

# volontá



rivista  
anarchica  
trimestrale

1985/n. 4

l. 4.000



**anarco-  
sindacalismo  
rivisitato**

**abbonarsi a volontà  
è un dovere  
e un privilegio**



**l'abbiamo sparata grossa,  
ma in effetti abbonarsi è il  
modo più comodo e sicuro di  
ricevere la rivista, quindi...**

**approfittatene!**

un abbonamento L. 18.000\* / estero L. 23.000  
via aerea L. 28.000 / sostenitore L. 50.000  
versamenti sul c.c.p. 17783200 intestato a:  
Edizioni Volontà, C.P. 10667, 20110 Milano

\* dal primo numero dell'86 una copia costerà 5000 lire.

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. 18.000  
Estero L. 23.000  
via aerea L. 28.000  
Abbonamento sostenitore: L. 50.000  
Redattore respons.: Luciano Lanza  
Redazione: «Volontà» viale Monza 255  
20126 Milano - tel. 02/2574073  
Corrispondenza: «Volontà»  
C.P. 10667 - 20100 Milano  
Versamenti: c.c.p. 17783200,  
intestato a Edizioni Volontà,  
C.P. 10667 - 20110 Milano.  
Amministrazione e diffusione:  
Viale Monza 255  
20126 Milano  
Stampa: Tipografia Errepi  
Riese Pio X (TV)  
Distribuita nelle principali librerie  
della Lombardia, del Piemonte e  
dell'Italia centrale.  
Taxe perçue - Tassa pagata.

# volontà

rivista  
anarchica  
trimestrale

in collaborazione con il  
centro studi libertari  
g. pinelli

anno XXXIX n. 4  
ottobre-dicembre 1985  
ISSN 0392-5013

6	Roberto Ambrosoli	Qui (ri)comincia l'avventura...
14	Murray Bookchin	Tesi sul municipalismo libertario
32	Daniel Colson	Anarcosindacalismo e potere
58	Nicolas Trifon	Il sindacalismo è rivoluzionario nei paesi del socialismo reale?
73	Victor Niemand	Dibattito: per una progettazione libertaria
79	Enrico Gherardi	Dibattito: un anarchico verde
81	Leo Candela	Dibattito: psicanalisi e potere
84	Paolo Righetti	Urbanistica: verso il Grande Fratello?
90	Massimo La Torre	Dibattito e potere nella tradizione marxista

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

Grafica: Fabio Santin.

---

# SUMMARY

How can the present crisis of anarchism be overcome, asks *Roberto Ambrosoli* in **Here the adventure starts again...**? The classical «political» approach is no more than an illusion. Putting an end to it should mean starting a new great adventure that would accept in a different way the challenge of the social transformation.

Historically, radical social theory and practice have focused on two arenas of human societal activity: the workplace and the community, says *Murray Bookchin* in his **Thesis on Libertarian Municipalism**. However, whilst the actual bourgeois workplace, the factory, is the realm of authoritarian discipline and hierarchical relationships, the community is the realm for a fundamentally libertarian consociation based on ethical and rational modes. In the city, we can define politics as a unique human activity distinguished from the strictly social and statist ones. In this case, a libertarian municipalism, constructed as a direct democracy, from the base into the fulness of a genuine body politic may well be the last redoubt for a socialism oriented towards decentralized popular counter/institutions.

Syndicalism is the only form of libertarian movement that has reached extent as to threaten the established order and to foreshadow the possible development of an alternative society. Therefore, whether we trust in its future or not, writes *Daniel Colson* in **Anarcho-syndicalism and Power**, anarcho-syndicalism remains a fundamental reference; not because of its theory, which is pretty poor, but because of attitudes and behaviors defined by the author as imprinted by a «non-

---

power» logic and reflecting the existential models of the popular classes.

Solidarność and the social movement at its base were revolutionary well beyond their intentions. This is because of the socio-political situation in which they were plunged.

In his **Are Free Unions Revolutionary in the Societies of «Real-Socialism»?**, *Nicolas Trifon* examines the peculiarities of the Polish case. He enlightens the diverse nature of independent unionism: in the western world it is firmly set into the power structure, whilst, if independent from the State, it is objectively revolutionary in the societies of the so-called «real-socialism».

The «fotopiano» (aerophotography) of the historical center of Venice, presented in April 1985, allows the electronic monitoring of each building, apartment, room with its inhabitants. This enables Power to check any modifications introduced in the buildings as well as every person's movement. A technologically advanced project, says *Paolo Righetti* in his **Urbanistics: Toward Big Brother**, although it risks to erase centuries of free aggregation and popular re/appropriation of urban space.

In **Law and Power in the Marxist Tradition**, *Massimo La Torre* draws a picture of Marxist (and particularly of Soviet) approaches to Law. He identifies three main interpretations: the law as a form of exchange; the law as a reflection of production relationships; the law as the will of the ruling class.

●●●●

*Come passa il tempo. È già finito anche il trentanovesimo anno di Volontà. L'anno prossimo, il quarantesimo (ed il decimo del centro studi libertari), sarà anno di celebrazioni.*

*Inevitabile tirare qualche bilancio. È un anno in cui abbiamo vissuto «di rendita», proprio come preannunciato alla fine dell'84. Il capitale che ci ha permesso tanto lusso (un capitale che con questo numero esaurisce i suoi dividendi) è stato il convegno internazionale di studi tenutosi a Venezia nel settembre dell'anno scorso. I dibattiti cominciati nelle sale e nelle calli di Venezia sono poi proseguiti sulle pagine di Volontà. (Ma non solo qui: l'incontro di Venezia ha copiosamente alimentato nel corso dell'anno l'editoria anarchica internazionale, francese e tedesca soprattutto).*

*Dopo il numero speciale sulla rivoluzione che ha inaugurato l'annata, la tematica psicanalitica affrontata nel secondo numero e l'intervento di Orsoni sul terzo, anche questo numero propone alcune relazioni presentate a Venezia.*

*Gli articoli di Daniel Colson e Nicolas Trifon, che compongono la parte monografica di questo numero dedicata all'anarcosindacalismo, sono entrambi frutto di quel dibattito sull'evoluzione del movimento operaio e sulla sua centralità nella teoria e pratica anarchica, che si è imposto in termini perentori alla riflessione. Una riflessione affrontata già prima di Venezia e che certo non si esaurirà con le relazioni qui pubblicate.*

*Lo stesso Murray Bookchin, nel suo Tesi sul municipalismo libertario, riprende questo tema criticando le basi dell'anarcosindacalismo e proponendo un'alternativa concreta all'attuale immobilismo politico anarchico, sotto forma di un «municipalismo libertario» tarato sulla democrazia diretta del New England. Seppur molto interessante la sua identificazione d'uno spazio politico distinto dal sociale e dallo statuale, la sua proposta risulta un po' sbrigativa laddove liquida l'antielettoralismo degli anarchici, anche a livello municipale, come immobilismo dogmatico. La partecipazione al sistema elettorale periferico, ripresa anche nella rubrica «dibattito», resta a nostro avviso ancora tutta da discutere. Ed è proprio quello che ci proponiamo di fare, cioè portare a livello «pubblico» un dibattito che negli ultimi anni serpeggia nel movimento anarchico inter-*

nazionale, soprattutto dopo la montata del fenomeno «verde». L'obiettivo non è di «spingere» una proposta, ma come nel caso del dibattito sulla rivoluzione, di affrontare in maniera aperta quei nodi teorico-pratici che si presentano continuamente all'anarchismo contemporaneo. Senza lasciarsi paralizzare da tabù sacrali e senza disperdersi nella corrente dell'istituto.

L'editoriale di Roberto Ambrosoli prosegue invece quella riflessione su «noi stessi» iniziata da Amedeo Bertolo sullo scorso numero della rivista. Non di narcisismo si tratta, nè di autocoscienza, ma del tentativo di ridefinirci e di ridare senso e direzionalità al nostro agire anarchico. Un processo che si preannuncia lungo e controverso, ma che intendiamo portare avanti in quanto premessa indispensabile ad un anarchismo che si muova nella prospettiva dell'anno duemila. Come passa il tempo.

Completano il numero un intervento di Massimo La Torre, che riprende il dibattito sul tema del «diritto» tralasciato da qualche tempo, ed un articolo di Paolo Righetti, che prefigura un uso totalitario e centralizzatore dell'urbanistica computerizzata, a discapito dell'«anarchia» che in passato aveva caratterizzato lo sviluppo urbano.

E chiudiamo con un invito ai lettori: incontriamoci a Milano in occasione di un'assemblea congiunta con la redazione di A rivista anarchica. Potremo parlare insieme di progetti futuri, di celebrazioni, di questionari. A tutt'oggi di quest'ultimi, ce ne sono arrivati una settantina: troppo pochi, a nostro avviso, per ricavare un profilo significativo del lettore di Volontà, non trattandosi d'un campione casuale ma «autoselezionatosi». Abbiamo così deciso di lasciare un po' di tempo ancora ai ritardatari prima di elaborare e pubblicare i dati. Comunque sia un risultato positivo è certo: s'è attivato un feed-back (un effetto di ritorno) dai lettori ai redattori quale mai avevamo avuto, non solo attraverso i giudizi «incasellati» ma soprattutto attraverso le decine di commenti aggiuntivi (alcuni anche molto lunghi).

Di questo e di altro potremo dunque parlare a Milano. L'appuntamento è nella sala Pinelli di viale Monza 255, alle 10 di domenica 15 dicembre, diciassettesimo anniversario dell'assassinio di Giuseppe Pinelli. Come passa il tempo.



# Qui (ri)comincia l'avventura...

**Roberto Ambrosoli**

Sono passati i tempi di una volta, quando era consuetudine che gli editoriali o roba simile, in questa ed altre pubblicazioni anarchiche, prendessero le mosse sempre da qualche grande evento della politica interna o internazionale. Era certo il frutto legittimo dell'esigenza di analizzare il «mondo esterno», fornendo ai lettori (e a noi stessi) l'occasione di verificare una volta di più l'attitudine interpretativa del nostro patrimonio teorico. Ma era anche, a livello per così dire psicologico, nelle pieghe dell'immaginario militante, un tributo all'illusione di essere in qualche modo presenti nei fatti che andavamo commentando, di avere cioè anche noi, in qualche modo, uno spazio sulla scena politica, piccolo per il momento, ma soltanto per il momento.

Sono passati quei tempi. Lo spazio a nostra disposizione non solo è rimasto piccolo, ma è andato anche restringendosi, fino ad apparirci per quello che forse è sempre stato, almeno da un pezzo a questa parte, un angolino *dietro le quinte* della scena politica, una finestra cui affacciarsi, dalla quale non siamo in grado di esercitare altro se non il ruolo passivo di spettatori, pur competenti e consapevoli. E gli editoriali o roba simile, in questa ed altre pubblicazioni anarchiche, invece dei grandi eventi della politica interna e internazionale, trattano oggi temi più alla nostra portata, di assai minor peso sociale, nei quali però siamo più direttamente coinvolti: la crisi del movimento, l'evoluzione dell'anarchismo, e via dicendo.

Degli aspetti teorici e strategici di questa situazione, delle sue ragioni storiche e «politiche» è già stato detto in altre

occasioni. Così come è già stato detto del problema non facile dei possibili rimedi ad essa. Ma affrontarla serenamente, abbandonando senza rimpianti abiti e atteggiamenti non più attuali, ricercando nuovi percorsi e nuove direzioni, ha anche un aspetto «umano» nient' affatto secondario, ed è di questo che voglio parlare. Siamo onesti fino in fondo, compagni. Il disincanto dell'anarchismo tradizionale (cioè l'anarchismo di tutti noi, almeno fino ad ora) provoca disagio. Come un giornalista sportivo abbia perso il posto, e si veda costretto da un momento all'altro a commentare la serie A al bar, mentre prende il caffè. Che importa infatti se, grazie a tutto ciò che sappiamo proprio perché siamo anarchici, ci sentiamo capaci di capire meglio di chiunque altro (ed è vero, o quasi) quanto ci accade attorno, quando poi restiamo condannati ad una frustrante influenza? E d'altro canto, che sugo ci può essere nel coraggio di prendere atto delle nostre illusioni, se questo equivale a ricondurre i nostri interessi entro limiti angusti, lontano dai «luoghi» che contano, *where the action is?*

Ecco che ci accorgiamo che l'essere anarchici (tradizionali o no, poco importa) non si esaurisce totalmente nell'adesione ragionata ad un complesso di idee e di valori, e nell'altrettanto ragionata derivazione da esso di un certo programma di intervento, quale che sia. L'essere anarchici comporta inevitabilmente una forte partecipazione emotiva, senza la quale avvertiamo un senso di vuoto imbarazzante, che ci fa dubitare della nostra buona fede. Dobbiamo «sentire» quello che stiamo facendo, altrimenti, per fondate che siano le motivazioni teoriche della nostra azione, la cosa «non funziona».

L'essere anarchici significa sentirsi coinvolti in una grande avventura umana, nella quale il divario tragico tra la nobiltà degli intenti e la modestia delle realizzazioni si ricompone e acquista senso. È l'avventura eroica e splendida di piccoli esseri deboli e soli, e per questo veri, reali, non giganti partoriti dalla presunzione della nostra fantasia, che lottano contro mostri altrettanto reali, non mulini a vento: lo sfruttamento, l'ingiustizia, il potere. L'avventura sta proprio lì, nella tangibile concretezza dell'imparità della lotta, nel rifiuto di subire la propria debolezza e la propria solitudine, nell'orgoglio di raccogliere la sfida implicita nella superiorità delle forze nemiche. Sfida al conformismo beato

di chi vuol vivere tranquillo, alla fittizia razionalità della rassegnazione, sfida alla logica apparentemente ferrea dell'esistente. La percezione di quest'avventura è il risvolto immaginario della nostra carica di utopia, del nostro voler essere «nella storia, ma contro la storia». Fornisce il quadro al cui interno la nostra azione, con le sue inefficienze e i suoi ritardi, si colloca e trova giustificazione. È la fonte da cui traiamo l'energia emozionale necessaria a vivere ogni nostro disincanto mantenendo intatto l'incanto di fondo, ad essere a un tempo cinici e ingenui, lucidi e folli.

Da sempre l'anarchia tramanda ai suoi figli la sensazione di quest'avventura. Non è una trasmissione ufficiale, è ovvio. Non se ne trova traccia palese nei libri, nelle riviste, nei volantini. È piuttosto una trasmissione «sotterranea», uno «spirito» che attraverso il tempo e le generazioni è giunto fino a noi, forse nemmeno consapevolmente, tramandato oralmente da un individuo all'altro come una canzone popolare, come una leggenda. Uno «spirito», però, capace di contagiare tutti coloro che ne vengono a contatto, i militanti tosti e imperterriti come i tiepidi e i pigri, quelli che non hanno mai smesso e mai smetteranno come gli ex, cari ad Amedeo. Tutti «sentono» quest'avventura, sia che decidano di viverla intensamente sia che si accontentino di starla a guardare, e anche gli avversari, nelle loro critiche più ripetute, non fanno che riferirsi inconsciamente ad essa.

La comune partecipazione a tale immagine ci unisce, in quanto anarchici, dandoci il senso di una *continuità* emozionale, attraverso cui si colmano gli iati delle differenze ideologiche, delle discontinuità storiche. Cionondimeno, il senso di essa non è puramente psicologico, ma si intreccia inestricabilmente con l'adesione razionale alle idee e alle azioni dell'anarchismo, di esse si nutre nel momento stesso che ad esso dà nutrimento. L'avventura può essere vissuta in situazioni diverse, facendo riferimento a diverse interpretazioni teoriche, a diversi modelli di intervento. Però, pur presentandosi immaginariamente come a-storica, resta legata alla storia dell'anarchismo, alle vicissitudini dei diversi approcci di esso, ai suoi miti, alle sue illusioni.

Siamo arrivati al punto. Il senso dell'avventura è andato legandosi strettamente e univocamente ad una «forma» del-

l'anarchismo che l'evoluzione storica ha posto in primo piano e che, di conseguenza, ci siamo abituati a considerare come l'unica possibile: l'anarchismo che poco fa ho indicato come «tradizionale», cioè quello altrimenti detto «politico», cioè quello che aspira, come dicevo all'inizio, a contendere spazio agli altri movimenti politici. È inutile farla lunga, ci siamo capiti. E oggi che quest'anarchismo appalesa senza reticenze la sua crisi, anche l'avventura ne viene coinvolta. Abbiamo legato il suo destino all'anarchismo politico ed ora che questo ci appare finito dubitiamo che anche l'avventura lo sia. Se lo spazio a nostra disposizione si è ridotto, fino a darci la misura esatta della nostra attuale ininfluenza, ciò non significa forse che tutto è perduto, che la sfida che abbiamo voluto raccogliere era illusoria e disperata, che i piccoli esseri devono arrendersi allo strapotere dei mostri?

\* \* \*

E invece no. L'avventura dell'anarchia non è soltanto lo sfondo immaginario entro il quale sistemiamo le attività «tecniche» corrispondenti alle diverse forme storiche del pensiero libertario. Per il suo carattere immaginariamente a-storico, per il senso di continuità emozionale che la partecipazione comune all'impari lotta può dare, l'avventura dell'anarchia crea tra chi vi si trova coinvolto una sintonia non puramente intellettuale, che travalica il momento specifico della militanza, dell'azione, e diventa lo sfondo immaginario che dà senso alla nostra vita stessa. Questa, come spesso accade, può anche non esaurirsi unicamente nei rapporti con gli anarchici. Ma, quale che sia la «porzione d'anarchia» presente in essa, è una porzione importante, che condiziona in qualche modo tutte le altre.

Volgiamoci indietro, compagni. A guardare ciò che abbiamo vissuto finora. In prima persona, il più delle volte. Ma anche attraverso la memoria di coloro che ci hanno preceduto, l'esempio di chi ci è stato vicino, attraverso il rimpianto degli anziani e la sicurezza dei giovani, attraverso insomma il contatto diretto o mediato con ciò che gli altri come noi hanno vissuto. Al di là della fiducia che abbiamo ritenuto di tributare a questa o quella faccia della nostra verità. Ognuno di noi giudichi quale peso la partecipazio-

ne all'avventura dell'anarchia ha avuto nella sua esistenza, giudichi quanto essa sia aggrovigliata con le sue vicende personali, con le sue liti ed i suoi amori, i suoi sbagli, le sue speranze, la sua identità.

Quanto ci dobbiamo l'un l'altro, compagni miei. Quanto devo io a voi tutti. Non solo a quelli che mi hanno «politicamente» accompagnato nel viaggio «politico» ormai concluso. Ma anche a coloro che durante quel viaggio hanno spartito con me la loro umanità, che insieme a me hanno giocato con la vita, o se ne sono difesi. Ai compagni con cui ho tirato tardi al cospetto di una bottiglia. A chi ha saputo raccogliere i miei malumori, rimproverare i miei torti, e guardarmi in fondo all'anima. A chi mi ha voluto. A chi mi ha preso. A chi ho amato, e si è perso. A chi amo, e non voglio si perda. Un rapporto insostituibile, intimo e carnale, mi lega ormai a tanti di voi. Certo, esso è stato reso possibile dal «cameratismo» nato dalla partecipazione alla medesima avventura, ma proprio per questo non è un semplice rapporto di «amicizia personale», per stretto che possa essere un simile sentimento. È un rapporto che mi lega ad alcune persone dal volto definito, ma contemporaneamente, per tramite loro, a *tutti* i componenti della tribù composita e strana dell'anarchia, a tutti coloro, cioè, cui l'avventura comune offre l'esperienza di una simile complicità.

Perdonatemi l'impudico riferimento personale. Forse non tutti vi si riconosceranno, è logico. E qualcuno dirà che non ha trovato, tra gli anarchici l'occasione di quella sintonia di cui parlo. Eppure anch'egli, ne sono sicuro, l'ha cercata, l'ha intravista come possibile, se davvero ha subito il fascino dell'avventura. E dica costui se, anche ora che è fuori della tribù, non si sorprende a volte a fare ancora riferimento ad essa, dica (per lo meno a se stesso) se non coltiva il ricordo dolce-amaro di quel desiderio rimasto insoddisfatto.

Senz'anarchia si muore, compagni. Si può fare a meno, anche felicemente, della liturgia delle riunioni e dei gruppi. Si può rinunciare, un po' meno felicemente, all'attività concreta, operativa, che mira a qualche risultato immediato. Si può anche accettare di diradare i rapporti, e cercare altri ambienti, altri orizzonti umani. Ma non si può dimenticare, d'un colpo, tutta la complessa, forse contraddittoria,

sensibilità esistenziale che abbiamo acquisito e contribuito a tramandare, quella commistione ricca e densa di pensiero ed emozioni, di relazioni personali e vita collettiva. Si può provare a fare a meno degli individui, ma non si può fare a meno del rapporto che abbiamo imparato ad avere con essi.

Se siamo anarchici, se abbiamo accettato la sfida insita nella pretesa immutabilità dell'esistente, non possiamo fare a meno di sentirci emozionalmente legati a tutti coloro che hanno fatto la medesima scelta. All'avventura dell'anarchia non si può partecipare da soli.

\* \* \*

In altri termini, l'avventura di cui constatiamo con angoscia la fine è solo quella dell'anarchismo politico. L'altra, quella più generale, di cui tale anarchismo fa parte, continua ad essere viva e vitale, perché viva e vitale la portiamo in noi. Si è interrotta per un attimo soltanto, perché lo sconforto ci ha fatto dubitare del valore di questo «spirito» che continua ad animarci, ci ha fatto temere che esso fosse soltanto l'espressione di un atteggiamento irrazionale, del nostro bisogno di illusione, della nostra incapacità ad arrenderci all'evidenza dei fatti. Come chi ha perso una persona cara, e continua a parlarle di fronte alla lapide nel cimitero. Ci siamo fors'anche un po' vergognati, di scoprire le componenti psicologiche, individuali, della nostra persistenza tra gli anarchici, ora che ci vengono a mancare gli alibi dei cortei cui partecipare, degli *slogan* da gridare, delle federazioni da accudire, eccetera eccetera.

