

### BRETON A.

1924 «Manifeste du Surréalisme», in *Manifestes du Surréalisme*, J.J. Pauvert, Paris, 1962.

1930 *Second Manifeste du Surréalisme*, Editions Kra, Paris.

1932 *Les vases communicants*, Cahier libres, Paris.

1935 «Situation surréaliste de l'objet», in *Manifestes du Surréalisme*, cit.

1942 *Situation du Surréalisme entre les deux guerres*, Ed. de la Revue Fontaine, Paris et Alger, 1945 ripreso in *La llé des Champs*, Editions du Sagittaire, Paris, 1953.

1944 *Arcane 17*, ripreso in *Arcane 17/Enté d'ajours*, Sagittaire, Paris, 1947.

1948 *Poèmes*, Gallimard, Paris.

1948a *La lampe dans l'horloge*, Robert Marin, Paris.

1950 «André Breton: Non mi aspetto più nulla dal comunismo per il fatto della sua identificazione con lo stalinismo» (intervista di Francis Dumont), in *Combat* (Paris), n. 1823 (16 maggio 1950).

1952 *Entretiens / 1913-1952 / avec André Parinaud*, NRF, Paris.

1952a «La Clair Tour» in *Le libertaire* (Paris), 11 gennaio 1952, ripreso in *La Clé des Champs*, cit.

1953a «Du Surréalisme en ses oeuvresvives» in *Les Manifestes du Surréalisme*, cit.

1956 «Le Surréalisme et la tradition» in *Perspective Cavalière*, a cura di Marguerite Bonnet, Gallimard, Paris, 1970.

1970 *Perspective Cavalière*, cit.

### PERET B.

1956 *Anthologie de l'amour sublime*, Albin Michel, Paris.

### SCHWARZ A.

1973 *New York Dada*, Prestel Verlag, München.

1974 *André Breton, Leone Trotskij*, Giulio Savelli, Roma; trad. francese rivista e ampliata: *André Breton, Trotzky*.

1975 «La machine célibataire alchemique», in *Les machines célibataires*, Kunsthalle, Bern / Alfieri, Venezia.

1980 *L'arte dell'amore in India e Nepal / La dimensione alchemica del mito di Siva*, Laterza, Roma-Bari.

1981 *Anarchia e creatività*, La Salamandra, Milano.

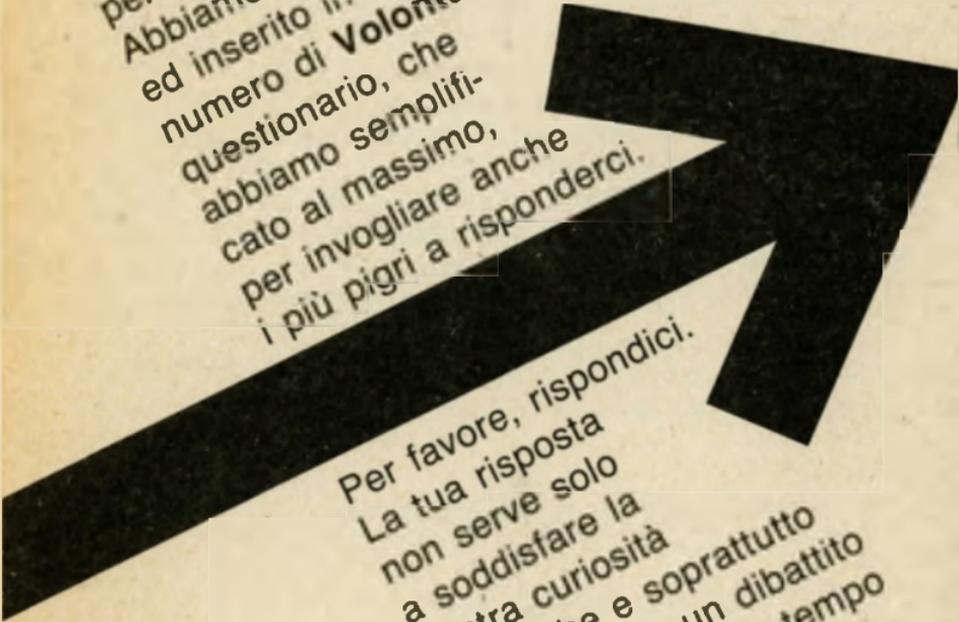
1982 «L'amour est l'érotisme: de quelques correspondances entre la pensée surréaliste et celles de l'alchimie et du tantrisme», conferenza alla Sorbona, ripresa (riassunta) in *Melusine* (Paris), n. 4 (1982), pp. 179-202.

1983 *Il culto della donna nella tradizione indiana*, Laterza, Roma-Bari.

1984 *Introduzione all'alchimia indiana*, Laterza, Roma-Bari.