Certo, prima era più semplice. Il riferimento ad una tradizione strategica, che ci appariva consolidata e incrollabile, rendeva la partecipazione all'avventura un poco (ma solo un poco) più «comoda», ne rendeva i rischi, pur presenti, un briciolino più controllati, attenuava l'angoscia dell'ignoto con ciò che era solo una speranza, ma tanto per vicacamente coltivata da diventare certezza. Ben ci sta, vorrei dire. Abbiamo accettato l'avventura dei piccoli esseri deboli e soli che lottano contro il mostro del potere, e siamo partiti come tanti Durruti, pronti a morire a Madrid. Ma strada facendo, abbiamo cercato di trasformare l'avventura, almeno a livello immaginario, in un Camel Tro-

phy, dove si incontrano sabbie mobili e coccodrilli ma, alla fine, ci si ritrova tra le lenzuola pulite di un albergo di prima categoria. E ci è andata male. L'albergo è risultato via via sempre più lontano e, alla fine, abbiamo scoperto che non c'era.

Il Camel Trophy è finito. Ora inizia un'avventura vera, senza garanzie di alcun genere, senza speranze di salvataggi *in extremis*. Sì, perché proprio nel momento in cui i fatti ci dicono che dobbiamo «ricominciare da capo», e la ragione è incapace di fornirci la fiducia di una strada già tracciata, e sembra indicarci soltanto una direzione vaga e imprecisa, proprio in quel momento riscopriamo il senso di quella sfida all'esistente che alimenta ed ha alimentato l'immaginario del nostro essere anarchici.

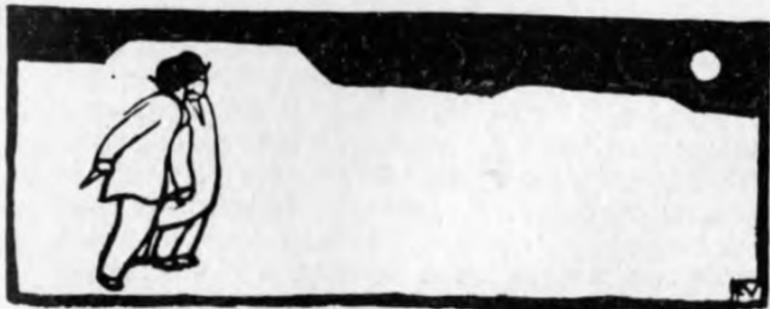
È il senso di questa sfida, e nient'altro, che ha cementato tra noi quel rapporto profondo che ci sta mantenendo in vita oggi, nonostante i dubbi che ci colgono e i timori che ci tormentano. Ed è il senso di questa sfida, e nient'altro, che ci dà le ragioni per abbandonare i vecchi percorsi e riprovare ancora una volta (l'ultima? ma no!) a gettare le fondamenta di una trasformazione sociale a cui tanti aspirano ma che nessun altro, oltre a noi, sembra disposto a perseguire tanto da ricercare in essa la propria identità. E ancora: proprio nell'apparente implausibilità di tali ragioni, nel loro presentarsi come totalmente irrazionali ed isteriche, secondo una logica che altro non è che la logica dell'accettazione supina dell'esistente, proprio nel nostro accettarle come valide contro ogni squallido richiamo alla disciplina della normalità, proprio in ciò ritroviamo, una volta di più, la sfida e l'orgoglio antico di accettarla, l'orgoglio antico dell'avventura dell'anarchia che ricomincia.

D'altronde, compagni, quest'avventura cui oggi vogliamo restituire la vita, è molto diversa, quanto a difficoltà e rischi, da quella avviata cento e più anni fa da altri piccoli esseri simili a noi? Forse che i militanti di allora potevano usufruire di un rapporto più favorevole, fatte le debite proporzioni, tra le loro forze e quelle nemiche? Forse che la strada da percorrere era più spianata ed evidente di quella che abbiamo di fronte noi, oggi? Forse che era loro lecito sperare con certezza maggiore della nostra attuale, in un risultato positivo? Le certezze, o quanto è stato considerato tale, si sono costruite lungo il tragitto, man mano

che l'avventura proseguiva, e la strada anche allora, all'inizio, non era che una direzione vaga e imprecisa, ed è stata aperta e individuata un poco alla volta, con tanti sforzi e tanti tentativi falliti. Se non ha condotto nel luogo sperato è perché, a quanto pare, l'impossibilità di conoscere in anticipo la misura delle probabilità di successo fa parte dei rischi dell'avventura. Di ogni avventura dell'anarchia. E non saremmo anarchici, se dovessimo interrogare l'oracolo prima di metterci in cammino.

L'unico oracolo da interrogare lo portiamo in noi: è la solidità del nostro proposito, il «bisogno d'anarchia» che ci lega. Non è gran che, eppure, solo con quello, ne abbiamo fatta di strada. Fidiamocene ancora, adesso so che dobbiamo rimetterci in viaggio. E prima di partire, concedetemi un piccolo sberleffo, per esorcizzare la commozione e il trasporto che qua e là sono sfuggiti al mio controllo: chi ci ha dato per molti, un'ennesima volta, si disilluda, perché qui (ri)comincia l'avventura del signor... Buenaventura (nel senso di Durruti). Andiamo, dunque.

Torino, ottobre '85



F. Vallotton, *Le fortificazioni*, 1893

# Tesi sul municipalismo libertario

Murray Bookchin \*

1. Storicamente, la teoria e la pratica sociale radicale si sono focalizzate in due ambiti di attività umana: il luogo di lavoro e la comunità. A partire dalla nascita della nazione-Stato e con la rivoluzione industriale l'economia è andata assumendo una posizione predominante rispetto alla comunità, non solo nell'ideologia capitalista ma anche nelle varie forme di socialismo libertario ed autoritario emerse nel secolo scorso. Lo spostamento d'accento, nell'ambito del socialismo, dal polo etico al polo economico è un problema d'enorme portata, che ha già dato luogo ad un ampio dibattito. Quel che più conta per l'argomento che qui voglio trattare è che il socialismo — anzi i socialismi hanno stranamente finito con l'acquisire essi stessi alcuni inquietanti attributi borghesi. Si tratta di un'evoluzione che si rivela in modo particolarmente spiccato nell'idea marxiana dell'emancipazione umana conseguita tramite il dominio della natura, un progetto che verosimilmente implicava il «dominio dell'uomo sull'uomo»: giustificazione marxiana e borghese per l'emergere della società di classe come «condizione preliminare» dell'emancipazione umana.

Purtroppo l'ala libertaria del socialismo — quella anarchica — non ha proposto con la necessaria coerenza il primato della morale sull'economico, presumibilmente a causa della nascita del sistema di fabbrica come *locus classicus* dello sfruttamento capitalistico e del proletariato industriale come «portatore»

\* Direttore dell'Istituto di Ecologia Sociale del Vermont, ha pubblicato, tra l'altro, *Post-scarcity Anarchism* (La Salamandra, 1980) e *L'ecologia della libertà* (Antistato, 1984).

d'una nuova società. Nonostante tutto il suo fervore morale, anche il sindacalismo rivoluzionario, con il suo modellarsi sulla società industriale e la sua immagine dell'organizzazione sindacalista libertaria come infrastruttura d'un mondo liberato, testimonia dello spostamento d'accento dal comunitarismo all'industrialismo, dai valori comunali ai valori della fabbrica.<sup>1</sup> Diversi scritti che godettero d'un prestigio quasi sacrale nell'ambito sindacalista rivoluzionario esaltarono il significato della fabbrica e più in generale del posto di lavoro nel pensiero radicale, per non parlare del ruolo messianico del «proletariato». È necessario analizzare, in questa sede, i limiti di questa analisi. Essi appaiono giustificati, per lo meno a prima vista, dalle vicende della prima guerra mondiale e degli anni '30. Oggi la situazione è assai diversa ed il fatto che li si possa criticare con la sofisticazione consentita da decenni di «senno di poi» non ci autorizza a liquidare con sufficienza il socialismo proletario per la sua scarsa preveggenza.

E tuttavia il fatto rimane: la fabbrica — e per gran parte della storia, il luogo di lavoro — è stata non solo l'ambito primario dello sfruttamento ma anche della gerarchia assieme alla famiglia patriarcale. È servita non a «disciplinare», «unire», «organizzare» il proletariato per il mutamento rivoluzionario, ma per addestrarlo ad abitudini di subordinazione, obbedienza e fatica insensata. Il proletariato, come tutti i settori oppressi della società, è vivo quando si spoglia delle sue abitudini industriali nella libera e spontanea attività di *comunizzare*, cioè in quel processo vivente che dà senso alla parola «comunità». In questo processo i lavoratori si spogliano della loro natura strettamente di classe, del loro status di controparte della borghesia e rivelano la loro natura umana. L'ideale anarchico di comunità decentrate, senza Stato, gestite collettivamente in forme di democrazia diretta, l'ideale di municipalità o «comuni» confederate parla quasi intuitivamente — e nei migliori scritti di Proudhon e Kropotkin consapevolmente — del ruolo trasformatore del municipalismo libertario come infrastruttura d'una società libertaria, radicata in un'etica non-gerarchica dell'unità nel-

<sup>1</sup> Per averne un esempio particolarmente conturbante, basta leggere *El Organismo Economico de la Revolucion* di Abad de Santillan (Barcelona, 1936).

la diversità, dell'autoeducazione e dell'autogestione, della complementarità e del mutuo appoggio.

2. Il Comune, in quanto municipalità o «città» dev'essere distinto dal suo ruolo strettamente funzionale di spazio economico (in cui gli esseri umani trovano la possibilità di svolgere compiti non-agricoli) o di «centro imploso» di interrelazioni potenziate, per usare un'espressione di Lewis Mumford, se ne deve evidenziare la funzione storica nella trasformazione d'un popolo quasi-tribale unito da vincoli di sangue e da costumi consuetudinari in un corpo politico di cittadini uniti da valori etici basati sulla ragione.

Questa grande funzione trasformatrice portò lo «straniero», l'«estraneo» ad avere un legame comune con i *genoi* tradizionali [le stirpi degli abitanti originari N.d.T.] e creò una nuova sfera di interrelazioni: il regno del *polissonomos*, della politica — cioè letteralmente della gestione della *polis*, della città — un termine successivamente snaturato in governo dello Stato, così come la parola *polis* è stata impropriamente tradotta in «Stato». Non si tratta di semplici sottigliezze etimologiche. In questo stravolgimento, infatti, si riflette una degradazione assai reale di concetti, ognuno dei quali è in sé di importanza enorme, per adeguarli a fini ideologici. Agli antiautoritari ripugna la degradazione del termine «società» a «Stato», e ben a ragione. Lo Stato, com'è noto, è un particolare strumento delle classi dominanti, un monopolio istituzionalizzato della violenza volto a garantire il dominio e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. L'antropologia e la sociologia hanno mostrato come lo Stato cominciò ad emergere lentamente da uno sfondo più ampio di relazioni gerarchiche, hanno segnalato le sue varie forme ed i suoi vari livelli di sviluppo, i suoi tratti pienamente definiti nello Stato-nazione moderno e suggerito la sua possibile forma futura compiuta nello Stato totalitario. Allo stesso modo, gli antiautoritari sanno che la famiglia, il luogo di lavoro, le forme culturali d'associazione — nel senso più ampio, antropologico del termine cultura —, le relazioni interpersonali ed in genere la sfera privata della vita sono tutti fenomeni specificamente *sociali* ed intrinsecamente distinguibili dall'ambito *statuale*. Il fatto che il sociale e lo statale si possano intrecciare l'un l'altro — così, i dispotismi arcaici furono esempi ampliati dell'*oikos* patriarcale e l'assorbimento del

sociale da parte del moderno Stato totalitario riflette l'ampliamento di significato della parola «burocrazia» (negli ambiti psicoterapeutici ed educativi oltre che in quelli tradizionalmente amministrativi) — ci prova solo che i modi dell'organizzazione sociale non esistono in forma «pura».

L'emergere della città, nei vari gradi del suo sviluppo, ci apre non solo il nuovo spazio di una *humanitas* universale ben diversa dalla campanilistica tribù, il libero spazio di un civismo innovativo ben diverso dalla *gemeinschaft* (comunità) biocentrica e chiusa nella tradizione; essa ci apre anche l'ambito del *polisnomos*, la gestione della *polis* da parte di un corpo politico di liberi cittadini, ci apre cioè l'ambito della *politica* come spazio differenziato rispetto al sociale ed allo statuale in senso stretto. La storia non ci presenta la categoria politica in forma «pura», così come non ci offre nessun esempio di relazioni sociali non-gerarchiche oltre il livello di banda e di villaggio, così come — fino ad epoca recente — non ci ha dato esempi di istituzioni statuali «pure». La «purezza» è un termine che può essere introdotto nel pensiero sociale solo a spese della concreta realtà storicamente conosciuta. Tuttavia vi sono state approssimazioni d'una politica che non fosse essenzialmente sociale o statuale, e si tratta invariabilmente di esempi «cittadini»: la democrazia ateniese, i «town meetings» del New England, le assemblee di sezione e la Comune di Parigi del 1793, tanto per citare gli esempi più noti. Queste approssimazioni, abbastanza durevoli in alcuni casi, effimere in altri, pur se certamente inquinate da tanti dei tratti oppressivi che caratterizzarono tutte le relazioni sociali delle epoche in cui queste forme politiche ebbero luogo, possono comunque fornire frammenti più o meno grandi da mettere insieme per dare l'immagine di un ambito politico che non è parlamentare, burocratico, centralizzato, professionalizzato, un ambito nè sociale nè statuale ma «civico», in quanto testimonia del ruolo essenziale della città nel trasformare una tribù o un agglomerato monadico d'individui in una «cittadinanza» basata su modi etici e razionali d'organizzazione.

3. Definire il sociale, il politico, lo statuale nella loro specificità categorica e vedere la città nella sua evoluzione storica come lo spazio in cui il politico emerge separatamente dal sociale e dallo statuale significa aprire aree di ricerca d'enor-

me importanza programmatica. L'era moderna si definisce «civicamente» nella «urbanizzazione», nefasta perversione della «civificazione» [traduco così il neologismo bookchiniano *citification*. N.d.T.] che minaccia di inghiottire città e campagna e di rendere quasi inintelligibile la loro dialettica storica. La confusione tra urbanizzazione e civificazione è oggi altrettanto oscurantista di quella tra società e Stato, collettivizzazione e nazionalizzazione, politica e parlamentarismo. L'*urbs* era, nel linguaggio romano, il fatto fisico della città, i suoi edifici, le sue piazze, le sue strade; cosa ben diversa dalla *civitas*, cioè l'insieme dei cittadini, il «corpo politico». Il fatto che le due parole non fossero intercambiabili sino all'epoca tardo-imperiale quando declinò il concetto stesso di cittadinanza, ci parla d'un fenomeno estremamente importante e illuminante. I Gracchi avevano cercato di trasformare l'*urbs* in una *civitas*, di ricreare l'ecclesia ateniese a spese del senato romano. Fallirono, e l'*urbs* divorò la *civitas* sotto forma d'Impero. Presumibilmente i cittadini-agricoltori che costituivano la spina dorsale della Repubblica avrebbero potuto trasformarla in una democrazia, ma una volta «scesi dai Sette colli» su cui era stata fondata Roma, divennero «piccoli», per dirla con Heine. L'«idea di Roma» come retaggio etico andò calando in proporzione diretta con la crescita della città. «Più diventava grande Roma, più quest'idea si di-



F. Vallotton, *La carica*, 1893

latava e l'individuo vi si perse: i grandi uomini che restano eminenti nascono da quest'idea e ciò accentua maggiormente la piccolezza dei piccoli uomini».

C'è, in questa parola, non solo una lezione sui pericoli della gerarchia e della «grandezza», ma anche una intuitiva percezione della differenza tra urbanizzazione e civificazione: la crescita dell'*urbs* avviene a spese della *civitas*. Ma ecco che sorge una nuova domanda: la *civitas* ha un senso se, letteralmente, non *s'incarna*? Rousseau ci rammenta che «le case fanno un agglomerato urbano [*ville*, in francese], ma solo i cittadini fanno una città [*cit *]». Concepiti meramente come un «elettorato» o come «contribuenti» — un termine che è quasi un eufemismo per «sudditi» — gli abitanti dell'*urbs* diventarono astrazioni e perciò mere «creature dello Stato», per usare l'espressione giuridica americana utilizzata oggi per designare lo status legale d'una entità municipale. Un popolo la cui sola funzione «politica» è quella di eleggere dei delegati non è affatto un popolo; è una «massa», un agglomerato di mondi. La politica — intesa come categoria diversa dal sociale e dallo statuale — implica la re-incarnazione delle masse in un sistema ampiamente articolato di assemblee e la formazione d'un corpo politico in uno spazio politico fatto di «discorso» cioè di comune razionalità, di libera espressione e di procedure decisionali radicalmente democratiche.

Si tratta d'un processo interattivo ed auto-formativo. Si può ben concordare con Marx che gli uomini si formano come produttori di oggetti materiali; con Fichte, come individui eticamente motivati; con Aristotele, come abitanti di una *polis*; con Bakunin, come cercatori di libertà. Ma senza autogestione in tutte queste sfere della vita — economica, etica, politica, libertaria — viene drammaticamente a mancare quella formazione del carattere che trasforma gli uomini da oggetti passivi in soggetti attivi. L'io è una funzione del «gestire» o, meglio, del «comunizzare» tanto quanto il gestire è una funzione dell'io. Entrambi fanno parte di quel processo formativo che i tedeschi chiamano *bildung* e i greci *paideia*. Lo spazio civico — *polis*, città o quartiere — è la culla in cui l'uomo si civilizza (letteralmente!) al di là del processo di socializzazione in seno alla famiglia. «Civilizzare», in questo senso, è sinonimo di *politicizzare*, di trasformare una massa in un corpo politico deliberante, razionale, etico. La

realizzazione di questo concetto di *civitas* presuppone che gli esseri umani possano aggregarsi non come monadi isolate, che comunichino direttamente con modalità espressive che vanno «oltre le parole», dibattano razionalmente in maniera diretta — faccia a faccia —, giungano pacificamente ad una comunanza d'opinioni tale da rendere possibili le decisioni e coerente con i principi democratici la loro applicazione. Formando e facendo funzionare tali assemblee, i cittadini formano anche se stessi, perché la politica non è nulla se non è educativa, se la sua apertura innovativa non promuove la formazione del carattere.

4. Dunque, la municipalità non è meramente un «luogo» in cui si vive, un «investimento» in una casa, in servizi igienici, sanitari e previdenziali, in un lavoro, in una biblioteca, in attrazioni culturali. La civificazione ha storicamente rappresentato una radicale transizione dell'umanità da modi tribali a modi civili di vita che fu altrettanto rivoluzionaria della transizione dalla caccia-raccolta di cibo alla coltivazione-allevamento e da questa alla manifattura. Nonostante il suc-



F. Vallotton, *La carica*, 1893 (particolare)

cessivo sviluppo dello Stato che è riuscito a fondere il civismo con il nazionalismo e la politica con il governo, la «Rivoluzione urbana» — come la chiama V. Gordon Childe — fu non meno profonda della Rivoluzione agricola e della Rivoluzione industriale. E persino lo Stato-nazione, come i suoi predecessori, ha ancora dentro di sé questo passato e non l'ha ancora del tutto digerito. Può darsi che l'urbanizzazione riesca a completare quel che i Cesari romani, le monarchie assolutistiche e le repubbliche borghesi non sono riuscite a fare — cancellare del tutto il retaggio della Rivoluzione urbana — ma sinora, fortunatamente, ciò non è ancora avvenuto.

Prima di occuparci delle implicazioni rivoluzionarie d'un approccio municipalista libertario e della politica libertaria che esso comporta, è necessario occuparci d'un altro problema teorico: la differenziazione tra il fare politica e la semplice amministrazione. Su questo punto Marx, nella sua analisi della Comune di Parigi del 1871, ha fatto un pessimo servizio al pensiero sociale radicale. La sovrapposizione di politica *deliberata* da delegati ed *amministrata* dagli stessi delegati, una caratteristica della Comune esaltata da Marx, è un grosso errore. Rousseau giustamente sottolineava che il potere popolare non può essere delegato senz'essere distrutto. O si ha un'assemblea popolare dotata di pieni poteri oppure il potere appartiene allo Stato. La delega del potere è la macchia che deturpa il sistema consiliare (Soviet, Raten), la Comune del 1871 e più in generale, beninteso, i sistemi repubblicani, sia municipali sia nazionali. L'espressione «democrazia rappresentativa» è una contraddizione in termini. Un popolo non può impegnarsi nel *polissonomos* se attribuisce la *nomothesia* (cioè il «fare-nomos», la legislazione) a corpi surrogati che lo escludono dal discorso, dalla discussione e dal processo decisionale che danno alla politica la sua vera identità. Ed allo stesso modo non può attribuire all'amministrazione — mera esecuzione della politica — il potere di formulare quel che deve essere amministrato, senza con ciò gettare le basi per lo Stato.

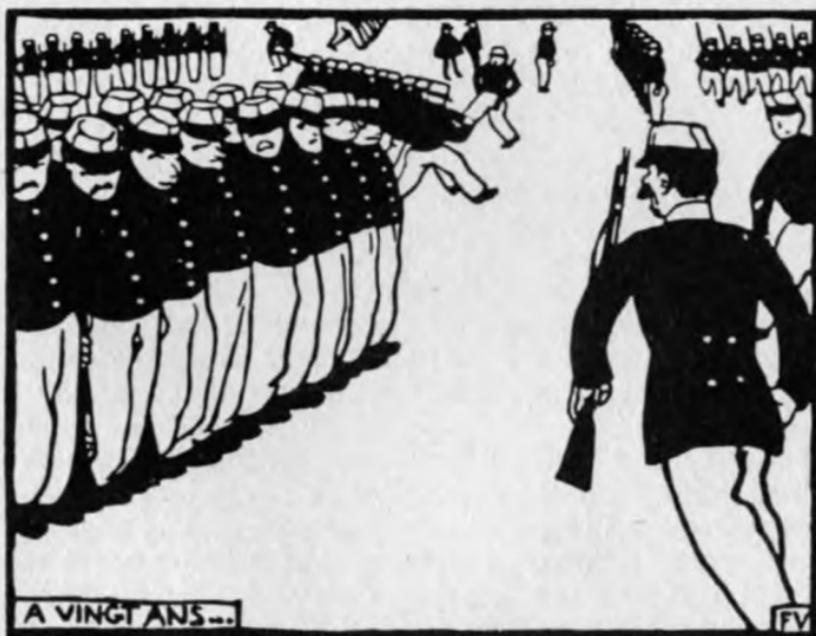
La supremazia dell'assemblea nella formulazione della politica su qualunque organismo amministrativo è la sola garanzia della supremazia del politico sullo statuale. Questa intatta supremazia è tanto più cruciale in una società, come la nostra, piena d'esperti e di esecutori necessari a far funzionare i suoi apparati estremamente specializzati. Ed il pro-

blema di conservare la supremazia dell'assemblea popolare è particolarmente acuto in un periodo di transizione da una società amministrativamente accentrata ad una decentrata. Una democrazia libertaria è concepibile solo se le assemblee popolari, dai quartieri urbani alle cittadine ed ai paesi, mantengono la più attenta vigilanza ed il più scrupoloso controllo su ogni organo confederale di coordinamento. Il che, da un punto di vista strutturale, non pone problemi. Da tempo memorabile le comunità hanno utilizzato esperti ed amministratori senza perdere la loro libertà. La distruzione di queste comunità è in genere avvenuta per causa statale, non amministrativa. Le corporazioni sacerdotali ed i capi si sono serviti dell'ideologia e dell'ingenuità pubblica, prima e più che della forza per attenuare il potere popolare prima e per eliminarlo poi.

Lo Stato non ha mai assorbito, in passato, la totalità della vita ed è un fatto questo che Kropotkin ha implicitamente segnalato nel suo *Il mutuo appoggio*, quando descrive la vita civica riccamente intrecciata che c'era persino nei comuni oligarchici medievali. Di fatto, la città è stata in genere la principale forza contrapposta agli Stati imperiali e nazionali, dai tempi antichi fino ad epoca recente. Augusto ed i suoi successori fecero della soppressione dell'autonomia municipale la chiave di volta dell'amministrazione imperiale romana e lo stesso fecero i monarchi assolutisti dell'era della Riforma. «Abbatte le mura della città» fu una costante della politica di Luigi XIII e di Richelieu, una politica che riemerse successivamente quando il robespierriano Comitato di Salute Pubblica restrinse progressivamente e implacabilmente i poteri della Comune nel 1793-94. La «Rivoluzione urbana», in effetti, ha ossessionato lo Stato per gran parte della storia in quanto irrimediabile *potere altro*, cioè come sfida potenziale al potere centralizzato. Questa tensione esiste ancor oggi, come testimoniano i conflitti tra stato centralizzato e municipalità in America e Inghilterra. Ed è qui, nel più immediato ambiente dell'individuo — la comunità, il quartiere, la città, il paese — qui, dove la vita privata comincia lentamente a sfumare nella vita pubblica, è qui il luogo autentico per funzionare a livello di base, nella misura in cui l'urbanizzazione non l'ha ancora distrutto. Quando l'urbanizzazione avrà cancellato la vita della città a tal punto che la città non abbia più una sua identità una sua cultura e suoi

spazi consociativi, le basi per la democrazia — in qualunque modo si voglia definire questo termine — saranno scomparse e la questione delle forme rivoluzionarie sarà un gioco d'ombre, un'astrazione.

Allo stesso modo, qualunque prospettiva radicale fondata sulle forme libertarie e sulle loro potenzialità è priva di significato senza una radicale consapevolezza che dia a queste forme contenuto e traiettoria. Non ci devono essere malintesi sul fatto che qualsiasi forma democratica e libertaria può essere ritorta contro la libertà se è concepita schematicamente, come fine astratto privo di quella sostanza ed organicità ideologica da cui ogni forma trae il suo senso liberatorio. Sarebbe inoltre ingenuo credere che forme come le assemblee popolari di quartiere, di città, di villaggio possano arrivare a livello di vita pubblica libertaria, cioè far crescere un corpo politico libertario, senza un movimento libertario estremamente cosciente, ben organizzato e con un chiaro programma. Altrettanto ingenuo sarebbe credere che un simile movimento libertario possa emergere senza l'apporto dell'*intelligenza* radicale. Mi riferisco qui ad un'intelligenza dall'intensa, vibrante vita comunitaria (penso, ad esem-



F. Vallotton, *A vent'anni*, 1894

pio, all'intelligenza francese dell'Illuminismo ed alla sua tradizionale presenza nei caffè e nei quartieri di Parigi),<sup>2</sup> non a quella manica di intellettuali anemici che popolano le accademie e le istituzioni culturali delle società occidentali. Se gli anarchici non rafforzeranno questo declinante strato di pensatori che vivono una vivace vita pubblica in attiva comunicazione con il loro ambiente sociale, si troveranno di fronte al concreto pericolo di trasformare le idee in dogmi e di diventare presuntuosi surrogati di quello che furono, in passato, movimenti e persone estremamente vitali.

5. È innegabilmente vero che si può facilmente giocare con termini come «municipalità» e «comunità», «assemblee» e «democrazia diretta», trascurando quelle differenze di classe, etniche e di sesso che hanno fatto di parole come «popolo» astrazioni insignificanti se non oscurantistiche. Le assemblee parigine di sezione del 1793 non erano solo conflittualmente contrapposte alla Comune di Parigi ed alla Convenzione Nazionale, più borghesi, ma erano esse stesse campi di battaglia fra strati proprietari e strati spossessati, tra realisti e democratici, moderati e radicali. Ma vincolare questa conflittualità esclusivamente ad interessi economici può essere altrettanto fuorviante che ignorare le differenze di classe e parlare di «fraternità», «libertà», «uguaglianza» come se queste parole non fossero state spesso poco più che retorica. Molto s'è scritto per demistificare gli slogan umanistici delle grandi rivoluzioni «borghesi», anzi tanto s'è fatto per ridurli a semplici riflessi di egoistici interessi borghesi che ora si rischia di perdere del tutto di vista la loro dimensione populista *utopica*. Dopo che tanto è stato detto sui conflitti economici presenti nella rivoluzione inglese, americana e francese, le future storie di questi grandi drammi ci farebbero un buon servizio se rivelassero la paura borghese di *ogni*

<sup>2</sup> Nonostante tutti i suoi difetti e carenze, fu questa intelligenza a costituire la punta d'acciaio d'ogni progetto rivoluzionario della storia. Fu essa, anzi che letteralmente *progettò* le stesse idee di mutamento sociale da cui il popolo trasse le sue intuizioni sociali. Pericle ne fu un esempio nel mondo antico, un John Ball od un Thomas Munzer nell'epoca medievale ed in quella della riforma, un Diderot nell'Illuminismo, uno Zola ed un Sartre in tempi recenti. L'intellettuale accademico è un fenomeno piuttosto recente: si tratta d'una creatura libresca, monacale, incestuosa e carrieristica, che non ha esperienza di vita, che non sa che cos'è la pratica.

rivoluzione, il suo innato conservatorismo e la sua propensione al compromesso con l'ordine istituito. Ci sarebbero più utili, anche, se rivelassero come gli strati oppressi dell'era rivoluzionaria abbiano spinto le rivoluzioni «borghesi» oltre gli stretti confini stabiliti dalla borghesia stessa, fin dentro spazi notevoli di democrazia cui la borghesia s'è sempre adattata a disagio e sospettosamente. I vari «diritti» formulati da queste rivoluzioni furono conseguiti non grazie alla borghesia ma nonostante essa, grazie invece agli agricoltori americani negli anni 1770 ed ai *sans culottes* degli anni 1790. Ed il futuro di questi diritti sta diventando sempre più incerto, sempre più accentrato e cibernetico.

Tuttavia, proprio questo futuro ed i più recenti trends evolutivi — tecnologico, sociale e culturale — che squassano e minacciano di distruggere la struttura tradizionale di classe prodotta dalla Rivoluzione industriale sollevano la possibilità che fuor dai particolari interessi di classe creatisi negli ultimi due secoli emerga un interesse generale. La parola «popolo» può tornare nel vocabolario radicale, non come astrazione oscurantista ma come espressione estremamente significativa di strati sociali sempre più sradicati, fluidi e tecnologicamente «spostati» che non possono essere integrati in una società cibernetica ed automatizzata. Agli strati «spiazzati» dalla tecnologia si possono aggiungere gli anziani ed i giovani, cui si prospetta un incerto futuro in un mondo che non può più definire i ruoli della gente nella sua economia e nella sua cultura. Questi strati non rientrano più in quell'elegante ma semplicistica divisione conflittuale di classe che il pensiero radicale strutturava attorno a «lavoro salariato» e «capitale».

Il «popolo» può tornare anche in un altro senso: con riferimento a quell'«interesse generale» che s'è formato attorno a pubbliche mobilitazioni su tematiche ecologiche, comunitarie, morali, di parità di sessi, culturali. Sarebbe stolto sottovalutare il ruolo cruciale di questi problemi «ideologici» apparentemente marginali. Come sottolineava Franz Borke-nau quasi cinquant'anni fa, la storia dell'ultimo secolo ci dice anche troppo chiaramente che il proletariato può innamorarsi più del nazionalismo che del socialismo e può essere guidato più da un interesse «patriottico» che da un interesse «di classe»... come potrebbe ben vedere chiunque venisse oggi negli Stati Uniti. A parte l'influenza storica che hanno eser-

citato movimenti ideologici come il Cristianesimo e l'Islam — entrambi i quali *ancora* rivelano il potere che ha l'ideologia di prevalere sugli interessi materiali — ci troviamo di fronte oggi alla forza dell'ideologia applicata in senso socialmente progressista. E, specificamente, ci troviamo di fronte ad ideologie ecologiche, femministe, etniche, morali e contro-culturali entro le quali si ritrovano elementi pacifisti ed utopici di segno anarchico che attendono d'essere integrati in una prospettiva coerente. Comunque sia, si stanno sviluppando attorno a noi «nuovi movimenti sociali», per usare un'espressione creata dai neo-marxisti, che attraversano le tradizionali linee di classe. Da questo fermento può nascere un interesse generale più ampio per finalità, novità e creatività degli interessi particolari economicamente orientati del passato. Ed è da questo fermento che può emergere un «popolo» che trascenda gli interessi particolaristici e dia potenziata rilevanza ad un orientamento municipalistico libertario.

6. Oggi, l'orwelliano «1984» può tradursi nella «megalo-poli» d'uno Stato estremamente centralizzato e d'una società profondamente istituzionalizzata. Ebbene, è nostro compito esplorare la possibilità di contrapporre a quest'evoluzione sociale e statuale il terzo ambito d'azione umana: l'ambito politico della municipalità, storica evoluzione della Rivoluzione urbana non ancora digerita del tutto dallo Stato. La rivoluzione si traduce sempre in un potere altro: il sindacato, il soviet, la comune, tutti orientati contro lo Stato. Un'attenta disanima della storia mostra che la fabbrica, prodotto della razionalizzazione borghese, non è mai stata il luogo della rivoluzione; gli operai più strettamente rivoluzionari (quelli spagnoli, russi, francesi e italiani) sono stati principalmente classi di transizione, e cioè strati agrari tradizionali in decomposizione, sottoposti all'impatto divergente e corrosivo d'una cultura industriale — una cultura che sta già diventando essa stessa tradizionale. Oggi in effetti la lotta operaia, dove ancora c'è, è per lo più difensiva (una lotta per conservare un sistema industriale che sta per essere sostituito da una tecnologia ad alta intensità di capitale e sempre più cibernetica) e riflette gli ultimi sussulti d'una economia che va scomparendo.

Anche la città sta morendo, ma in un senso molto diverso dalla fabbrica. La fabbrica non è mai stata il regno della li-

bertà. È sempre stata il regno della sopravvivenza, della «necessità», che svuotava ed essiccava il mondo umano attorno a sé. Alla sua nascita s'oppose l'aspra resistenza degli artigiani, delle comunità agricole ed in genere di tutto un mondo più comunalistico ed a misura umana. Solo l'ingenuità di un Marx e di un Engels — che alimentarono il mito che la fabbrica serve a «disciplinare», «unire» e «organizzare» il proletariato — poteva spingere i radicali, a loro volta accecati dall'idea di «socialismo scientifico», ad ignorare il ruolo autoritario e gerarchico della fabbrica. L'abolizione della fabbrica e la sua sostituzione con una eco-tecnica, con il lavoro creativo e, sì, anche con apparati cibernetici progettati per rispondere ai bisogni umani è auspicabile nella prospettiva d'un socialismo libertario ed utopico. Anzi, è un presupposto morale della libertà.

Al contrario, la rivoluzione urbana giocò un ruolo ben diverso da quello della fabbrica. Essenzialmente, creò l'idea di una *humanitas* universale e della socializzazione («comunalizzazione») di quell'umanità lungo linee razionali ed etiche; rimosse i limiti posti allo sviluppo umano dai vincoli di parentela, dal campanilismo del mondo tribale e dall'effetto soffocante del costume. La dissoluzione delle municipalità genuine per opera dell'urbanizzazione segnerebbe una grave regressione per la vita sociale; significherebbe la distruzione della dimensione consociativa tipicamente umana, della vita civile che giustifica l'uso del termine «civiltà» e del corpo politico che dà significato ed identità al termine «politica». A questo punto, se la teoria e la realtà entrano in conflitto, mi pare giustificato invocare la famosa frase di Georg Lukacs: «Tanto peggio per la realtà». La politica degradata dai politicanti a statualità, dev'essere ricondotta dall'anarchismo al suo significato originale, cioè ad una forma di partecipazione ed amministrazione civica che si contrappone allo Stato e s'estende al di là di quegli aspetti basilari dell'interazione umana che correttamente si dicono sociali.<sup>3</sup> Dobbiamo tornare alle radici della parola politica, alla *polis* ed ai tentativi

<sup>3</sup> Vale la pena di osservare che la distinzione tra il sociale ed il politico ha un lungo pedigree, che risale ad Aristotele e riemerge continuamente lungo tutta la storia della teoria sociale, fino ad Hannah Arendt. Quel che mancava all'una e all'altro era una teoria dello Stato e dunque una distinzione tripartita.

popolari inconsci di creare uno spazio per l'interazione razionale, etica e pubblica che, a loro volta, fecero sorgere l'ideale della Comune e delle assemblee popolari dell'era rivoluzionaria.

L'anarchismo ha sempre sottolineato il bisogno d'una rigenerazione morale e d'una controcultura (nel senso migliore di questo termine) antagonistica alla cultura dominante. Da ciò deriva l'importanza da esso attribuita all'etica, alla coerenza tra mezzi e fini ed alla difesa dei diritti umani e civili, contro ogni forma d'oppressione in ogni aspetto della vita. La sua idea di contro-*istituzioni* è stata più problematica. Vale la pena comunque di ricordare che nell'anarchismo c'è sempre stata una tendenza comunista o, meglio, *comunalista*, oltre a quella sindacalista ed a quella individualista. Inoltre, questa tendenza comunalista ha sempre avuto un forte orientamento municipalista che si può ritrovare qua e là negli scritti di Proudhon e Kropotkin. Quel che è mancato è stato un minuzioso esame del nucleo politico di questo orientamento: la distinzione d'un ambito del discorso, del processo decisionale e dell'evoluzione istituzionale che non è né sociale né statale. La politica civica non è intrinsecamente politica parlamentare; anzi, se recuperiamo l'autentico significato storico della parola «politica» e lo ricollochiamo al suo giusto posto nel vocabolario radicale, esso risuona tutto dell'assemblea dei cittadini ateniesi e del suo erede più egualitario, l'assemblea parigina di sezione. Rivisitare queste istituzioni storiche, arricchirne il contenuto con la nostra tradizione libertaria e con la nostra analisi critica, e farle riemergere in questo mondo ideologicamente confuso significa mettere il passato al servizio del presente in modo creativo ed innovativo.

Ogni tendenza radicale è appesantita da una certa dose di inerzia intellettuale, quella anarchica non meno di quella socialista. La sicurezza della tradizione può essere così confortante da bloccare ogni possibilità innovativa, persino tra gli antiautoritari. L'anarchismo è ossessionato dal problema del parlamentarismo e dello statalismo. Questa preoccupazione è del tutto giustificata storicamente, ma può anche condurre ad una mentalità da stato d'assedio non meno dogmatica in campo teorico di quanto non sia corrotto in pratica il radicalismo elettorale. Eppure, il municipalismo libertario — costruito come politica *organica*, una politica che *emerge* dal

livello di base della consociazione umana fino alla pienezza d'un corpo politico genuino e di forme partecipative di cittadinanza — questo municipalismo libertario può essere l'ultima ridotta d'un socialismo orientato verso istituzioni popolari decentrate. Un tratto importante dell'approccio municipalistico libertario è che esso può evocare tradizioni vissute per legittimare le sue rivendicazioni, tradizioni che, per quanto frammentarie e lacere, purtuttavia rappresentano ancora, in termini di politica partecipativa, una non indifferente sfida potenziale allo Stato. La Comune è ancora sepolta nel comune, forme confederali di associazione municipale sono ancora sepolte nelle strutture regionali di coordinamento interurbano. Recuperare il passato che può ancora vivere e rielaborarlo per renderlo idoneo a fini libertari non significa essere prigionieri della tradizione; significa disseppellire modi tipicamente umani d'associazione che sono sempiterni nell'animo umano, in quanto legati *al bisogno di comunità in quanto tale*, e che sono ripetutamente sgorgati dal passato. Essi sopravvivono nel presente come speranze insoddisfatte che la gente ha sempre dentro di sé e che emergono alla superficie della storia nei suoi momenti più felici di azione e liberazione.

L'idea che avanzo in queste «tesi» è che un municipalismo libertario è possibile e che una nuova politica civica può definirsi come un potere altro che contrapponga l'assemblea e forme confederali allo Stato centralizzato. Si tratta, a mio avviso, d'una prospettiva della massima importanza — non l'unica, certo — tra quello che i libertari possono sperare di sviluppare, in questo scorcio di orwelliani anni '80 senza compromettere i loro principi anti-autoritari. Inoltre queste tesi sostengono che una politica organica basata su forme partecipative di associazione civica non escludono affatto il diritto degli anarchici a cambiare gli statuti comunali così da legittimare l'esistenza di istituzioni di democrazia diretta. E se questo tipo d'azione portasse gli anarchici nei consigli comunali, non c'è alcuna ragione perché la loro politica debba essere costruita sul modello parlamentare, soprattutto se si limita al livello cittadino e si pone coscientemente contro lo Stato.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Spero che, contro questa tesi, non s'invochi il fantasma di Paul Brousse. Brousse usò il municipalismo libertario della Comune, ancora as-

È curioso come molti anarchici che si entusiasmano per il sorgere, qui è là, di qualche azienda «collettivizzata» pur in un contesto complesso d'economia borghese, guardino poi con disgusto ad un'azione politica municipale che comporti un qualche tipo di «elezioni», anche se tale politica si struttura attorno ad assemblee di quartiere, mandati revocabili, forme radicalmente democratiche di responsabilità...

La città non si identifica con lo Stato. I due hanno origini ben diverse ed hanno svolto ruoli storici assai differenti. Il fatto che lo Stato permei oggi ogni aspetto della vita, dalla famiglia alla fabbrica, dal sindacato alla città, non significa che ci si debba ritirare da qualsiasi forma di interrelazione umana organizzata (anzi dalla propria stessa pelle), in un empireo mondo di ipocrita purezza e d'astrazione. Allora sí che sarebbe applicabile la definizione dell'anarchismo come d'un «fantasma» fatta da Adorno! I fantasmi che dobbiamo temere sono quelli d'un dogmatismo e d'un immobilismo ritualistico così rigidi da farci scivolare in un rigor mortis intellettuale non diverso da quello fisico che blocca un cadavere congelato nell'eternità della morte. Sarebbe questo, per l'autorità, un successo più completo di quello ottenuto tramite gli imperativi indotti dalla pura coercizione; perché significherebbe che il suo controllo psichico sull'individuo è giunto addirittura a bloccare la sua capacità di pensare liberamente e criticamente, di resistere con le idee anche quando la sua capacità di agire è bloccata temporaneamente dagli eventi.

*(traduzione di Amedeo Bertolo)*

sai radicato nel popolo parigino dei suoi tempi, proprio contro quella tradizione comunalista, vale a dire per praticare una forma prettamente borghese di parlamentarismo e non per contrapporre Parigi e le altre municipalità francesi allo Stato centralizzato, come tentò di fare la Comune. Non c'era nulla d'organico nella sua concezione del municipalismo e nulla di rivoluzionario nei suoi intenti. Molti hanno utilizzato la Comune per scopi differenti: Marx per dare un precedente storico alla sua teoria della «dittatura del proletariato»; Lenin per legittimare una «politica» del tutto giacobina; gli anarchici — più criticamente — per il comunalismo.



**anarco  
sindacalismo  
rivisitato**

# Anarco-sindacalismo e potere

Daniel Colson \*

L'ipotesi che intendo esplorare in questo scritto potrebbe essere così formulata: l'anarcosindacalismo,<sup>1</sup> inteso come forma del movimento operaio storicamente e geograficamente collocata, e forse inteso pure come strutturazione particolare, definibile, del movimento sociale, obbedisce ad una logica esistenziale che può essere definita di non-potere o di anti-potere. Non che esso definisca, magicamente, un'isola di utopia. Come ogni spazio sociale, l'anarcosindacalismo, è interamente attraversato da rapporti di potere; ma ciò, per l'assetto generale delle relazioni in cui questi rapporti si iscrivono, viene ad assumere una esistenza particolare, che impedisce loro ogni distribuzione gerarchica e, soprattutto, ogni possibilità di autonomia in seno alle strutture e alle istituzioni atte a concentrarne e strumentalizzarne gli effetti.

## Pratica e teoria anarcosindacalista

Ritrovare, o trovare, il senso di una logica sociale che rompe così radicalmente con la dominazione, non è un fatto automatico. Come si può arrivare ad una logica di «non-potere» partendo da un approccio teorico dal quale si sa appunto che

\* Lionese, insegna alla Facoltà di sociologia dell'università di Saint-Etienne.

<sup>1</sup> Oltre ad una carriera orale di cui è assai difficile ricostruire la storia, il termine «anarcosindacalismo» è stato anche utilizzato qualche anno prima, in Russia, in un contesto del tutto diverso. Serviva, allora, agli anarchici favorevoli al sindacalismo per distinguersi dagli «anarco-comunisti». Su questo punto confronta [2, p. 91-93].

essa tende, come per natura, a reintrodurre sull'oggetto studiato i rapporti di potere che la fondano? Lo stesso genio antinomico di un Proudhon non sarebbe sufficiente, forse, se la storia dell'anarcosindacalismo e, più precisamente, la storia delle condizioni di apparizione del riferimento anarcosindacalista, non fornissero esse stesse una prima chiave per interpretare la specificità di una logica sociale che emerge sempre come possibile, e che si è data, presso certe formazioni sociali e in certi periodi più o meno lunghi, un'esistenza autonoma.