**caro lettore,  
vorremmo sapere...**

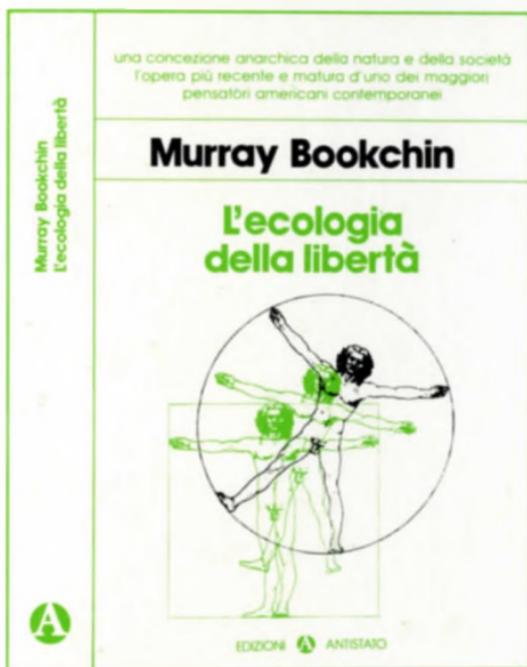
vorremmo sapere, intanto,  
"chi" sei. Poi, che cosa ne  
pensi della nostra rivista.  
Abbiamo perciò preparato  
ed inserito in questo  
numero di **Volontà** un  
questionario, che  
abbiamo semplifi-  
cato al massimo,  
per invogliare anche  
i più pigri a risponderci.



Per favore, rispondici.

La tua risposta  
non serve solo  
a soddisfare la  
nostra curiosità  
ma anche e soprattutto  
s'inscrive in un dibattito  
aperto da qualche tempo  
in seno al gruppo  
redazionale sul "che fare":  
**continuare,  
chiudere,  
cambiare?**

# 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



## CARO LETTORE, VORREMMO SAPERE...

### 0. Sei di sesso:

01. femminile  02. maschile

### 1. Quanti anni hai

- 1.1. meno di 20  1.2. tra 21 e 30  1.3. tra 31 e 40   
1.4. tra 41 e 50  1.5. tra 51 e 60  1.6. tra 61 e 70   
1.7. più di 70

### 2. Che titolo di studio hai

- 2.1. licenza elementare  2.2. licenza media   
2.3. maturità  2.4. laurea

### 3. Che lavoro fai

- 3.1. impiegato  3.2. tecnico  3.3. operaio   
3.4. insegnante element.  3.5. insegnante media inf.   
3.6. insegnante media sup.  3.7. docente/ricerc. università   
3.8. artigiano  3.9. disoccupato  3.10. studente   
3.11. altro (specificare)  .....

### 4. Dove abiti

- 4.1. Italia Nord  4.2. Italia Centro  4.3. Italia Sud   
4.4. Isole  4.5. Estero

5. Dove abiti: in una città di

5.1. oltre 500 mila ab.  5.2. tra 101 e 500 mila ab.

5.3. tra 51 e 100 mila ab.  5.4. tra 11 e 50 mila ab.

5.5. fino a 10 mila ab.

6. Sei abbonato

6.1. sì  6.2. no

6.3. se sì, da quanti anni? .....

7. Sei un lettore

7.1. occasionale  7.2. regolare

7.3. da quanti anni? .....

8. Ti ritieni

8.1. anarchico militante  8.2. anarchico non milit.

8.3. libertario  8.4. altro (specif., se vuoi)

.....

9. Leggi altri periodici anarchici/libertari

9.1. sì  9.2. no

Se sì, quali .....

10. Quali periodici non anarchici leggi abitualmente?

(indicarne 2) .....

.....

11. Come giudichi « Volontà »: la scelta dei temi, nel complesso, è

11.1. molto buona  11.2. buona  11.3. sufficiente

11.4. insoddisfacente

12. Come giudichi « Volontà »: la qualità degli articoli, nel complesso, è

12.1. molto buona  12.2. buona  12.3. sufficiente

12.4. insoddisfacente

13. Come giudichi « Volontà »: il linguaggio degli articoli, nel complesso, è

13.1. troppo difficile  13.2. difficile ma adeguato ai

temi  13.3. non difficile

14. Come giudichi « Volontà »: la lunghezza degli articoli, nel complesso, è

14.1. eccessiva  14.2. giusta

15. Quali sono gli articoli che hai maggiormente apprezzato negli ultimi due-tre anni (indica l'autore, il numero e l'anno)

.....  
.....

16. Quali sono gli articoli che ti sono meno piaciuti negli ultimi due-tre anni

.....  
.....

17. Secondo te, « Volontà » dovrebbe, tutto sommato,

17.1. continuare così com'è  17.2. cambiare

Se la risposta è « cambiare », vuoi specificare in che senso?

.....  
.....