Contrariamente a quanto si crede generalmente, il progetto anarcosindacalista, o piuttosto, il discorso che formula tale progetto, solo raramente è l'espressione di quanto si è convenuto chiamare anarcosindacalismo vero e proprio. Nato il più delle volte parallelamente o dopo i movimenti cui si rifà, veicolato da gruppi ristretti, esso ha uno *status* e un rapporto verso ciò di cui parla non dissimile da una qualsiasi analisi sociologica, scientifica, teorica. Si tratta comunque di un discorso costruito a posteriori, o a lato, legato ad un'attività puramente teorica propria di ambienti che non esistono se non per la produzione di teoria. Tale scarto tra il progetto anarcosindacalista e i movimenti pratici cui esso si riferisce avrebbe certamente solo un modesto interesse se non fosse legato a tre altre caratteristiche:

— per prima cosa, la povertà teorica. Pur giustificando in permanenza l'esistenza di gruppi militanti che si propongono di far conoscere e applicare un programma, un progetto, una dottrina, il discorso anarcosindacalista non può andare oltre questa semplice dichiarazione di intenzioni, forzatamente assai limitata e altrettanto limitatamente deve lasciare alla pratica, all'azione, il compito di rivelare la ricchezza del proprio messaggio, che, a voler essere esatti, è indicibile, non risultando dal discorso teorico.

— l'impotenza, o la grande debolezza, degli ambienti militanti a cui si deve il discorso anarcosindacalista. Essi hanno continuamente fatto riferimento ad un «altrove», o ad un «prima» prestigiosi, e sono quindi sempre stati marginalizzati, fin dalla nascita, in seno al movimento operaio.

— l'ostinazione ad esistere riferendosi ad una realtà che non è soltanto sostenuta dai piccoli gruppi militanti esplicitamente costruiti attorno ad essa, ma che è presente ovunque nello

spazio militante operaio, anche nelle organizzazioni che più fermamente la avversano.

Malgrado la sua persistenza, e a dispetto della sua natura «teorica», il discorso anarcosindacalista mostra anche una ben modesta capacità a interpretare i movimenti sociali cui vuole richiamarsi, oltre che a dar corpo al progetto che pretende di mettere in opera. Ma non indica forse anche, paradossalmente, in negativo, con la sua impotenza, con la sua incapacità a convincere, a raggruppare un numero significativo o strategicamente determinante di militanti e di organizzazioni intorno ad un programma, ad un prospetto, a una dottrina, la logica propria dei movimenti di cui vuole essere la memoria e il rappresentante?

In effetti, cosa si osserva? Da una parte, vasti movimenti, che riuniscono frazioni rilevanti delle classi popolari in strutture numerose e diverse, dai discorsi molteplici e spesso contraddittori, senza una vera espressione unitaria e coerente. Dall'altra, piccole strutture marginali, intestardite a difendere, senza voce e senza idee, movimenti scomparsi o stranieri, che non hanno (o non hanno più) esistenza propria, se non come ricordi o speranze. Da una parte, un movimento che non ha bisogno di un discorso unitario e coerente; dall'altra una situazione, invece, che sembra richiederlo di necessità. Nel passaggio da questa assenza a questa esigenza sta, forse, non solo il passaggio storico tra due forme del movimento operaio, ma anche il passaggio teorico tra due modi di esistere, radicalmente opposti, del movimento sociale e politico.

\* \* \*

Vediamo prima di tutto il passaggio storico. In due tempi. Il riferimento anarcosindacalista, nel senso che ancora ha attualmente, appare in Francia all'inizio degli anni venti, dapprima nelle parole e negli scritti dei militanti comunisti, poi, rapidamente, come riferimento rivendicato dai piccoli gruppi sindacalisti anarchizzanti che si oppongono invano al nuovo partito. In questa nascita, interna al movimento operaio francese, appare senza dubbio più nettamente il passaggio tra, da una parte, uno spazio militante che non si cura della teoria, e dall'altro una struttura dove la teoria è essenziale,

dove l'impotenza a teorizzare, a produrre un discorso teorico condanna alla marginalizzazione.

In seguito le cose si complicano un po'. Progressivamente ripreso dalla AIT, la scheletrica internazionale sindacale libertaria, il riferimento anarcosindacalista finisce per definirsi dall'esterno, all'inizio degli anni trenta, la frazione più importante del movimento operaio spagnolo. La concordanza apparente tra un movimento estremamente complesso, che assai presto ha dovuto fare i conti con le condizioni molto particolari della guerra civile, e una definizione venuta da fuori, durerà poco. Con la sconfitta della rivoluzione spagnola e la dittatura franchista, la CNT perde praticamente ogni esistenza significativa in Spagna e, pur mantenendo la sua denominazione, modifica radicalmente la propria natura. L'anarcosindacalismo, come riferimento unitario e fondatore, può allora acquistare lo *status* che in seguito gli sarà proprio, all'interno di strutture che l'esilio riduce a funzioni di pura teorizzazione e commemorazione.

\* \* \*

Infine, il passaggio teorico. Non solo nel senso di «passaggio alla teoria» come indicatore storico di una differenza, ma anche di distinzione teorica tra due logiche di sviluppo sociale e istituzionale.

Non è irrilevante che sia stato il movimento comunista, alla sua nascita, a rilanciare sul mercato delle parole il termine anarcosindacalismo. Senza dubbio esso si è subito trovato di fronte gruppi militanti che si richiamavano esplicitamente all'anarcosindacalismo. Ma la lotta sarà breve; spinto, o obbligato, a definirsi su di un terreno che non gli era proprio, l'anarcosindacalismo viene rapidamente rigettato, nella sua forma ideologicamente organizzata, ai margini del movimento operaio, pur senza cessare di frequentarne i discorsi e le rappresentazioni, ma in forma sempre più mitica, fantasmatica.

Tale permanenza, dopo più di 60 anni, di una corrente ideologica che di per sé non riesce ad occupare uno spazio significativo nel campo militante operaio, che esiste solo nelle parole e negli scritti di altre strutture che ad essa generalmente si oppongono, e a volte pure in modo radicale e deciso, tale permanenza riveste un grande interesse, perché assai diretta-

mente finisce per recuperare in un altro modo ciò che lo scarto tra il discorso anarcosindacalista e i movimenti cui esso si reclama mostra di già. Essa ne costituisce «l'altra faccia», questa volta positiva. La logica propria del movimento sociale detto anarcosindacalista non appare più soltanto nella sua incapacità a dar vita ad un discorso teorico, in grado di fondare l'esistenza di strutture ideologiche che coprono un vasto spazio sociale; appare, questa volta in positivo, nella necessità da parte delle strutture dominanti, costruite su altri riferimenti, su altri discorsi, di ricercare senza posa — tentando di puntellarli ideologicamente — atteggiamenti, comportamenti, pratiche e rappresentazioni che rifacciano ad esso, che siano sempre presenti, sempre rinascenti, sempre da denunciare e da esorcizzare.

A rischio di scioccare i militanti che si richiamano all'anarcosindacalismo si potrebbe dire che sono proprio organizzazioni più antitetiche ad esso quelle che permettono meglio di coglierne la logica, non in quanto dicono, ma nel rapporto che le lega a ciò di cui parlano, nello scarto che invano tentano di colmare con le parole.

Cosa definisce il termine anarcosindacalismo nei discorsi delle organizzazioni che attualmente dominano il movimento operaio? Senza sviluppare un'analisi dettagliata, si può dire che esso riguarda essenzialmente tre livelli di realtà:

— atteggiamenti e comportamenti individuali, improntati all'indisciplina, alla franchezza verbale, al rifiuto di sottomettere la propria valutazione spontanea e immediata all'analisi tattica e strategica dell'organizzazione — partito o sindacato — di «appartenenza».

— atteggiamenti e pratiche collettive cosiddette «selvagge», bollate dal marchio della violenza, non perché obbligatoriamente violente, ma perché imprevedibili, spontanee, immediate.

— infine uno «spettro», proveniente dal passato, dal mito originario di un movimento operaio «primitivo», scomparso ma potenzialmente sempre presente, pronto a risorgere all'interno di una classe operaia continuamente tentata da un ritorno all'illuminismo barbaro delle origini.<sup>2</sup> L'interesse di questo discorso, prodotto da organizzazioni opposte al-

<sup>2</sup> Si vedano per esempio i testi di Gramsci sul fordismo, nel quinto quaderno.

l'anarcosindacalismo, non risiede direttamente in ciò che viene detto dall'avversario. O piuttosto, se il discorso contiene un apprezzamento positivo dell'anarcosindacalismo, ciò avviene indirettamente, *a contrario* poiché esso rivela i *suoi* propri contorni, cioè i limiti e la logica esistenziale degli ambienti che l'hanno prodotto.

Tale logica può essere designata, con Pierre Ansart [1], col termine di «strategia ideologica». Per ragioni storiche complesse che qui sarebbe troppo lungo sviluppare [6], frazioni militanti importanti, opposte in modo radicale all'ordine delle società in cui si trovano, hanno dato nascita, in collegamento istituzionale e immaginario con la rivoluzione russa e in seguito più globalmente col «campo socialista», a spazi militanti specifici, del tutto reali socialmente ma che fondano la propria realtà pratica, la realtà del campo istituzionale che costituiscono, nell'immaginario, nella teoria.

«Santuari» [11,12,13] di tipo particolare, tali spazi militanti sono divenuti i guardiani vigili delle speranze rivoluzionarie, del rifiuto dell'ordine stabilito, ma al prezzo di una totale identificazione di siffatte speranze e rifiuti con l'istituzione incaricata di conservarli. È quanto Pierre Ansart mostra in modo sufficientemente chiaro, si da meritare una citazione alquanto prolungata:

«In opposizione all'utopia che privilegia i fini ignorando i mezzi, la strategia ideologica si fa più discreta sui dettagli



F. Vallotton, *Il canto patriottico*, 1893

delle finalità, e tende a favorire l'investimento nei mezzi della sua realizzazione. Con uno spostamento che può essere gravido di conseguenze, i mezzi si adornano del prestigio degli obiettivi, dei quali l'ideologia ha assicurato la legittimazione (...). Il discorso strategico si propone di costituire una nuova rete di comunicazione tra gli agenti, di partecipare alla messa in opera di un'organizzazione essenzialmente militante ed efficace nel perseguimento degli obiettivi. Così, i valori di disciplina e obbedienza, che quasi non avevano senso nel movimento iniziale di rivolta, possono essere invocati nella nuova organizzazione. I termini di «fiducia», «autorità», «devozione», «controllo» vengono riesumati, mentre facevano parte dell'arsenale dell'ideologia conservatrice (...).

Lenin porta all'estremo questa revisione dell'ideologia della rivolta, ponendo la violenza del controllo nel cuore stesso dell'istituzione: mentre la rivolta situa l'immagine della morte nel solo combattimento contro il nemico, o tende a inserire l'economia della violenza all'interno dell'entusiasmo messianico, Lenin situa la minaccia di morte nel cuore dell'istituzione, contro tutti i membri che se ne abbiano a mostrare indegni [1, p. 235-236].

\* \* \*

Se ammettiamo che il termine «anarcosindacalismo» non rinvia ad una struttura ideologico-strategica, se riconosciamo in questa nozione la semplice definizione di un modo d'essere politico-militante dove il linguaggio svolge un ruolo determinante, a quale logica sociale bisogna riferire la realtà che esso affronta? Tale logica, è unica? I diversi livelli di realtà empirica designati, hanno qualcosa in comune?

Indisciplina, franchezza, indipendenza, individualismo, preferenza per l'effetto immediato, ecc., designano una serie di atteggiamenti senza dubbio nettamente antitetici alle disposizioni di disciplina, spirito di corpo, identificazione, devozione e sottomissione richieste dalle organizzazioni di tipo ideologico-strategico, e, tramite queste, antitetici alla logica che presiede al loro funzionamento. Ma non caratterizzano, più globalmente, un insieme di comportamenti e di atteggiamenti intesi a correggere un gran numero d'altre istituzioni, dalla scuola all'esercito, senza dimenticare, non meno importanti, i luoghi di lavoro?

Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, tale ampliamento non diluisce l'analisi che qui vogliamo condurre. Sotto forma di «santuari» più o meno violentemente opposti all'ordine stabilito, la strategia ideologica ben si iscrive, come mostra Pierre Ansart, in una logica organizzativa e funzionale propria di tutte le grandi istituzioni, che essa peraltro denuncia e combatte. In definitiva, essa non è altro che una forma particolare della più generale logica dell'oppressione e della dominazione che Michel de Certeau definisce anch'egli come «strategia» [7, p. 82 e segg.]. Come le altre istituzioni che regolano i numerosi canali della dominazione, come la scuola, l'esercito, la Chiesa, le imprese e i diversi apparati statali, le strutture che si sono imposte in seno al movimento operaio hanno anch'esse un «luogo» un «ambito proprio» dove possono capitalizzare i vantaggi acquisiti, da dove è possibile uscire verso l'esterno, o rientrare se tutto va male. Come quelle, le organizzazioni che dominano il movimento operaio costituiscono un luogo di potere, un luogo di manipolazione delle tensioni e dei conflitti, e soprattutto un luogo di elaborazione teorica. In effetti, la teoria, cioè la costruzione di sistemi ideologici vasti e coerenti, capaci di assicurare la coesione dello spazio controllato, di negoziare in permanenza le relazioni con l'esterno, di classificare, suddividere, raggruppare, gerarchizzare e dare forma ai molteplici conflitti della vita sociale, costituisce la caratteristica tipi-



F. Vallotton, *La manifestazione*, 1893

ca degli spazi strategici che fino ad oggi hanno assicurato l'ordine e la dominazione nel complesso della società.

### **Tattica e utopia**

A loro volta, per contro, i comportamenti e gli atteggiamenti classificati come «anarcosindacalismo» possono perdere il loro carattere di substrati naturali da umanizzare o socializzare. A loro volta, possono essere rapportati ad una logica sociale che De Certeau designa col termine di «tattica», e che si manifesta attraverso un insieme di pratiche, di atteggiamenti, di modi di pensare, di maniere d'essere sempre reperibili tra gli oppressi, tra coloro che subiscono, in un modo o nell'altro, gli effetti della dominazione. Arte del debole, di chi è escluso dal gioco delle grandi macchine sociali, la tattica si caratterizza per l'assenza di un luogo ad essa proprio, per l'impossibilità di «stoccare» il minimo vantaggio, per l'azione isolata, per il movimento [8, p. 46 e 152]. La tattica agisce sempre sul terreno altrui, per braccaggio; approfitta delle occasioni, conta sulla fortuna, sulle falle del sistema che affronta. Abilità e arte della sorpresa, appare sempre nel discorso dominante con l'aspetto dell'«impertinenza», nei due sensi del termine. Senza uno spazio proprio, la tattica è assenza di potere e soprattutto di rappresentazioni costruite e conseguenti. Arte del gioco di parole e del controbattere, continuamente interrompe i grandi ragionamenti, i grandi sviluppi, alla maniera dei sofisti. Alla strategia, che pretende di abbracciare lo spazio, e con esso il tempo, perché «vedere è prevedere», la tattica oppone il motto di spirito, l'arte di apportare colpi a spese degli spazi che le si impongono senza mai riuscire a padroneggiarla.

Questa logica del non-potere, che però non esiste se non nello spazio del potere, presente ovunque ma sottoforma apparentemente atomizzata, senz'altro effetto durevole che la sua scintillante ripetizione, non è riducibile ad un gioco puramente individuale. La ritroviamo anche negli atteggiamenti e nelle pratiche collettive tacciate di anarcosindacalismo. Gli scioperi detti «selvaggi», le sommosse improvvise e imprevedibili, i moti di rivolta, anch'essi costituiscono, questa volta in modo collettivo, delle interruzioni, delle soluzioni di continuità nel tessuto proprio degli spazi del potere. In quei mo-

menti in cui «tutto sembra possibile», perché tutto quanto assicura l'ordine e il cammino del mondo sembra fermo, le grandi strutture dell'ordine stabilito, come quelle del movimento operaio, possono perdere ogni realtà, e, «spazio» d'un momento, svanire in una situazione di non-potere fino ad allora inimmaginabile, come ritornerà ad essere in seguito.

Si può capire che questa logica di non-potere, dagli effetti imprevedibili e imprevisi, possa, come uno spettro, abitare la notte degli apparati che si sono imposti nel movimento operaio. Senza dubbio questi non hanno ragione di temere atteggiamenti individuali che, proprio essendo permanenti e diffusi, giustificano l'esistenza e il perfezionamento continuo dei mezzi che tali apparati usano per conservarsi. Ma le brusche fiammate di violenza o dissidenza collettiva, invece, costituiscono con la loro capacità di interrompere l'esistenza stessa delle organizzazioni operaie, una minaccia più percepibile. Semplice rimessa in causa provvisoria, esse possono anche risultare redditizie fintantoché restano sporadiche e disperse, non facendo che alimentare e aumentare il capitale rivendicativo da negoziare, ma possono divenire una vera ossessione quando, generalizzate e momentaneamente incontrollabili, sembrano voler risvegliare un sogno pazientemente



F. Vallotton, *La manifestazione*, 1893 (particolare)

rimosso sotto i programmi, i calendari, le analisi e le teorie, quando riprongono il luogo inafferrabile dell'utopia.

### **Un luogo senza altrove o un altrove senza luogo?**

Restituendo un senso sociale a ciò che pareva rientrare esclusivamente nel campo del «biologico» o più in generale della «natura», limite di ogni forma di socializzazione, e ponendo in evidenza il carattere di non-potere di questa logica sociale, un autore come De Certeau facilita senza dubbio l'avvicinamento dell'obiettivo esposto all'inizio di questo testo. Però siamo ancora lontani da esso. In quanto logica del non-potere, l'anarcosindacalismo (o piuttosto ciò che le strutture fondate sul potere designano con questo termine) non rischia forse di essere nient'altro che un «luogo» senza spazio, un altrove senza dubbio irriducibile e inafferrabile, ma solo perché non esiste che nel sogno e attraverso le falle dell'unico ordine possibile, quello del potere, onnipotente, che occupa necessariamente la totalità dello spazio sociale?

Senza dubbio, possiamo porci alcuni problemi. Questa logica del non-potere deve necessariamente corrispondere alle sole tattiche individuali, alle vampate collettive senza avvenire? Non è possibile che si sviluppi autonomamente, in maniera duratura, in uno spazio che le appartenga, che per quanto possa essere ridotto testimoni la possibilità di un'estensione all'insieme della società?

Come dimostrano autori diversi, addirittura opposti, quali R. Hoggart [9] o M. Verret [18] la tattica, nel senso proposto da De Certeau, non agisce soltanto sul terreno del potere, negli interstizi di uno spazio in cui essa non avrebbe come realtà che la sua ripetizione puntuale e perenne. Vivere alla giornata, godere del momento presente non confidando che nel «destino» e nel «caso» [9], il senso della risposta pronta, il gusto per i giochi di parole, per i proverbi contraddittori che impediscono ogni sviluppo del discorso ma che mettono a tacere così bene sia gli «spaccatori di capelli in quattro» che quelli che danno lezioni e spiegazioni; non sono questi gli elementi che caratterizzano gli ambienti popolari? Impotenza immaginaria e materiale a programmare in funzione del futuro, a definire una strategia familiare o di gruppo, rifiuto di ogni differenziazione, di ogni distinzione: caratteristiche che non definiscono solo una padronanza momenta-

nea, ma che, dalla famiglia alle relazioni di lavoro o di vicinato, sono costitutive di uno spazio proprio, quello delle classi popolari di cui si può giustamente sottolineare con Bordieu l'autonomia, la pura aderenza a se stesse, l'opposizione sostanziale, quasi ontologica, agli altri spazi sociali, a quelli delle grandi macchine istituzionali come all'insieme delle altre classi [3].

È vero che, lasciando esistere in maniera permanente vasti spazi sociali, le classi popolari non garantiscono affatto la possibilità, affermata dal movimento operaio, di uno sviluppo ideologico e organizzativo capace di lottare a sua volta per l'egemonia sociale. Essendo legate allo «spossessamento», all'impossibilità cosciente di accedere ai vantaggi simbolici derivanti dalla distinzione, all'esclusione radicale da tutto ciò che contribuisce ad assicurare lo sviluppo e la riproduzione dell'ordine sociale, le caratteristiche di non-potere degli spazi propri delle classi popolari non condannano forse quest'ultime ad essere perennemente dominate e, soprattutto, a vedere tutti i tentativi di emancipazione e tutte le organizzazioni che si danno per sostenere un ruolo nel gioco del controllo sociale, rivolgersi contro sé stesse e obbedire a loro volta alla logica di potere e di dominio propria di chi si lega alla distinzione?

Alle speranze atemporali, di un De Certeau, fuori da questo mondo o nascoste in esso, che fondano la logica sociale propria degli oppressi in un altrove senza luogo, risponderebbe così la mancanza assoluta di speranza di un Bourdieu che fonda questa logica in un luogo senza altrove; doppia risposta avente comunque come effetto di porre radicalmente in dubbio ogni possibilità di uno spiegamento militante operaio, fedele alla logica d'esistenza delle classi popolari, capace di sfuggire alla logica del potere; doppia risposta che mette in discussione a sua volta ciò che si può sapere delle strutture organizzative e immaginarie operaie dette «anarcosindacaliste».

### **Ai limiti delle classi**

Per quanto distinta e specifica possa essere l'esistenza delle classi popolari, esse non mancano d'entrare in relazione con le altre classi, ed anche con l'insieme delle istituzioni che

si occupano, sulla base di ben altri principi, di assicurare la riproduzione, lo sviluppo e l'ordine della società. Ora queste relazioni non sono soltanto improntate all'esclusione e alla rinuncia, ma anche al tentativo permanente, ai limiti delle classi, ai margini degli spazi popolari, di superare il cerchio magico, di sottrarsi all'insignificanza e di accedere al «senso», assurdo e arbitrario ma efficace, della distinzione.

Come dimostra J. Ranciere [16], gli ambienti popolari non hanno smesso, a partire dalla prima metà del XIX sec., di rivelare, ai propri margini, frange di operai affascinati dalle «passioni borghesi», attirati senza sosta, come falene, dalle mille luci della distinzione borghese. «I primi militanti operai hanno cominciato considerarsi poeti o cavalieri, preti o dandies» [17]. E ciò è continuato anche dopo, almeno fintantoché il modello «proletario», cioè quello del «proletariato di Stato» guardiano delle «arti e tradizioni popolari», non è intervenuto a supplire all'affievolirsi degli scontri di classe. Al paradosso di una «dignità operaia» che si afferma secondo i canoni «borghesi», di un «separatismo operaio» che si nutre di poesie, di romanzi, di musica, di moda nell'abbigliamento, di maniere di parlare e scrivere, doppiamente «improntati» alle classi e alle istituzioni dominanti [6], al paradosso di una «emancipazione operaia» che si rappresenta il futuro solo come «una civiltà borghese senza sfruttatori, una cavalleria senza signori, una capacità di controllo senza servi né padroni» [16], in breve al «piccolo borghese» tipico



F. Vallotton, *L'esecuzione*, 1894

quale è stato l'operaio operaista Proudhon, corrisponde una differenziazione di classe sufficientemente radicale per generare questo mostro sociologico cui danno vita gli spazi militanti operai. Effervescenza distintiva, moderna Anteo, respinte senza sosta verso quella conformità che rifiutano, eppure traenti da questo doppio rifiuto il desiderio sempre rinnovato di scontrarsi con l'ordine sociale, gli ambienti militanti operai, con i loro anarchici alla lavalliere, i loro «cavalieri del lavoro», i loro piccoli borghesi in ghingheri, i loro regolamenti minuziosi e pignoli, i loro «cabaret poetici», i loro giuri d'onore, le loro «minoranze attive» e il disprezzo tanto frequentemente manifestato dagli oratori operai per la «masa» venuta ad ascoltarli, trovano allora, nel tempo del loro splendore, la possibilità di esistere come strutturazione immaginaria e organizzativa specifica, in rottura con tutte le altre logiche sociali.

Avidi di «dignità», di «riconoscimento sociale», di una «considerazione diversificata», in un mondo dominato dalla distinzione ma che, magicamente, gli si rifiuta utilizzando per distinguere se stesso, i militanti operai possono mantenere la propria collera sul terreno di questo riconoscimento che loro sfugge, di questa dignità che viene loro negata. Però, pur essendo «esclusi» dal banchetto simbolico, non per questo sono prigionieri dei codici dell'esclusione.



F. Vallotton, *L'esecuzione*, 1894 (particolare)

Possono nutrire la loro collera anche al di fuori del cerchio magico che li ferisce. In effetti, per la posizione che occupano, essi sono in grado di percepire l'ambiguità del conformismo operaio, segno visibile e occulto della relatività del senso proprio del campo della distinzione. Ai loro occhi di reietti la forma può assumere un senso e la quantità diventare qualità: da qui la loro collera e la loro violenza, le invettive che lanciano ai loro «fratelli di miseria», i loro appelli ripetuti perché costoro escano dal sonno e dall'ignoranza, perché diventino ciò che sono: gli innumerevoli barbari di un mondo che, non contento di sfruttarli, fonda la sua dignità sulla indegnità, ma che essi possono sempre, proprio perché barbari e come i cosacchi di Coeurderae [4], minacciare e distruggere.

Sintomi di contraddizioni, porta-parola e grandi impreca-tori, declassati e in rivolta, i militanti e l'ambiente in cui iscrivono la propria vita e le proprie attività immediate non si pongono semplicemente ai margini delle classi popolari, nella terra di nessuno dei rapporti di classe. «Famiglia proletaria», «classe operaia organizzata», «frazioni operaie organizzate», il «movimento operaio» costituisce uno spazio proprio, distinto dagli ambienti popolari anche se ha con essi numerosi legami. Dalle strutture sindacali aventi compiti immediati di difesa e contrattazione, fino ai gruppi anarchici e socialisti che compiono i loro sogni di dignità e di vita diversa sulla scena prestigiosa (e ingannevole) della politica o (più realista) dell'utopia, passando per le borse del lavoro con i loro spettacoli, i loro servizi numerosi e diversi, le associazioni laiche e le cooperative, le organizzazioni operaie definiscono un vasto insieme sociale che pretende al tempo stesso di riscoprire e far concorrenza, prima di assorbirli o distruggere, alla totalità delle altre istituzioni sociali; questo sulla base di valori e regole di funzionamento che vengono proclamate come radicalmente «altre».

La sconfitta storica di questo progetto e il doppio fenomeno 1) dell'assorbimento delle strutture militanti operaie in seno agli strumenti d'integrazione del sistema sociale generale; 2) del ripiegamento militante in «santuari» obbedienti ad una logica strategica articolata a spazi immaginari e istituzionali costruiti totalmente su una logica di potere, bastano a porre in dubbio la passata realtà delle sue pretese, nel momento in cui, per i suoi avversari così come per coloro

che ad essi si richiamano, esse appaiono realiste ed evidenti. Più ancora e malgrado un radicamento indiscutibile nella vita dei valori, dei modi di vedere e sentire delle classi popolari, il movimento operaio è stato veramente in armonia con essa se non in maniera sporadica, particolare? Produzione mista e contraddittoria, dalla parte della classe operaia seppure a contatto con il resto della società, non ha forse dovuto contare sulle proprie forze fin dalla nascita, per quanto possa essere porosa la frontiera che lo mette in relazione con gli ambienti popolari? Non ha forse dovuto subito produrre le proprie ragioni di speranza, i propri obiettivi e i propri interessi, per resistere nei momenti di riflusso e abbattimento, quando anche le invettive non trovavano orecchie per ascoltarle, per fronteggiare le pressioni delle altre classi e, soprattutto, delle grandi istituzioni di regolazione sociale, il più delle volte repressive ma anche tolleranti e capaci di invenzioni atte ad indurre lo sviluppo della classe operaia e le metamorfosi del suo inserimento nel tessuto sociale e politico?<sup>3</sup>

In altri termini, e nel quadro dei riferimenti teorici utilizzati in questo testo, in cosa lo spazio specifico, definito da ciò che si chiama movimento operaio può pretendere 1) di non costituire uno spazio «strategico» che attua una logica di potere; 2) di essere fedele, in modo offensivo e distinto, alle attitudini tattiche, alla franchezza verbale, al senso di solidarietà, al rifiuto di ogni gerarchizzazione distintiva e alle aspirazioni utopiche delle classi popolari?

### **La specificità degli spazi militanti operai**

«Contraddizioni», «confusione», «incoerenza», «palinodie», i termini più o meno peggiorativi non mancano alla penna degli storici [10] per caratterizzare le pratiche e i discorsi dei militanti operai fino circa al periodo fra le due guerre, fino al momento in cui l'ingresso di intellettuali borghesi nell'apparato operaio e, soprattutto, il collegamento di una parte

<sup>3</sup> Dall'euforia ecumenica del 1848 al successo popolare del Fronte recante il medesimo nome, dalla resistenza vittoriosa e passando attraverso le buone disposizioni del potere imperiale, fino al «boulangismo», i sindacati gialli, il millerandismo e l'azione della Chiesa, l'esempio francese meriterebbe da solo molteplici studi per mettere in chiaro i tentativi, sempre ripresi e in parte coronati da successo, per integrare la classe operaia.

di questi ultimi con gli apparati dello Stato Russo e la Terza Internazionale, non vennero, più o meno felicemente, a mettere ordine, coerenza e giustificazione nei discorsi e nelle pratiche dei militanti operai.

Parlare, come fanno gli storici, di «fluidità degli uomini e delle idee» [14] e di «eclettismo politico» [10] permette di mettere in evidenza l'assenza o il rifiuto, entro gli spazi militanti di allora, di strutture unificate costruite su di una disciplina, una gerarchia e, soprattutto, un discorso proprio in grado di assicurare loro identità e durevole riproduzione. Autonomia quasi totale dei gruppi di base rispetto ai loro omologhi nazionali — quanto esistono — scambi permanenti di militanti, diffidenza «istintiva» verso ogni formulazione dottrinale troppo elaborata, resistenza «sorda e tenace» dei militanti all'«incarnazione partitica del socialismo (...) come se temessero di essere presi in qualche trappola» [14] (queste definizioni) traducono bene, in forma descrittiva, la grande porosità degli ambienti militanti verso gli spazi operai, il loro attaccamento pratico ad un'appartenenza di classe ad un tempo unitaria e contraddittoria nelle sue prese di posizione.

Questa iscrizione del movimento operaio nella classe operaia — ben reale e determinante per la forma che riveste — non deve tuttavia mascherare la sua specificità, la logica propria degli spazi che esso costituisce. Contrariamente alle immagini ispirate da termini come «eclettismo», «indifferenza», «fluidità», «raggruppamento poco omogeneo», la «famiglia proletaria» di allora non ha nulla d'ecumenico, di fusionale e di conviviale. L'assenza di riferimenti dottrinali precisi, così come di strutture identificabili in un periodo prolungato, non impediscono agli ambienti militanti di esistere attraverso scontri permanenti, tanto più evidenti in quanto oppongono tutti a tutti, senza che si possa, se non per intervalli di tempo assai brevi, dire chi difende cosa, contro chi e perché. L'analisi degli incroci, dei voltafaccia, dei doppi e tripli linguaggi, degli atteggiamenti che bilanciano con moderazione posizioni apparentemente inconciliabili o che passano con violenza, e alternativamente, dalle une alle altre, potrebbe senza dubbio dimostrare in modo più preciso di quanto ci permetta questo testo, come, attraverso i diversi spazi in cui si manifesta il movimento operaio, attraverso le strutture di cui dispone a un dato momento, con il loro passato, il loro reclutamento e il loro particolare inserimento so-

ciale, attraverso quelle bandiere prive di vero contenuto storico che sono le antitesi tra minoranza e massa, educazione e azione, rivoluzione e riforma, unità e scissione, economico e politico, elettoralismo e azione diretta, naturale e artificiale ecc., il movimento operaio non fa che mantenere e riprodurre la sua unità, la sua identità e la sua pretesa di parlare a nome dell'insieme di una società rigenerata, altra.

In termini proudhoniani si potrebbe dire che gli antagonismi e le antinomie messe in atto dal movimento operaio hanno inizialmente come ragion d'essere, al di là dei motivi che spingono individui e gruppi a prendere una posizione o l'altra, il fatto di assicurare ad esso il suo equilibrio, il carattere pluralista della sua unità, permettendogli così di continuare a rappresentare un'alternativa all'ordine sociale esistente.

Questa esistenza di uno spazio militante, «istituzionale», separato dalle grandi attività imposte dall'ordine sociale in generale, ma che si oppone con efficacia ad ogni monopolio, ad ogni sviluppo «ideomaniaco» di apparati legati ad una logica strategica, non dipende dal miracolo o dal caso, ma dalle sue caratteristiche interne, ed anche dal tipo di collegamento che lo unisce alle classi popolari.

### **Innanzitutto la diversità degli elementi che lo compongono**

Accedendo alla cultura, all'universo della distinzione, per mezzo di una pratica autodidattica, fuori dalle istituzioni incaricate di inculcare le regole della cultura stessa, i militanti operai moltiplicano all'infinito, a seconda del numero delle posizioni e degli interessi ideologici possibili, le loro argo-



F. Vallotton, *I necrofori*, 1892

mentazioni e le loro giustificazioni teoriche. Da qui la diversità e l'estrema instabilità dei gruppi che si aggregano o si riaggregano dietro la tale sigla o il tale leader, da qui la sconfitta di ogni tentativo di unificazione ideologica, di ogni sviluppo di un'ortodossia in grado di fissare i gruppi, di articolarli e dar loro durata e sviluppo, da qui l'estrema abbondanza di argomenti di dettaglio, di prese di posizione immediate che continuamente traggono energie sia dalla cultura e dalle teorie ufficiali, sia dall'«anarchia» ideologica propria degli ambienti militanti.

A tale esuberanza ideologica, che si oppone allo sviluppo di qualunque Chiesa, di qualunque istituzione che pretenda detenere la «verità», corrisponde un'altra diversità senza dubbio ancor più determinante: quella dell'azione e della organizzazione corporativa. Per quanto limitate siano le dimensioni, e per quanto modesto sia il ruolo che riesce ad avere sul negoziato delle condizioni e dei rapporti di lavoro, il sindacato costituisce, anche con venti o trenta aderenti, un microcosmo che esige continuamente la combinazione d'un gran numero di elementi diversi e spesso antagonisti, uno spazio sociale autosufficiente. Fondamento della straordinaria autonomia del movimento operaio di un tempo e del suo inserimento negli spazi popolari, il sindacato è anche un luogo insostituibile per l'acquisizione di questa conoscenza «pratica», di questo «senso» delle contraddizioni e della molteplicità necessaria di cui parla Proudhon [15, p. 192], che dà ai militanti l'atteggiamento intellettuale corrispondente alla logica generale degli spazi in cui agiscono, e quell'«intelligenza» particolare che fa di essi dei proudhoniani, talvolta consciamente ma più spesso senza saperlo.

Riunendo molti sindacati, aventi condizioni d'esistenza molto diverse, il sindacalismo non unifica soltanto una grande varietà di situazioni di lavoro, di organizzazioni, di livelli di remunerazione, di anzianità di lavoro, di numero di aderenti, ma anche di modi d'essere, di sentire, di percepire e pensare propri di ogni lavoro, di ogni settore industriale, di ogni luogo di insediamento, di ogni livello d'istruzione, qualificazione...

«Albero vivente», «espressione naturale del movimento operaio», «organismo naturale della lotta di classe e, per anticipazione, organismo di gestione della società futura»,<sup>4</sup> il

<sup>4</sup> Riprendiamo qui le espressioni utilizzate dai militanti sindacalisti all'indomani della prima Guerra Mondiale.

sindacalismo occupa un posto centrale nel movimento operaio; sia per la complessità, la diversità e l'estensione delle relazioni che intrattiene con l'insieme della classe operaia, di cui sembra essere il prodotto naturale e spontaneo, sia anche per la complessità, la ricchezza (che sfida ogni pretesa di cogliere le mille sfaccettature, le mille relazioni) di uno spazio organizzato che si sviluppa da se stesso, come sfida permanente all'insieme dell'ordine sociale.

### Libertà verbale e tattica

In quanto frutto, in un modo o nell'altro, di una operazione individuale, sfuggendo a regole d'uso sancite da istituzioni apposite, le conoscenze autodidattiche dei militanti operai possono anche produrre gerarchie numerose e perenni, sempre in grado di suscitare la sete di nuove conoscenze, ma non arrivano a fissarle, a definire un campo suscettibile di regolare il diritto di parola, le forme e i contenuti dei discorsi fatti.

Ad eccezione del quadro, impressionante ma poco frequente, dei congressi, gli spazi militanti operai si caratterizzano per una gran libertà di parola che permette ad ognuno di accusare l'altro, di dire tutto e il contrario di tutto. Questo «parlar libero», arte della «sfuriata», del cogliere la palla al balzo



F. Vallotton, *L'anarchico*, 1892

delle digressioni e delle interruzioni senza fine, non deriva solo dalla acquisizione anarchica delle conoscenze colte e dal gusto popolare per le discussioni interminabili. Deriva anche dalle caratteristiche di uno spazio sociale la cui ricchezza e complessità sono così grandi da scoraggiare e respingere ogni discorso che volesse farne un bilancio e, *a fortiori* avesse la pretesa assurda di costituirne il fondamento o la ragion d'essere. Mettendo in atto un senso pratico che rifiuta ogni astrusità, inutile e sospetta, il funzionamento degli spazi militanti autorizza, come gli «adornamenti» musicali del XII sec., tutte le espressioni verbali, i voli pindarici così come le osservazioni più triviali, regolate solo dai richiami all'«ordine» del «giorno».

Questa libertà di parola non è soltanto estetica; non è solo il segno di una possibile trascrizione dei modi di parlare popolari in seno alla struttura militante, ma anche dell'importanza che in essa possono rivestire gli interessi tattici e immediati. Imponendosi da sé, e non esigendo nè risonanza teorica nè, soprattutto, fondamenti e doveri discorsivi, la struttura militante autorizza l'espressione dei mille interessi immediati che costituiscono la vita di tutti i giorni delle classi popolari e, quindi, in modo più sorprendente, dello spazio specifico del movimento operaio. Contrariamente a ciò che si potrebbe credere, i militanti non si determinano mai negli innumerevoli conflitti che costituiscono la trama del loro movimento, in funzione di interessi a lungo termine, come gli spazi in cui agiscono dovrebbero non solo permettere ma esigere.

Le loro prese di posizione sono sempre immediate, senza alcun piano, senza alcuna preoccupazione d'intesa, senza alcuna intenzione strategica. I conflitti militanti, come la totalità della vita operaia sono vissuti giorno per giorno, in maniera individuale o individualizzata, all'interno di rapporti di forza notevoli e imprevisi che possono fare appello a una serie imponente di ragioni totalmente eteroclite, per le esigenze di una causa immediata che non sarà più la stessa l'indomani, in cui verranno usate giustificazioni inverse o d'altro ordine, in una configurazione conflittuale completamente nuova.

Questa diversità, questo groviglio di livelli di realtà presi in considerazione, nonché la polverizzazione e l'estrema discontinuità dei conflitti e delle prese di posizione, derivano

dalla specificità stessa del campo militante, ma non come effetti secondari bensì come condizioni della sua esistenza. Vivendo tanto della diversità e della complessità del suo inserimento tra le classi operaie quanto della molteplicità dei campi di realtà che pretende di tenere in considerazione, il movimento operaio non può che riconoscere e registrare come segno di ciò che lo costituisce, l'estrema diversità delle preoccupazioni, dei modi d'essere e dei discorsi che affiorano alla superficie delle sue istanze dirigenti. Per la loro incapacità di stabilirsi nel gioco delle opposizioni costruite, il che assicurerebbe un discorso coerente e univoco, le prese di posizione e i conflitti militanti impediscono alle istanze dirigenti d'essere la superficie di registrazione dove ordinare e trascrivere la complessità pratica e immaginaria degli spazi militanti. Nell'oscillazione tra il consenso senza discorso e i conflitti saturi di parole, questi possono lasciare all'insieme degli spazi operai organizzati il compito di regolare il proprio sviluppo attraverso il complesso gioco delle forze che li mantengono in vita.

### **Utopie e discorsi unitari**

L'assenza di discorsi totalizzanti che pretendono unificare l'insieme degli spazi militanti articolandoli in modo strategico, non significa tuttavia l'assenza di teoria, di rappresentazioni collettive intese ad esporre il senso e gli obiettivi del movimento operaio.

Esistono rappresentazioni e discorsi unitari, programmatici e «teorici». Ma hanno tutti come caratteristica di non essere autosufficienti, di non derivare mai da se stessi la propria efficacia, di rimandare continuamente alla pratica dell'azione e dell'autorganizzazione operaia, di cui vogliono essere la formulazione e, al di là di queste, alle aspirazioni e alla realtà delle classi popolari.

Innanzitutto le formulazioni teoriche. Attraverso il «sindacalismo rivoluzionario» all'inizio del secolo si fa strada un tentativo di formulare, molto proudhonianamente, sessant'anni di storia e di esperienza del movimento operaio, dapprima in Francia, poi, per diffusione, verso tutti i paesi industrializzati o in via d'industrializzazione e particolarmente

te verso il sud dell'Europa. Tale tentativo si riduce ad alcune posizioni di principio:

— il primato dell'azione, che dà un taglio netto ad ogni pretesa eccessiva della teoria;

— la necessità da parte degli oppressi di mantenere la propria autonomia rifiutando ogni legame che potrebbe legarli ad altre classi, per ragioni di nazionalismo, religione, scuola o politica;

— la necessità di un'autorganizzazione costruita sulla base del sindacalismo.

Queste formulazioni non mancano d'appoggiarsi ai teorici del socialismo che, come Proudhon e Bakunin, hanno maggiormente contribuito a darne una giustificazione costruita e sviluppata, ma solo come specchio o eco prestigioso di qualcosa «già presente», cui basta vedere il proprio viso o sentire il suono della propria voce per essere in grado di adempiere alla sua missione, di rispondere alle possibilità che ha in sé. Questa corrispondenza, questa affinità, tra i militanti operai, prodotti e animatori di un movimento geograficamente e storicamente collocato, e i teorici anarchici, da una parte non deriva da una lettura sistematica di tipo scolastico ma da un processo capillare molto più diffuso che coinvolge numerose relazioni, d'altra parte non si riduce a un semplice rapporto teorico, astratto, ma mette in gioco una serie di aspirazioni effettive e immaginarie che si inseriscono direttamente nei sogni e nelle rappresentazioni proprie delle classi popolari.

Bakunin e Proudhon, come Varlin, James Guillaume, Eliseo Reclus o Kropotkin, sono conosciuti o studiati, principalmente attraverso la storia della loro vita, il loro carattere, il loro atteggiamento verso avvenimenti fortunati o sfortunati, la loro fedeltà indefettibile alla causa degli oppressi, la loro morte eroica, drammatica o tranquilla. «Grandi figure rivoluzionarie», uomini modesti e senza bassezza: è attraverso lo spessore del loro essere, la complessità concreta della rete di relazioni umane e sociali intessute dalla loro vita, che viene afferrato il messaggio di cui sono portatori.

Libri come *Autour d'une vie* di P. Kropotkin o i quattro tomi de *L'internazionale* di J. Guillaume, pieni dei dettagli e degli aneddoti autorizzati dal genere storico e autobiografico cui appartengono, hanno senza dubbio contribuito in modo rilevante a veicolare un pensiero rivoluzionario che giustamente pretendeva di dare un senso a tutti gli aspetti della

vita e, attraverso di essi, all'aspirazione delle classi popolari per una vita diversa, alla trasfigurazione e al capovolgimento di quella loro concessa.

Poi la formulazione programmatica. Con l'autonomia del sindacalismo rispetto ai partiti politici e più in generale rispetto al gioco politico, lo «sciopero generale», «insurrezionale e rivoluzionario», ha costituito uno degli assi teorici essenziali del movimento operaio detto anarcosindacalista; un tema di cui può sembrare difficile inizialmente negare un carattere doppiamente «strategico», da un lato nell'obiettivo che assegna all'insieme delle forze operaie, dall'altro nel fatto di essere stato considerato l'arma per eliminare o combattere le correnti «politiche» tendenti a far prevalere la conquista elettorale del potere statale.

Lo «sciopero generale» costituisce tuttavia uno dei segni più espliciti sia del carattere non strategico del movimento operaio che ne ha fatto una propria bandiera, sia della ripresa da parte di questo movimento di aspirazioni proprie all'insieme delle classi popolari, della loro capacità di sogno e di utopia diventata, nel giro di alcuni decenni, una speranza concreta, un possibile futuro. Come notano gli storici, lo «sciopero generale» è innanzitutto una «componente teorica scaturita spontaneamente dalla pratica» [10], una rappresentazione mitica venuta «dal basso, dalle profondità di una psicologia collettiva» di cui è certamente «difficile cogliere i movimenti» [14] ma che nell'accezione di «Gran Giorno» esprime un'aspirazione vecchia quanto l'oppressione, quella del grande finimondo, del rovesciamento radicale dell'ordine sociale. Che i sogni apparentemente più folli, più «irreali», delle classi popolari, siano potuti diventare la bandiera e il programma del movimento operaio organizzato basta ad indicare sia l'originalità della relazione tra le frazioni operaie organizzate e gli ambienti popolari, sia il carattere «non-strategico» di uno spazio militante in grado di far proprie quelle aspirazioni.

Perché, «sciopero generale» o «Gran Giorno»? Si tratta proprio di un'«utopia» nel senso di De Certeau; non un obiettivo a lungo termine, dal contenuto vago e incerto, che imporrebbe da adesso e durevolmente una serie di procedure organizzative e ideologiche estremamente precise e impegnative ma, al contrario, un obiettivo immediato e preciso, un evento rilevante che si crede di poter toccare con mano, così

radicale da giustificare tutti i sogni possibili ma senza che questi possano mai giungere a dar origine alla minima misura organizzativa concreta, come se, atto strategicamente impensabile nella sua radicalità, esso sfidasse, per eccesso, ogni immaginazione.

Questa assenza di effetti strategici nel tema dello sciopero generale e il suo radicamento apparentemente spontaneo nella «psicologia» delle classi popolari non devono tuttavia far credere a una semplice cristallizzazione mitica delle aspirazioni operaie. «Gran Giorno» e «sciopero generale» non sono sinonimi. Alla brutale rottura della prima, alla sua radicalità apocalittica, al suo carattere evidente di sogno, lo «sciopero generale» oppone e porta tutta la durata e soprattutto la realtà di un movimento organizzato che dà corpo al sogno ed offre di per sé, evidentemente, il modo per realizzarlo. Lo «sciopero generale» non è solo un salto nel vuoto, il passaggio magico verso un altro mondo, il rovescio, opposto e sognato, di questo mondo. Radicandosi in spazi diversi e contraddittori, in particolare attraverso lo sviluppo di migliaia di sindacati, forgiati nella lotta quotidiana che unifica tutte le diversità individuali e collettive possibili, adattati a tutti gli aspetti della vita sociale ed economica, in grado di arrestarla e quindi di farla riprendere, lo sciopero generale appare come un semplice passaggio, come il riconoscimento e la conquista dei diritti di un mondo che già esiste, che manifesta fin d'ora le sue aspirazioni attraverso la ricchezza, l'estensione e la complessità delle relazioni che lo costituiscono.

In effetti lo sciopero, momento vissuto in modo più o meno diretto, non esige alcuna preparazione. Le sue condizioni di possibilità, pratica e immaginaria, risiedono interamente nello sviluppo preliminare delle azioni e delle strutture del movimento operaio, nella loro autonomia atomizzata così come nella loro coordinazione attraverso lotte e solidarietà, nella sperimentazione permanente delle tensioni e delle armonie necessarie a uno spazio che è sorto un po' ovunque e che pretende di diventare totale.

Decifrando il senso della sua identità in un'esistenza pratica che fa derivare la sua forza e le sue ambizioni dalla propria inaccessibilità ad ogni definizione, dalla propria capacità teorica a unire riforme e rivoluzione, massa e minoranze, azione e educazione, unione e divisione, economico e politi-

co, lungo e breve termine, lo spazio militante operaio non ha alcun bisogno di darsi un progetto ideologico di tipo strategico da cui trarre le ragioni della propria esistenza. Obiettivi e programmi possono essere l'espressione e il senso, ultimo e generale, di una realtà già esistente, già realizzata o in via di realizzarsi.

(traduzione di Cinzia Curletti)

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[1] ANSART P., *Idéologie stratégique et stratégie idéologique*, Cah. Int. de Sociologie, vol. LXIII, 1977.

[2] AVRICH P., *L'altra anima della rivoluzione*, Antistato, Milano, 1978.

[3] BOURDIEU V., *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, 1979.

[4] COEURDEROY E., *Hourrah!! o la rivoluzione dei cosacchi*, Londra, 1854, in *Pour la revolution*, Paris, 1972.

[5] COLSON D., *Anarchisme et mouvement ouvrier francais*, IRL, 1979.

[6] COLSON D., *Anarcho-syndacalisme et Communisme*, Saint-Etienne, 1920-1925.

[7] DE CERTEAU M., *L'invention du quotidienne*, tomo 1.

[8] DELEUZE G. e GUATTARI F., *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, Paris, 1980.

[9] HOGGART R., *La culture du pauvre*, Paris, 1970.

[10] LEQUIN Y., *des ouvriers de la region lyonnaise 1848 - 1914*, Lyon, 1977.

[11] LUCAS P., *Le travail gymnaste: rites mineurs du pays minier*, Cah. Int. de Sociologie, vol. LXIV, 1978.

[12] LUCAS P., *Complicité*, «Esprit», Montceau-Les-Mines, 1980.

[13] LUCAS P., *La religion de la vie quotidienne*, Paris, 1981.

[14] PERROT M., *Les ouvriers en grève*, Paris, 1973.

[15] PROUDHON J.J., *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*, Riviere, 1927.

[16] RANCIERE J., *La nuit des proletaires*, Archives du rêve ouvrier, Paris, 1981.

[17] RANCIERE J., *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, 1983.

[18] VERRET M., *L'ouvrier francais, l'espace ouvrier*, Paris, 1979.

# Il sindacalismo è rivoluzionario nei paesi del socialismo reale?

Nicolas Trifon\*

## Sindacato e movimento: cinque casi

Dopo gli anni settanta, i regimi che si richiamano al socialismo reale hanno dovuto affrontare dei fenomeni di rivendicazione, di contestazione e d'opposizione che hanno portato alla ribalta sia il movimento operaio sia, fatto nuovo, il sindacalismo. Diverse situazioni si sono presentate. Possiamo distinguerne almeno tre, in considerazione del fatto che l'iniziativa di costituire un sindacato libero corrisponda a una volontà di: 1) di far sviluppare un movimento operaio, dando l'esempio e fornendo gli elementi, soprattutto giuridici, capaci di favorire la nascita di conflitti e la definizione di rivendicazioni; 2) impedire l'isolamento — a livello di informazione e di solidarietà — di conflitti operai esemplari ma a carattere locale o regionale; 3) concludere delle rivendicazioni che sono già state formulate in occasione di sollevamenti operai di ampia portata e fornire i mezzi d'espressione e d'organizzazione autonoma a uno scontento popolare generalizzato.

La creazione di sindacati liberi può assumere il carattere di rivendicazione collettiva a favore di movimenti di sciopero che vanno esplicitamente in questa direzione; questo sarebbe il quarto caso. Infine, a seguito di un conflitto operaio importante, ma senza futuro e nella prospettiva di aprire una breccia nelle difese esistenti, un gruppo specifico può costituirsi attorno all'idea di sindacato indipendente. Con

\* Rumeno di nascita e parigino d'adozione, è uno dei redattori della rivista *Iztek* e collabora anche a *Le vent d'Chemin*

questo quinto caso abbiamo passato in rassegna la problematica.<sup>1</sup>

Geograficamente è facile localizzare questi esempi: il primo in Urss nei tentativi di Khlebanov e dello Smot (Libera unione interprofessionale dei lavoratori): significative le testimonianze di Borissov sulla vocazione dello Smot «di sviluppare un movimento operaio, non di aiutarlo ma di dargli la possibilità di manifestarsi» (cf. Iztok, numero speciale, settembre 1982, p. 25).

Il secondo in Romania dove lo Slomr (Sindacato libero dei lavoratori della Romania) viene creato nel febbraio 1978 in seguito agli scioperi dei minatori della vallata di Jiu (agosto 1977). Il terzo in Polonia su iniziativa di Switon — cronologicamente il primo di questo tipo e, soprattutto, il Kwzz (Comitato consultivo dei sindacati liberi del Baltico) nel 1978 animato da Gwiazd, Walesa, Walentynowicz e Lis. Il quarto in Cina in occasione della ricostituzione dei sindacati sospesi durante la rivoluzione culturale, quando vengono proclamati degli scioperi in numerose fabbriche per richiedere sindacati liberi «come in Polonia». Il quinto a Cuba dopo i conflitti verificatisi nell'industria dello zucchero — le autorità cubane hanno successivamente fatto conoscere i motivi della condanna a morte di cinque dei diciassette incriminati per questo «affaire» (vedi L'Humanité del 5 e 17 maggio 1983).

Salvo un'eccezione, queste iniziative si sono concluse con delle sconfitte: in Urss gli sforzi dello Smot non sono riusciti a far emergere un movimento operaio; in Romania, malgrado la sua penetrazione iniziale (diverse migliaia di adesioni pubbliche), lo Slomr non è riuscito a congiungersi con il movimento operaio e popolare che stava, peraltro, conoscendo una fase montante. In Cina i sindacati ricostituiti indicati Deng Xiaoping sono molto lontani dalle speranze degli scioperanti indicati prima; a Cuba, infine, anche se le pene di morte sono state commutate in ergastolo, non si sente più parlare di sindacati liberi. L'eccezione, comunque parziale, è senza dubbio la Polonia: nell'agosto 1980 gli operai in scio-

<sup>1</sup> L'informazioni di cui noi disponiamo coprono in modo discontinuo le situazioni evocate. Si potrebbe aggiungere un sesto esempio: quello di persone imprigionate non per aver partecipato a degli scioperi ma per aver espresso la necessità di formare sindacati indipendenti. Una situazione di questo tipo ci è stata segnalata in Algeria a proposito di due operai dell'industria tessile.

però hanno imposto i sindacati liberi richiesti dal Kwzz, Solidarnosc è stato tollerato per più di un anno dal regime, ma il 13 dicembre ridurrà brutalmente in clandestinità sia il sindacato sia il movimento operaio.

Queste azioni<sup>2</sup> hanno comunque lasciato dei segni — evidenti in Polonia — e hanno aperto delle prospettive di cambiamento altrettanto credibili e liberatrici di quelle aperte dalle ondate di contestazione che le avevano precedute (la dissidenza) e che si sono manifestate successivamente (il pacifismo indipendente, per esempio) e a quelle che stanno per arrivare (in particolare quelle legate al nazionalismo delle minoranze). Benché di portata molto diversa (in considerazione del carattere ostile o favorevole, a seconda dei casi, dei contesti, delle dinamiche e delle congiunture che hanno condizionato il loro sviluppo), queste pratiche individuabili nei più diversi ambiti del socialismo reale si sviluppano da uno stretto rapporto tra l'iniziativa di un sindacato indipendente e la realtà del movimento operaio. Se l'esperienza polacca costituisce il referente principale delle pratiche cubane e cinesi, le iniziative sovietiche e rumene possono essere considerate come autonome. Quantunque eccezionale, la situazione polacca non è che un caso possibile tra gli altri.

### **Un'obiezione: la natura del sindacalismo occidentale**

Senza cadere in un gretto antisindacalismo, non si può fare a meno di constatare che il sindacalismo realmente esistente nel mondo libero (cioè l'istituzione più simile ai sindacati liberi per i quali si combatte con grossi sacrifici nel socialismo realmente esistente) da un lato sta perdendo colpi e dall'altro è una forza che partecipa, di fatto e di diritto, alla riproduzione (talvolta a condizioni più eque) del sistema vigente. Parallelamente, esistono tra i lavoratori, sindacalizzati o non, e all'interno della società nel suo complesso, dei settori che manifestano la loro ostilità all'attuale sistema e che sovente si pronunciano per la sua trasformazione radicale.

<sup>2</sup> Poco tempo dopo l'attività produttiva di queste fabbriche cambierà indirizzo: non ci si accontentava dunque di liquidare le organizzazioni della classe operaia, se era necessario si interveniva pesantemente nella sua composizione sociale.

A tutto questo bisogna aggiungere che, non più che all'Est, nonostante miglioramenti intervenuti in questi ultimi decenni, la condizione proletaria non è cambiata qualitativamente.

Da dove viene allora la credibilità del sindacalismo libero che si manifesta nell'Est? In che cosa consisterebbe il suo contenuto liberatore? Si può aggirare questa imbarazzante obiezione sia sostenendo che Solidarnosc non era un sindacato, ma un movimento sociale o nazionale, o tutte e due le cose contemporaneamente, sia scendendo e contrapponendo il movimento operaio dall'organizzazione sindacale. A mio parere non sarebbe molto serio. Solidarnosc costituisce il prolungamento organizzato di un movimento sociale che esprimeva anche delle aspirazioni nazionali ma la cui componente sindacale propriamente detta era determinante.

Per fornire una risposta coerente e soddisfacente alle questioni sopra sollevate, mi sembra necessario esaminare la natura dei sindacati ufficiali dell'Est.

### **I sindacati ufficiali o la fobia del conflitto**

Per essere più precisi, bisognerebbe sapere se si può ancora parlare di sindacati. La risposta mi sembra negativa per delle ragioni di natura sia storiche che strutturali.

L'instaurazione degli attuali regimi si è realizzata fin dall'inizio con la liquidazione dei vecchi apparati sindacali, il cui ruolo fu irrilevante nelle sommosse o nelle rivoluzioni che permisero l'installazione dei comunisti al potere. Nella stessa misura d'altronde, di quello della partecipazione della classe operaia. Perché questa liquidazione è passata più inosservata di quella dei partiti politici? Sicuramente perché i comunisti non dominavano gli apparati in questione: dopo la rivoluzione d'ottobre come nel periodo 1944-1947 o un po' più tardi a Cuba (libere elezioni sindacali — le ultime — che hanno avuto luogo in questo paese nel 1960, quindi in piena effervescenza rivoluzionaria, hanno registrato un massiccio voto contro i membri del partito comunista, malgrado i consigli del molto carismatico Fidel Castro). Ma non è l'unica né la principale ragione.

Un esempio particolare, ma rivelatore: nel 1947 scoppiano degli scioperi in diverse fabbriche situate alla periferia di Bucarest. Si trattava di una delle poche roccaforti operaie

comunista. Evidentemente il movimento venne represso nel sangue e benché i militanti comunisti fossero poco numerosi e conseguentemente molto limitata la loro influenza nel paese, la direzione del partito (e anche dello Stato) non ha esitato un attimo nell'alienarsi uno dei pochi settori che gli erano tradizionalmente favorevoli e a sparare sui suoi stessi membri' ...

In realtà, la liquidazione di forme specifiche di organizzazioni di lavoratori, indipendentemente dall'influenza che i comunisti potevano esercitarvi, costituisce una condizione preliminare, *sine qua non*, per l'instaurazione e il funzionamento del nuovo Stato. Nella stessa misura in cui, una volta al potere, il partito comunista non è più «un partito come gli altri», visto che elimina, in modo irreversibile, gli altri partiti e che cessa di essere un partito propriamente detto, il sindacato non può più essere considerato come una semplice «cinghia di trasmissione». Esso è ormai un apparato dello Stato, anche a livello formale. Apparato di uno Stato strutturato, indirizzato e plasmato da un partito che cambia considerevolmente la sua funzione: è tutto e, allo stesso tempo, è poco influente. Durante la rivolta ungherese del 1956, i comunisti onnipotenti fino al giorno prima, si ritrovarono in una situazione da gruppuscolo e si videro costretti a nascondersi fino all'arrivo dell'Armata Rossa. In Polonia, durante il periodo di Solidarnosc, i comunisti che non volevano rassegnarsi a stare zitti sperando in giorni migliori o a cambiare posizione si videro costretti a giocare il penoso ruolo di estremisti o di ortodossi; il trionfo della linea militar-comunista di Jazuzelski, avvenuto a loro spese, evidenzia l'ambiguità della relazione partito-Stato.

Oltre alla non trascurabile discontinuità storica esistente tra i sindacati di prima e dopo l'instaurazione del regime comunista, esiste una netta differenza tra i sindacati ufficiali di questi paesi e i sindacati legali delle società post-industriali. La condizione più rilevante dei sindacati occidentali — che

<sup>3</sup> Ci siamo deliberatamente limitati alle azioni che hanno un rapporto preciso con i sindacati liberi. Ne esistono certamente degli altri la cui natura meno ambiziosa non ne diminuisce affatto l'interesse. Un esempio tra molti altri: le proposte dell'operaio rumeno Paraschiv sul mandato e l'assemblea generale. Per ciò che concerne la genealogia storica di queste azioni ricordiamo che i Consigli operai ungheresi nel 1956 prevedevano nel loro progetto dei sindacati indipendenti, contrariamente alle false informazioni che circolano a questo proposito ultimamente.

gli conferisce un ruolo specifico e che gli permette di accedere a una porzione del potere centrale — consiste nella loro capacità di gestire i conflitti sociali legati al mondo del lavoro. Benché direttamente associato al potere centrale, dunque più potente, il sindacato non ha questa possibilità nel socialismo reale. La sua funzione è d'impedire, costi quel che costi — anche nel senso letterale del termine — la comparsa di conflitti, di disinnescare tutte quelle situazioni che possano condurvi, di rendere assurda la stessa nozione di conflitto. La diagnosi-accusa di «delirio riformista» rivolta contro alcuni sindacalisti rumeni indipendenti, colpevoli di aver fatto firmare delle petizioni sulle condizioni di lavoro, manifesta molto bene questa fobia del conflitto.<sup>4</sup> Fobia che mette in luce non tanto un aspetto patologico, ma il tipo di razionalità del dominio totalitario. L'armamentario dissuasivo, repressivo e, più raramente, persuasivo di cui dispongono i sindacati ufficiali dà la misura della loro importanza nello scacchiere istituzionale. Dovendo analizzare questa impotenza di fronte ai conflitti sociali, mi sembra importante cercare di

<sup>4</sup> I conflitti latenti e soprattutto indiretti attraverso i quali i lavoratori impongono, fino a un certo punto un rapporto di forza a loro favorevole, sollevano una distinta problematica che non affronterò qui.



F. Vallotton, *L'anarchico*, 1892 (particolare)

spiegare la loro relativa scarsità e il ritardo con cui si sono manifestate le rivendicazioni per la costituzione di sindacati liberi.

### La sicurezza sociale come «dato» e come «conquista»

L'onnipresenza dei sindacati — pezzo forte dell'onnipotenza del partito e del controllo statale — non spiega interamente il problema. In effetti la protezione dei lavoratori (nei più diversi campi: impiego, condizioni di lavoro, assistenza medica, alloggi, pensioni, tempo libero), come pure le condizioni minime (che possono variare molto da paese a paese) indispensabili a una riproduzione decente della forza lavoro, sono state stabilite e istituzionalmente garantite dall'instaurazione dell'attuale regime. Ora questa protezione, che non ha impedito lo sviluppo di un nuovo tipo di differenziazione socio-economica, rispondeva, e risponde sempre là dove non esiste (la maggior parte dei paesi del Terzo Mondo, per esempio) a un'esigenza reale e profonda, perfettamente comprensibile, del movimento operaio e dei sindacati. Nelle società occidentali, questa protezione è stata sia conquistata con lotte operaie e sindacali sia concessa dal capitale nella sua



F. Vallotton, *La trincea*, 1915

evoluzione, spontaneamente o dietro pressioni dello Stato.<sup>3</sup> La facilità con cui sono stati liquidati i vecchi organismi sindacali e il carattere limitato dell'opposizione operaia con l'avvento del socialismo reale, così come i pochissimi conflitti sociali negli anni successivi, è in larga misura spiegabile con questa enorme concessione, senza precedenti storici per la sua ampiezza, nel campo della sicurezza sociale. Lungi dall'essere una conquista, almeno parziale come all'Ovest, questa sicurezza costituisce un elemento di cui bisogna assolutamente tener conto se si vuole comprendere la complessa realtà operaia in questi paesi. È proprio per questo che i sindacati ufficiali hanno potuto occupare, fino a un certo punto, ma con un discreto successo, il posto che era stato loro assegnato. Tuttavia questo dato comportava all'inizio dei limiti e si rivelerà più tardi parziale.

Lo scarto tra i diritti teorici dei lavoratori e la realtà delle loro condizioni era all'inizio considerevole. L'eliminazione degli abusi, la punizione delle vessazioni, in breve, la riduzione di questo scarto non poteva che essere aleatoria. I diritti in questione non risultavano da un rapporto di forza; si trattava di una concessione accordata a certe condizioni, evidentemente quelle draconiane di astenersi da tutte quelle azioni che non si inquadravano nelle regole e nelle gerarchie rigorosamente stabilite dal regime. Questo tipo di azioni, anche quelle inoffensive, essendo definite contro-rivoluzionarie nelle misure in cui esse venivano percepite dalle autorità come una critica a un regime il cui carattere socialista, consisteva nell'istituzionalizzazione dei diritti dei lavoratori. Ma — ed è un circolo vizioso — l'applicazione di quei diritti non poteva aver luogo che grazie a una effettiva mobilitazione dei lavoratori, quindi proprio grazie a quelle azioni qualificate come controrivoluzionarie. Da questo punto di vista la «democrazia socialista» o «popolare» è più formale — difettosa e cinica — della democrazia borghese.

Relativa (poiché non modifica sostanzialmente la condizione proletaria) e fondata su una contraddizione insolubi-

<sup>3</sup> La sicurezza non è il solo obiettivo né la sola ragione d'essere di tutte le organizzazioni sindacali, né di tutti i movimenti operai. La realizzazione, anche formale, di questo obiettivo per il quale ci si batteva in Europa prima dell'ultima guerra e ci si batte sempre in molti paesi del Terzo Mondo, può creare una certa confusione sulla ragione d'essere dei sindacati indipendenti dal potere nei paesi socialisti.

le, come abbiamo visto, la sicurezza sociale si è rivelata, per di più, reversibile nel momento in cui sono sorte maggiori difficoltà, soprattutto economiche. A meno di conservare o di restaurare un clima di terrore le autorità dovevano scontrarsi con dei conflitti questa volta inevitabili. Per di più i sindacati ufficiali partecipano direttamente alla riduzione dei diritti dei lavoratori, mentre in Occidente i sindacati si oppongono (moderatamente e demagogicamente) a questo genere di restrizioni e limitano i danni (e così anche la collera). È l'aumento dei prezzi dei beni di prima necessità e quindi la brutale riduzione del potere d'acquisto dei salari che ha provocato la sommossa polacca. I minatori della valle di Jiu sono entrati in sciopero a causa delle modifiche del sistema pensionistico e della soppressione della razione di latte accordata a coloro che scendevano nei pozzi. Se il non rispetto o l'abolizione di alcuni diritti sono all'origine dei conflitti, il carattere formale — che non sfugge a nessuno — di numerosi altri diritti non può che amplificare i conflitti e renderli generalizzati. A tutto ciò si aggiunga la repentina presa di coscienza dello squilibrio tra la condizione miserabile dei lavoratori e il loro potere potenziale.

Di fronte a una simile dinamica i sindacati ufficiali non possono fare nulla; proprio perché mi sembra difficile definirli «sindacati». Tuttalpiù sono come gli altri; siano essi d'obbedienza socialdemocratica, comunista o democristiana, legati a delle mafie o a dei governi rossi o gialli. La Cgt an-



F. Vallotton, *Nell'oscurità*, 1916

che se è la cinghia di trasmissione del Pcf filosovietico e se fa parte della Fsm il cui centro si trova a Praga, si distingue dalle sue consorelle «orientali» per la sua capacità (discreta, limitata, ma reale) di assicurare, al suo livello, la buona, equanime e realistica marcia in avanti del sistema dominante in Francia. Anche se la sua direzione nutre l'ambizione di accedere un giorno a uno statuto simile a quello dei sindacati sovietici o bulgari, non devono mancare le inquietudini causate dai nuovi problemi in arrivo. La posizione critica degli uni (il Pci), discreta degli altri (il pcf) comunisti occidentali sulle «imperfezioni della democrazia socialista» si spiega con queste inquietudini.

### **Il sindacalismo: rivoluzionario all'Est, ma non all'Ovest**

Il movimento operaio e il sindacalismo indipendente, soprattutto in un paese come la Polonia, derivano da preoccupazioni che si avvicinano per alcuni aspetti a quelle dei lavoratori occidentali. Salvo rare eccezioni — piuttosto drammatiche: per esempio lo sciopero dei minatori inglesi — i lavoratori occidentali in questi ultimi dieci anni sono stati più moderati e non hanno mai messo seriamente in discussione l'establishment, né hanno avanzato dei programmi alternativi credibili.

L'incapacità strutturale del sistema statale tipico del socialismo reale di integrare i sindacati liberi conferisce a questi ultimi, anche indipendentemente dalla loro volontà, una vocazione rivoluzionaria. La situazione in Occidente è simmetricamente opposta: a meno di cambiare natura — e i suoi dirigenti conoscono molto bene gli inconvenienti dell'avventura fascista, militare o comunista — il sistema dominante non può fare a meno dei sindacati; tuttalpiù può favorire o frenare il loro sviluppo. Parallelamente i sindacati non possono rinunciare alla posizione — modesta, ma sicura — che essi occupano. L'avventura è l'ultima cosa a cui aspira un'istituzione, quale che sia: sindacato, esercito, chiesa, eccetera.

La ragione per la quale il sindacalismo è rivoluzionario all'Est è analoga a quella per cui non lo è all'Ovest. Il mio ragionamento può sembrare semplicistico e lo è in una certa misura: porta a un'idea che tuttavia potrebbe essere d'aiuto per la comprensione del problema. A condizione di non per-

dere di vista il fatto che si tratta di un'ipotesi e quindi di applicarla con prudenza e a condizione, beninteso, di precisare che cosa si intende con il termine «rivoluzionario».

Rivoluzionario, in primo luogo, nel senso più elementare e prosaico del termine: Solidarnosc, con la sua stessa esistenza, minacciava il regime polacco un po' come le azioni della guerriglia salvadoregna, l'accumularsi di martiri nelle manifestazioni di piazza a Teheran o l'aumento di soldati sovietici uccisi nel Panchir minacciavano e minacciano il regime al potere in quei tre paesi. Le modifiche determinate dal movimento operaio, dal sindacato Solidarnosc e dalla dinamica sociale che essi avevano favorito, mettevano in luce sia quella che si può definire una rivoluzione borghese (ripristino di diritti democratici elementari), sia una rivoluzione socialista antiburocratica (messa in pratica di diritti sociali la cui applicazione era ostacolata dagli interessi di classe della burocrazia). Nondimeno, alcuni di questi concetti, e anche tutti quelli citati, non descrivono appropriatamente la situazione polacca nella sua interezza e nelle sue potenzialità. Non è un caso se i partiti, i discorsi e i programmi politici proprio innescando una rivoluzione borghese, nazionale o socialista, hanno giocato un ruolo così irrilevante in Polonia.

La rivoluzione avviata da Solidarnosc — prescindendo dalle convinzioni dei suoi protagonisti — era una rivoluzione sociale. In che senso? Nel socialismo reale, l'abbiamo visto, il sindacato indipendente è incompatibile con il sistema in vigore ed è un fenomeno storicamente verificabile. Garantito giuridicamente o no, la sua esistenza è funzione di un rapporto di forza. Un apparato sindacale non può competere con lo Stato. Solo un movimento sociale forte e attivo può imporre e mantenere il rapporto necessario per far esistere un sindacato. In Polonia (e in tutti i casi esaminati, anche quando si trattava di vaghe iniziative per la costituzione di sindacati liberi o di semplici accenni di movimento) sindacati e movimento sono inseparabili, nella misura in cui i due sono incompatibili con il sistema vigente che esclude, non importa a quale prezzo, il conflitto e tutto ciò che può assomigliargli.

Evidentemente sarebbe un gioco di prestigio dire che il conflitto tra il movimento e il sindacato è connesso, così come il conflitto all'interno del movimento e del sindacato, a una situazione che deriva da una concezione fondata sulla mani-

festazione e non sull'elusione del conflitto. La sconfitta, a mio avviso parziale e provvisoria, del movimento sociale e del sindacato Solidarnosc è dovuta al progressivo scarto tra questi. Questo è stato peggiore del fatto che il conflitto si manifestasse apertamente tra i due; perché quello scarto implica disaffezione da un lato e scollamento dall'altro. Questa separazione che si è approfondita impercettibilmente ha moltiplicato ed eccitato i conflitti all'interno della direzione del sindacato tra moderati irresponsabili, riformisti utopici e partigiani dei più diversi e contraddittori radicalismi. Benché si riferiscano alla tensione tra sindacato e movimento, tra direzione e base, e in un certo senso la riflettano, questi conflitti erano insolubili a causa della disaffezione del movimento. Quest'ultima è la causa della sconfitta che non sarebbe avvenuta neppure grazie all'azione dello Stato. L'episodio di Bydgoszcz, nel marzo 1981 (quando Walesa impose la sua decisione di non rispondere con lo sciopero generale alla provocazione della milizia, passando sopra alla decisione presa democraticamente dai delegati del sindacato) segna l'inizio della fine. La disaffezione della base, del movimento supposta da Walesa (e che gran parte dei militanti attivi temeva) si amplifica inesorabilmente. Indipendentemente dal grado reale di mobilitazione all'epoca di Bydgoszcz — senza dubbio superiore a quello precedente l'instaurazione dello stato di guerra — la decisione di Walesa (condivisa di fatto da molti



F. Vallotton, *La sentinella*, 1916

altri) di non farvi ricorso, significava l'autonomizzazione del sindacato, della sua direzione e del suo presidente rispetto al movimento e lo sfilacciamento di quest'ultimo. La frazione più intelligente dello Stato polacco lo comprese e ne farà buon uso il 13 dicembre.

Mi si potrebbe ribattere che secondo quanto sto dicendo il sindacato ha cessato di essere rivoluzionario: è vero! Ed è la ragione per cui sia il sindacato sia il movimento hanno perso senza neppure dar battaglia, senza sviluppare la rivoluzione sociale che avevano innescato. Potevano vincere la battaglia? Se l'avessero vinta a che cosa si sarebbe arrivati? È impossibile rispondere a questi interrogativi perché la rivoluzione sociale scatenata per definizione, contrariamente all'istituzione statale, l'avventura e perché nessuna è riuscita vittoriosa fino ai nostri giorni. Parlo evidentemente di rivoluzione sociale e non del suo surrogato ad uso dei tiranni, dei funzionari e dei deboli di spirito che si chiama «rivoluzione socialista» e che decreta e programma punto per punto il socialismo reale. Non mi dilungherò qui sulle costanti oggettive del movimento di rivendicazione condotte da Solidarnosc (per esempio la tendenza a un egualitarismo sul piano economico) né sulle forme d'azione e di democrazia diretta che hanno potuto svilupparsi (cf. *La Pologne: les mots et les choses*, Iztok, numero speciale, settembre 1982), e che giustificano l'uso, nel caso polacco, del termine di rivoluzione sociale. E non esaminerò neppure un certo numero di obiezioni sul ruolo della Chiesa e della religione (cf. *Les Polonais croient-ils vraiment en Dieu?* comunicazione all'incontro internazionale anarchico, Venezia, settembre 1984). Proporrò comunque, prima di concludere, un raffronto che potrà sorprendere: quello tra il sindacalismo polacco e il sindacalismo rivoluzionario e l'anarcosindacalismo.

L'evoluzione di Solidarnosc e della realtà polacca dopo il 13 dicembre conferma, a mio avviso, la fondatezza di questo confronto. Fondatezza che viene confermata prendendo in esame la pratica e le prese di posizione del Tkk (soprattutto l'autogestione intesa non solamente come fine ma come mezzo) (cf. *A propos de l'autogestion en Pologne depuis le 13 décembre*, Iztok, n. 8), della sua opposizione all'avanguardismo e della sua autonomia rispetto ai partiti politici e del debole impatto sociale di questi ultimi o esaminando l'evoluzione dei rapporti tra la Chiesa e il movimento sociale (la

sconfitta del progetto di un sindacato cristiano e le chiare critiche alle posizioni ambigue dell'episcopato) e del risalto dato alla democrazia diretta nei progetti di società legata al movimento sociale così come l'incompatibilità chiaramente definita tra Stato ed economia socializzata (cf. Ian Harman, *L'autogestion dans l'economie du socialisme réel*, Bibliothèque ouvrière populaire, Varsavia, 1983). Si tratta, certamente, di un raffronto fatto a posteriori, ma che mette in luce una direzione e una tendenza che ha costituito uno dei momenti più vigorosi e autentici della storia del movimento operaio. Il sindacalismo rivoluzionario e l'anarcosindacalismo costituiscono al contempo nella terminologia marxista-leninista una «accusa» che corrisponde a lotte che sfuggono alle mediazioni partitiche e ideologiche e che conseguentemente mettono in crisi i comunisti e le loro concezioni. Un po' come il movimento sociale e Solidarnosc li hanno messi in crisi e probabilmente li metteranno ancora. Nessuna figura militante incarna il processo che ho tratteggiato, nessuna ideologia lo esprime, nessun partito politico lo programma. Possiamo sempre dirci che il militantismo, la politica e l'ideologia — concetti da lungo tempo in crisi all'Est — non sono che parole che hanno poco a che vedere con la realtà. Nondimeno ne deriva un vuoto che rischia di essere riempito da non si sa cosa, non si sa chi. Inoltre bisognerebbe che, per far sviluppare la rivoluzione a cui abbiamo accennato, coloro che la fanno la vivano come tale. E bisognerebbe inoltre sapere se nelle società post-industriali c'è ancora qualcosa che sia rivoluzionario, visto che il sindacalismo non lo è più. Infine bisognerebbe sapere come fare in modo che le rivoluzioni del Terzo Mondo non sfocino in semplici caricature delle democrazie occidentali o in sinistre copie del modello sovietico.

Per quanto mi riguarda non lo so.

(traduzione di Luciano Lanza)

# VENEZIA 1984

Se moltissimi sono stati gli articoli *sull' "incontro internazionale anarchico tenutosi a Venezia un anno fa*, altrettanto numerosi sono stati i contributi *del convegno di studi (tenutosi nell'ambito di quell'incontro) pubblicati sulla stampa libertaria internazionale*. In particolare segnaliamo due iniziative editoriali antologiche, francese l'una, tedesca l'altra.

La prima è articolata in quattro volumetti di 80-100 pagine l'uno, di cui tre già usciti ed uno di prossima uscita. La seconda, di 80 pagine, costituirà il numero doppio 34/35 della collana d'opuscoli *anarchistische texte* (uscita prevista: primavera 1986).

Ed ecco, per chi legge il francese ed il tedesco, i dati relativi alle due iniziative.

**Un anarchisme contemporain. Venise 84**, Atelier de Creation Libertaire (13, rue Pierre Blanc, 69001 Lyon, Francia). Vol. 1: *Anarchosindicalisme et luttes ouvrières* (scritti di D. Colson, L.S. Edo, O. Alberola, Y. Le Bot, N. Trifon), 56 franchi fr.; vol. 2: *Aventures de la Liberté* (scritti di R. Ambrosoli, R. Dadoun, M. Bookchin, R. Pagès, A. Gransac, M. Borillo), 44 franchi fr.; vol. 3: *L'Etat et l'anarchie* (scritti di E. Colombo, N. Berti, M. Bookchin, R. de Jong), 58 franchi fr.

**Staat und Anarchie. Bilanz und Perspektiven des Anarchismus** (scritti di N. Berti, M. Bookchin, R. De Jong, C. Ward), 7,80 marchi, Libertad Verlag (Jochen Schmuck, Postfach 440227, D - 1000 Berlin, 44, RFT).

### Per una progettazione libertaria

Nella pubblicistica anarchica si tende a trattare pressoché esclusivamente l'aspetto descrittivo, critico-negativo dell'esistente; quello propositivo si limita in gran parte ad invocare l'azione diretta e a esaltare un certo stile di vita. Per quanto concerne la rappresentazione della società libertaria l'analisi praticamente non esiste; al posto di questa vi è la costante ripetizione di genericissimi principi che la dovrebbero reggere. Questi principi (libertà, giustizia, solidarietà, ecc;) non si traducono in proposte istituzionali; ciò relega l'anarchismo nel limbo dei sistemi filosofici «puri», cioè non in grado di indicare i mezzi per una trasformazione sociale conforme ai principi e, tanto meno, di prefigurare gli elementi costitutivi della società libertaria. Questo aspetto era già stato evidenziato da F.S. Merlini sul finire del secolo scorso e nei primi decenni di quello attuale.

Tale carenza mina, a mio parere, ogni possibilità di avvalersi della crisi delle istituzioni per estendere l'influenza libertaria: può darsi che la gente si convinca del

l'esattezza della critica alle istituzioni, ma poi, non trovando alcuna proposta concreta, alcuna ipotesi di modelli sociali alternativi, non può che rivolgersi a qualche altro partito o movimento che proponga anche solo una qualche leggera modifica all'ordine attuale delle cose. Dalla storia del movimento mi sembra che tale vuoto sia stato spesso giustificato con l'asserzione che la prospettazione di un qualche modello sarebbe manifestazione di concezioni autoritarie. In polemica con Merlini, Malatesta scriveva nel 1897: «I socialisti democratici vogliono che il popolo li mandi al potere, a far le leggi, ad organizzare la nuova società, e quindi dovrebbero almeno dirci che uso farebbero di questo potere, e a quali leggi ci sottoporrebbero. Noi anarchici invece vogliamo che il popolo conquisti la libertà e... faccia quello che vuole». Aggiungeva però che: «Avere fin da ora delle idee e dei progetti pratici è necessario, poiché la vita sociale non ammette interruzione». Se questi progetti mancano è ovvio che la gente finirà con l'indirizzarsi verso i partiti autoritari, poiché questi, se assicurano poco (di buono) in senso contenutistico, sono almeno in grado di dare ampie garanzie della capacità di dare comunque attuazione ad un sistema di relazioni più o meno ordinato, anche se più o meno iniquo, in virtù del fatto che non esitano a ricorrere alla coartazione, alla mistificazione ecc. Dato che un'organizzazione sociale, cioè un sistema di relazioni sociali sufficientemente articolato e stabile (anche se aperto alla

possibilità del mutamento), è comunque necessaria, in mancanza di qualche proposta, attualizzabile, di matrice libertaria, l'esigenza di ordine, cioè di definizione dei propri diritti e doveri, non potrà che essere soddisfatta in altro modo; insomma, anche se un simile ordine dovesse manifestarsi iniquo sarebbe comunque preferito alla prospettiva del caos. Progettare modelli sociali non significa necessariamente imporli; d'altro lato se a tale progettazione non si dedicano gli anarchici, cioè quelli che credono alla necessità e possibilità di un'alternativa alla società del dominio, chi vi si dovrebbe dedicare? Forse coloro che rifiutano a priori questa possibilità? Se il problema è invece di incapacità di progettazione allora c'è da chiedersi per quale ragione questa capacità dovrebbero averla le fantomatiche «masse», se non ammettendo un'abissale inferiorità culturale degli anarchici; in questo caso però si dovrebbe anche ammettere l'ideologismo astratto delle loro posizioni politiche. In quest'ottica, infatti, la funzione degli anarchici consisterebbe esclusivamente nel continuare a porre una questione di principio nella speranza che altri si convincano della possibilità e si mettano a cercare i mezzi, teorico-pratici, per darvi attuazione; è ovvio che, se non altro per rilevanza numerica, la «massa» non anarchica possiede un bagaglio di conoscenze tecniche superiore a quella degli anarchici, ma qui non si tratta nemmeno di stigmatizzare carenze di scienza politica orientata alla trasformazione (scienza nella quale

peraltro non è ammissibile un' inferiorità da parte di chi propugna l'alternativa) ma, più semplicemente, di richiedere la capacità di indicare come si intenderebbe calare i valori nella realtà, quale atteggiamento positivo assumere in determinate situazioni problematiche; quali forme istituzionali sono necessarie, anche se non sufficienti, per l'affermarsi di una società libertaria.

Invece: o si nega a priori, esplicitamente o implicitamente, che un determinato problema possa manifestarsi anche nella società libertaria (ad esempio si afferma spesso che è lo stato a produrre la guerra; ma allora come si giustifica il fatto storico di guerra tra i «liberi comuni» medioevali, di lotta fra comunità primitive, senza stato?) o si tralascia di trarne le debite conseguenze.

Poniamo ad esempio il problema dell'insorgere di conflitti d'interessi tra comuni territoriali o extraterritoriali (definizione mutuata da A. Grachev), nell'ipotesi che il conflitto non metta in discussione i valori fondamentali dell'anarchismo. Occorre un libero contratto, si dirà, ma il contratto è solo uno strumento; il problema sta nell'ipotesi che un compromesso non venga raggiunto.

Allora vi sarà acquiescenza o conflitto, ma non si potrà definire una tale società come anarchica — potrebbe essere la risposta, simile a quella che Malatesta diede a Merlino nel celebre dibattito del 1897.

Ma tale risposta è solo una scappatoia, poiché non affronta la questione fondamentale: in una si-

mile disputa dove si collocherebbero gli anarchici? Si opporrà che per una risposta occorrerebbero altri dati e che in ogni caso si otterrebbe una risposta valida solo per uno specifico caso o, al massimo, per casi analoghi; ma proprio qui sta il negativo.

Seguendo una simile logica si giungerebbe alla conclusione che l'anarchismo si debba misurare, in quanto tale, con un'infinità di situazioni (tutte caratterizzate — per ipotesi data, dal rispetto delle tematiche fondamentali — il nucleo centrale dell'anarchismo) sulle quali non si vede come potrebbe essere raggiunta, di volta in volta, l'unanimità.

La realtà è che in simili situazioni gli anarchici si troverebbero divisi sui contenuti, ma non in quanto anarchici (ma, ad esempio, in quanto ecologisti: radicali o moderati, ecc).

Divisi sui contenuti, dunque, ma non è ammissibile che lo siano sulla forma: allorquando non sono in gioco valori fondamentali, ma solo valori inferiori, o quando si ha frizione tra singoli aspetti, occasionali, dei valori fondamentali (es.: libertà, giustizia), quando è nella natura dell'oggetto non consentire il contemporaneo attuarsi di decisioni alternative su di esso, il pluralismo anarchico, su quello specifico tema, deve lasciare il posto al metodo democratico maggioritario. Questo era il concetto di Merlino.

Da queste annotazioni si evidenzia la necessità che la progettazione si incentri su due oggetti fondamentali: il primo, dovrebbe concernere il problema dei rappor-

ti sociali, cioè dei rapporti necessari non fondati sulla volontà associativa (la società come fatto), il che dovrebbe tradursi in un progetto costituzionale; il secondo dovrebbe avere per oggetto la ricerca di formule associative.

Parlare di progetto costituzionale significa parlare di stato (ed enti locali con competenze legislative), cioè di ordinamento giuridico-istituzionale diretto a disciplinare le relazioni sociali laddove, per la natura dell'oggetto, l'azione delle singole associazioni o federazione di associazioni produce riflessi che interessano la comunità nel suo complesso (locale, nazionale, internazionale) e quindi trascendono l'ambito delle singole associazioni.

È evidente che l'uso del termine di stato è qui utilizzato in un senso astratto, che ritengo simile a quello concepito dal Proudhon federalista e da Merlino, e non in senso storico.

È opportuno, a questo punto, effettuare una digressione per illustrare meglio il senso del discorso in svolgimento.

È necessario dividere le relazioni tra attori singoli o collettivi in due grandi campi:

1. Le relazioni necessarie, alle quali si è costretti, dato che le nostre azioni (o le altrui) hanno conseguenze che trascendono la sfera dell'attore, singolo o collettivo;

2. le relazioni non necessarie alle quali non si è costretti dall'oggetto.

A. È da evidenziare che la *necessità si riferisce all'interazione in*

quanto tale *non alla forma* che questa può rivestire:

- a. conflittualità pura
- b. accordi di delimitazione reciproca
- c. imposizione/sottomissione
- d. collaborazione.

La forma relazionale di cui alla lettera a) non dà luogo a relazioni di tipo sociale, cioè ad una società. L'esclusivo instaurarsi di relazioni sociali di tipo b) e d) danno luogo a società di tipo liberale; le relazioni di tipo c) sono ambivalenti, nel senso che, se esse si sostituiscono, anche dove l'oggetto non lo necessita ai tipi b) e d), si può avere una società del dominio se l'imposizione porta ad una subordinazione strutturale, non occasionale (di gruppi, di comunità, di individui); se invece l'imposizione deriva dalla natura dell'oggetto (cioè quando non consente l'adozione di soluzioni alternative compresenti) si avrà una società che potrà ancora definirsi liberale, a seconda del fatto che una tale società opti per una soluzione a democrazia maggioritaria o meno la si potrà definire come società liberale-democratica o liberale-oligarchica (uso dei termini liberale e democratico non ha alcun riscontro con il loro significato storico). Il passaggio ad una società anarchica richiede l'intervento di un elemento etico-egualitario, cioè il concetto di giustizia. L'introduzione di questo concetto attraversa tutte le forme di rapporti e riformula il quadro nel senso che all'elemento etico anarchico deve essere riconosciuta valenza oggettiva simile a quello pratico-logico.

Ad esempio, anche se fossero possibili, in termini pratico-logici, soluzioni alternative compresenti in materia religiosa (ateismo, agnosticismo, affiliazione ad una qualche religione) sarebbe eticamente ineccepibile un intervento che imponesse il rispetto dei minori, anche se conseguenti ad essere sottoposti a qualsiasi forma vessatoria da parte dell'associazione alla quale aderissero (o a cui fossero fatti aderire dai genitori, tutori, ecc).

È ovvio che non esiste un rapporto biunivoco tra forme di relazione e forme di società; all'interno di una determinata società possono coesistere, in campi, settori o tra attori diversi, vari tipi di relazioni sociali, per cui i tipi delineati vanno intesi come tipi ideali in senso, credo, weberiano.

B. Le relazioni non necessarie danno luogo ad associazioni, formali o di fatto, permanenti, temporanee o anche occasionali. Null'altro le distingue dalle forme sociali di tipo collaborativo (definite al punto A) se non il fatto che, a differenza di quelle, esse sono, per l'appunto, non necessarie quanto all'origine delle motivazioni che le supportano. Se l'adesione ad un'associazione è spesso rivelatrice di un atto di volontà del soggetto (salvo che non sia incapace d'intendere o volere) non è detto che le associazioni diano luogo a relazioni sociali libertarie. A parte il fatto che l'atto di volontà originale può essere viziato da errore, dolo, costrizione (in quest'ultima ipotesi si parlerà di *associazione forzosata*), gli statuti

dell'associazione formale (o le relazioni di fatto in quella informale) possono violare la libertà di una o più componenti impedendone, di diritto o di fatto, la revoca dell'adesione, o stabilendo norme non ugualitarie (circa i diritti di espressione e/o le conseguenze dell'attività svolta). L'uscita dall'associazione può, a sua volta, generare ineguaglianza: si pensi ad un accordo che, dopo gli impegni presi, una componente, approfittando di una situazione vantaggiosa derivante dall'attuazione dell'accordo stesso (o di una sua parte), non rispetti, allontanandosi dall'associazione prima del termine concordato. Dato che quanto vale per le associazioni si estende anche alle forme sociali collaborative (che pure possono essere definite associazioni: data la peculiarità che le relazioni di cui trattano sono necessarie, mi sembra opportuno definirle *associazioni sociali*) è ovvio che le conseguenze del riconoscimento del diritto ad abbandonare l'associazione in un qualsiasi momento su semplice decisione di un contraente (magari con l'intenzione di passare a forme di delimitazione reciproca) potrebbero essere esiziali per gli interessi degli altri contraenti: immaginiamo le conseguenze che potrebbero derivare alle parti più povere di un paese se quelle più ricche, dopo aver magari accumulato ricchezza tecnologica col contributo anche solo umano o aver utilizzato risorse materiali di quelle regioni, decidessero di separarsi. È chiaro che nessuna legge potrebbe impedirlo, ma la posizione degli anarchici dovrebbe essere

chiara, in linea di principio, nell'ipotesi di un conflitto in tal senso.

Questa lunga digressione (che dovrebbe trovare approfondimento a parte) è motivata dal fatto che la legittimazione dell'esistenza dell'ordinamento giuridico-istituzionale generale (lo stato) con la sua forza impositiva deriva proprio dalla realtà della irriducibilità dei rapporti umani a quelli associativi, semplici o sociali. Se tutti i rapporti fossero di tale natura sarebbe preferibile il termine di Federazione, ma questo mi sembra inadeguato a rappresentare anche i rapporti che si affermano in negativo (accordi di delimitazione reciproca di procedure per la facoltà d'imposizione) cioè non collaborativi.

A questo punto mi sembra che si possono cogliere due concezioni della società anarchica e, quindi, del potere sociale anarchico. La prima, totalizzante, considera anarchica la società in cui le associazioni sono tutte orientate in senso anarchico, mentre la seconda non contempla un simile unanimismo: il pluralismo associativo è consentito anche se si struttura per finalità e secondo principi autoritari, purché un simile sistema organizzativo non assuma rilevanza esterna, cioè sulle relazioni sociali e sul conseguente sistema istituzionale improntato secondo i principi libertari. Qui si pone un ulteriore elemento di discussione: abbiamo definito come società liberale-democratica quella che in caso di una sola soluzione possibile ricorre al metodo maggioritario, e liberale oligarchica

quella che non si attiene al metodo maggioritario. È evidente che la questione del metodo si pone anche per la società anarchica, solo che, mentre i principi fondamentali dell'anarchismo non possono giusnaturalisticamente essere soggetti (che lo siano di fatto o si scelga strategicamente di sottoporli non ha alcuna rilevanza) a sistema maggioritario e quindi non trova ostacoli di natura etica l'imporre il rispetto a favore di chi ad essi vuole attenersi, i problemi singoli che non investono tali principi devono essere soggetti al metodo maggioritario.

A sostegno della liceità di parlare di potere anarchico (o stato anarchico) è da chiarire che se la libertà non si può imporre a chi non la vuole per sé, si può tuttavia imporre il rispetto a chi si oppone al suo esercizio da parte degli interessati. Ciò che è giusto obbliga, diceva Merlino, senza bisogno che l'universo intero o la maggioranza siano d'accordo.

Si aprirà la questione, inevitabile, del «quando» certe tematiche investano o meno i principi fondamentali, ma la decisione non può che essere lasciata al dialogo tra cittadini liberi ed uguali, con quel che consegue dalla richiesta di un giudizio che ha raramente caratteristiche di certezza matematica.

Certo, se la minoranza non intendesse cedere perché convinta che siano in gioco i principi fondamentali dell'anarchismo, la questione non potrebbe che essere risolta, per dirla con Proudhon, dal diritto di guerra. Eppure, an-

che l'evenienza di conflitti non minerebbe il fatto che si possa continuare a parlare di società anarchica specie se la parte sconfitta fosse reintegrata nel seno sociale a condizioni tendenzialmente uguali a quelle dei membri della parte vincente, almeno per quanto riguarda le conseguenze degli atti voluti da questa (dato che sui temi che hanno dato luogo al conflitto la questione, con la riappacificazione, si chiude, almeno tendenzialmente), cioè a condizione che alla parte soccombente venga lasciata la massima libertà possibile e ogni diritto civile.

Una cosa mi sembra utile sottolineare: la società anarchica, vissuta da tutti come tale, in ogni momento della sua esistenza, è un'astrazione, che diviene illusione se la si ritiene realizzabile.

Se invece si dà per scontato che è raramente agevole, nella realtà, distinguere negli stessi fatti sociali gli aspetti autoritari dagli altri e che si possono pertanto manifestare valutazioni diverse in merito allo stesso fatto, pur facendo riferimento agli stessi principi, allora è giocoforza riconoscere che i fenomeni autoritari potranno avvenire, seppur non strutturalmente, anche nella società anarchica, la quale potrà fregiarsi comunque dell'aggettivo a buon diritto, sempreché se ne abbia una concezione sufficientemente relativistica.

Si pone dunque il problema di una progettazione politico/economica. Mi sembra che Volontà stia aprendosi ad una revisione di antichi dogmatismi precotti, lavoro che ha prodotto un'importante riconcettualizzazione ed anche, con

Dorman, una ipotesi, da sviluppare, economica. Se si ritiene che taluni suggeriscono strade percorribili («scorciatoie democratizzanti») troppo pericolose, si devono indicare altre strade e non limitarsi all'incazzatura, altrimenti si continua a pedalare surplace; se si ritiene che pianificazione e mercato non siano compatibili coll'anarchismo si deve indicare qualche altra forma economica; se non la si sa delineare nemmeno per sommi capi allora o si rimane in attesa di

Godot (magari ibernando, nel frattempo, gli esseri umani) o si dovrà ripiegare su quello che si riesce a praticare o ad immaginare in termini sufficientemente realistici.

Vorrei infine dare due suggerimenti: rileggersi Merlino e dividere Volontà (se non è possibile editare una rivista specifica) in due sezioni: l'una di analisi dell'esistente, l'altra di progettazione per una società anarchica/libertaria.

**Victor Niemand**

---

## Un anarchico verde

Ho letto sul numero 2 di Volontà l'articolo di Luciano Lanza sugli «Anni Verdi». A proposito delle Liste Verdi alle ultime elezioni, modestamente vi voglio raccontare qualcosa di personale, se non altro per comunicare e forse suscitare dibattiti.

Io mi sento anarchico da anni; già molto giovane, mi resi conto del mio atteggiamento e del mio modo di pensare anticonformista e spesso antipartitico. In seguito, dopo varie simpatie per movimenti e partiti (dai trozkisti ai demo-

proletari, dai radicali ai vari gruppuscoli mistici pseudo-buddisti) estremisti ho cercato di valutare se prendere una posizione finale che riassume e spiegasse ogni esperienza. Poi lo studio universitario in scienze naturali e quindi della molteplicità della natura, mi portò verso posizioni sempre più federaliste ed anticonformistiche (sia nella politica, sia nell'economia ed in ogni struttura). Lo studio delle filosofie orientali (di cui ancora mi interesso) e dell'origine dei poteri magici (per la mia tesi universitaria) mi hanno sempre più convinto della giustezza e della verità contenute nell'ideologia anarchica. E della sua unicità come soluzione politica universale (tutto il resto è antropologicamente inumano e falsità). Ma c'è un'altra cosa.

Sono Verde. Lo sono sempre stato. Fin da bambino ho amato la natura spontanea ed ho rispettato ogni essere vivente. Ed ero terrorizzato alla vista di macchine disboscatrici e degli insetticidi. Sono anni che sogno un movimento ecologico organizzato, un movimento di naturalisti (come me) che parta all'arrembaggio (se necessario delle istituzioni) pur di cambiare le cose e fermare la distruzione della natura, l'uccisione di milioni di animali e di piante per soddisfare i desideri inutili di una società consumista e che non rispetta più ciò che l'Uomo (fin dalla preistoria profonda) ha rispettato per millenni: l'ambiente naturale e le sue forze.

Così mi sono candidato nella Lista Verde locale. Cosa volete, sarò un illuso, ma credo molto nelle potenzialità anarchiche del Movimento Verde. Non ci sono solo io di «filo-anarchico» nelle Liste Verdi. Ho conosciuto personaggi che da anni non votano più e che hanno perso ogni fiducia nella politica tradizionale. Stavolta hanno tentato. Io spero che certe persone siano una garanzia, specialmente per mantenere nelle Liste Verdi spontaneità e decentramento. Cerchiamo prima di tutto di cambiare le istituzioni, ed inoltre di salvare questa benedetta Natura (di cui fa parte anche l'essere umano) così martoriata, prima che sia troppo tardi. Prima di essere sulla via del «non-ritorno». Di solito io non credo che il fine giustifica i mezzi, ma stavolta non so trovare un'altra espressione. Ormai non serve più a niente restare in un angolino a criticare.

Certo, non voglio invitare gli anarchici a votare per le Liste Verdi. Io stesso ho avuto i miei dubbi ad adervi. E parecchi rimorsi di coscienza. Avevo ormai giurato di essere un anarchico «puro». Negli ambienti politici bisogna stare attenti a non farsi mutare dalle istituzioni. Bisogna essere puri come colombe ed astuti come serpenti (come ha detto anche Gesù). Ma ora non ho più rimorsi. Si può fare un'autocritica ogni tanto per restare sempre al massimo di «se stessi». Ma sono ormai convinto di aver fatto una scelta giusta, anche se il mio impegno non risolverà granché nella Storia delle civiltà occidentali. Ma qualche piccola cosa si può fare: educare e informare la gente alle assemblee, nelle manifestazioni, per strada. Io mi sento di dover fare qualcosa. Però tranquilli: se le Liste Verdi creassero centri autoritari di potere tornerei a fare l'anarchico-Verde-naturalista da strada. Ed infine l'invito a tutti gli anarchici: non votate Verde, ma andate alle assemblee locali, intervenite, criticate, correggete. Voi che avete vista lunga e naso fino, andate a sventare pericolose involuzioni. Non dico di diventare controllori delle Liste Verdi, ma cerchiamo di difendere questa prima esperienza anarco-comunitaria.

**Enrico Gherardi**  
*Ferrara*

## Psicanalisi e potere

Ho molto apprezzato il numero monografico (Volontà 2/85) sulla psicanalisi. Da esso traggio lo spunto per alcune considerazioni sul potere.

A mio avviso, sin dai tempi primitivi l'uomo che viveva in clan aveva delle norme che si trasformavano via via in usi e costumi e quindi in leggi per difendersi dai privilegi dei più forti. C'era chi deteneva il potere e chi questo potere lo contestava, uscendo dalla norma. La realtà è che da millenni ci sono uomini che detengono il potere ed uomini che lo contestano.

Guardando alla psicanalisi, Freud (*Totem e Tabù*), scopriamo che il potere riesce a riprodursi negli uomini tramite il cosiddetto «Complesso Edipico». Freud si riferiva al mito di Edipo nella versione dell'Edipo Re di Sofocle. La tragedia ci racconta che un oracolo aveva predetto a Laio, re di Tebe, ed a sua moglie Giocasta che se avessero avuto un figlio, questi avrebbe ucciso il padre e sposato la propria madre. Quando nacque Edipo, Giocasta decise di sfuggire alla predizione dell'oracolo, uccidendo il neonato. Consegnò Edipo ad un pastore affinché lo abbandonasse nei boschi con i piedi legati e lo lasciasse morire. Ma il pastore, mosso da pie-

tà per il bambino, lo consegnò ad un uomo che era al servizio del re di Corinto, il quale, a sua volta, lo consegnò al padrone. Il re adottò il bambino ed il giovane principe crebbe a Corinto senza sapere di non essere il vero figlio del re di Corinto. L'oracolo di Delfi gli predisse che era suo destino uccidere il proprio padre e sposare la propria madre e decise, quindi, di evitare questa sorte non ritornando più dai suoi presunti genitori. Di ritorno a Delfi, ha una violenta lite con un vecchio che viaggia su un carro, perde il controllo e uccide l'uomo ed il suo servo senza sapere di aver ucciso suo padre, il re di Tebe. Le sue peregrinazioni lo conducono a Tebe. In questa città la Sfinge divora i giovinetti e le giovinette del luogo e non cesserà finché qualcuno non avrà trovato la soluzione dell'enigma che essa propone. L'enigma dice: «Che cos'è che dapprima cammina su quattro, poi su due ed infine su tre gambe?». La città di Tebe ha promesso che chiunque lo risolverà e libererà la città dalla Sfinge sarà fatto re e gli sarà data in sposa la vedova di Laio. Edipo tenta la sorte. Trova la soluzione all'enigma e cioè «l'uomo che da bambino cammina su quattro gambe, da adulto su due e da vecchio su tre (con il bastone)». La Sfinge si getta in mare urlando, Tebe è finalmente salva dalla calamità, Edipo diviene re e sposa Giocasta, sua madre.

Freud elabora la sua teoria sui rapporti incestuosi che il bambino intrattiene a livello inconscio

con la propria madre, ma questa conflittualità del bambino a noi non interessa; il mito di Edipo a mio avviso va visto sotto un altro aspetto. Esso può essere inteso come simbolo della ribellione del figlio contro l'autorità del padre nella famiglia patriarcale; il matrimonio fra Edipo e Giocasta è soltanto un elemento secondario, soltanto, uno dei simboli della vittoria del figlio che prende il posto di suo padre e con questo tutti i suoi privilegi.

Attraverso l'analisi del «complesso edipico», oltre a scoprire la nascita e la causa della riproduzione del potere, si fanno strada alcune idee interessanti.

Innanzitutto individuiamo due sfere contrapposte: quella del *potere* maschile e quella dell'*antipotere* femminile. Analizzando la prima vediamo che lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo è dato dal fatto che nel suddetto «complesso edipico» si trova la prima forma di sfruttamento, in quanto l'uomo diventa un oggetto a causa del ruolo che ha. In effetti guardando ai sistemi totalitari o alle ideologie autoritarie cogliamo il significato di certe forme di sfruttamento e la riproduzione dello stesso, sia in forma macro-sociale, come le ideologie di potere, sia in forma individuale. Nella fase di sfruttamento dell'uomo sulla donna, la donna viene sfruttata dall'uomo diventando puro oggetto di desiderio sessuale. La sua perpetuazione coinvolge l'uomo fino ai nostri giorni che, pago del suo ruolo dicomando, riproduce in effetti questo tipo di sfruttamento assimilandolo alla ideologia bor-

ghese stabilendo un rapporto basato essenzialmente sulla dicotomia donna-santa, donna-prostituta. La prima forma di proprietà privata si evidenzia con il padre che si sente possessore del bene-donna. Vediamo in effetti che questa forma egoistica di possesso è presente in tutti gli uomini in quanto ereditata dalla società borghese. Non esisteva, invece, in alcune tribù primitive, in quanto le donne erano in comune. L'evoluzione umana ha portato un cambiamento radicale nel rapporto uomo-donna che è basato sulla libera coppia monogamica, grazie alle lotte delle donne all'interno dei movimenti sociali e politici.

Passiamo ora all'analisi della seconda sfera, quella dell'*antipotere* femminile. Generalmente si dà per scontato che la coscienza di classe deriva principalmente da fattori economici o sociali. Noi vediamo che nell'ambito del rapporto uomo-donna nel complesso edipico la donna è la depositaria «in coscienza» della coscienza di classe (quale bisticcio di parole!) a causa della divisione dei ruoli che i sessi hanno. Le suddivisioni in caste creano così l'archetipica coscienza di classe.

Se le cause dell'alienazione in questa società sono i rapporti di produzione, o l'ambiente sociale, o i rapporti interpersonali, l'archetipica forma di alienazione che stiamo trattando si crea a causa dei ruoli sostenuti dai contendenti nel suddetto rapporto.

Nell'*Edipo Re* troviamo anche la prima forma di contestazione del potere. Il potere in quanto tale è dispotico, ed Edipo, con l'as-

sassinio del padre, contesta il potere del padre e la sua autorità. Nella società moderna queste cose sono molto frequenti. Non solo, ma espropriando il padre del bene (donna), mette in atto la primordiale e inconscia forma di espropriazione.

Il figlio uccide il padre per sposare inconsciamente la madre: ecco la prima forma di lotta di classe. Nel «complesso Edipico» troviamo due aspetti che si contraddicono nella loro unità.

Alcuni di essi sono basilari per la riproduzione del potere, altri invece, contengono i processi per la sua distruzione. In effetti vediamo che influisce sui comportamenti umani, proprio per i suoi contenuti antagonisti, e in perenne conflittualità fra di loro. Non esiste in sostanza una figura simbolica che gli sia estranea, se non quella matriarcale (antropologicamente intesa) e femminile in genere.

Dobbiamo constatare che solo le donne sono in un certo modo escluse da questo processo e nello stesso tempo vittime poiché sono in effetti portatrici di antipo-

tere e di una cultura (antropologica) formata sull'eguaglianza.

L'«Animus» non ha nella donna nessun ruolo nella formazione di potere, in quanto inconscio; così come l'«anima» ha nell'uomo un ruolo irrilevante in quanto anch'essa inconscia, mentre predomina nell'uomo il potere come fase compiuta dello sviluppo maschile e nella donna l'«Antipotere» come compiuto sviluppo femminile. Non esistono altre sfere se non le due di «potere-maschile» e di «antipotere-femminile», che sono in opposizione fra di loro. Una cultura simbolica collettiva, un'identità, un'etica che superino le due fasi e le unisca nella uguaglianza è ancora da costruire.

La prima forma di potere nasce dall'individuo all'interno del nucleo familiare, passando attraverso la società, ed infine nello stato, trovando terreno fertile proprio su quel tipo di società che è formata sul potere, sul dominio e sull'autoritarismo, producendosi così a livello individuale e trovando ramificazioni nel sociale.

**Leo Candela**  
*Milano*

# Urbanistica: verso il Grande Fratello?

Paolo Righetti \*

Col *Fotopiano* di Venezia Centro Storico siamo ad una tappa veramente «storica» nella evoluzione della disciplina e della pratica urbanistica in questo volgere di fine secolo: esso si pone come punta d'avanguardia in campo tecnico e politico, realizzato dopo dieci anni di governo della città da parte delle forze di Sinistra (Giunta Municipale formata dal PCI, dal PSI e, dal 1980 al 1985, anche dal PRI), e come elemento base di un progetto ideologico-disciplinare che vede impegnate correnti culturali altamente blasonate quali i vertici dell'INU (Istituto Nazionale di Urbanistica) nonché docenti dell'IUAV (Istituto Universitario di Architettura di Venezia). Siamo di fronte dunque, anche per il modo con cui è stato sapientemente propagandato, a qualcosa che sicuramente farà testo e che sarà imitato od almeno influenzerà sensibilmente il campo dell'urbanistica nel suo complesso: da ciò la sua importanza.

Il 17 aprile 1985 è stato presentato ad uno scelto pubblico di «intelligenza» del settore il suddetto fotopiano nella sua veste editoriale, in vendita presso librerie qualificate, denominata «Venezia forma urbis»: questa, edita dal Comune di Venezia e dalla Marsilio Editore (nonché sponsorizzata tra gli altri dall'ENIDATA, dalla SNAM progetti, dalla FIAT, dall'editoriale «L'Espresso»), si compone oltre che delle tavole del fotopiano (foto a colori in scala 1/500 quale rilievo aerofotogrammetrico di Venezia) da un breve fascicolo in cui

\* Architetto e urbanista ha pubblicato in varie riviste contributi sull'architettura spontanea e popolare. È in corso di stampa un suo libro dal titolo *Architettura popolare nell'area dei Cimbri veronesi*.

è enunciata la filosofia piú complessiva che sta alle spalle e supporta l'operazione. Filosofia che è stata sottolineata anche nel corso della presentazione e che pare già ad un punto di concretizzazione avanzato nelle affermazioni dei tecnici a ciò incaricati.

Tappa storica si diceva dunque, ma non tanto per il Fotopiano come oggetto tecnico in sé (il primo «fotopiano» di Venezia risale al 1911) ma come primo elemento attuato di una costruzione ideologica e di un progetto di «governo» della città e del territorio dai tratti per certi versi allarmanti.

Che il Fotopiano non sia una novità tecnica dirompente, come da certe parti lo si vuole presentare, basta essere appena addentro alla materia per riconoscerlo: l'aerofotogrammetria è da tempo ampiamente sperimentata ed usata e qui la novità sta nell'aver scelto una scala di rappresentazione piú dettagliata di quella già usata in altre città (scala 1/500 a fronte del normale 1/1000) nonché nell'uso delle piú costose riproduzioni a colori invece del solito bianco e nero. In ogni caso è per lo piú una questione di costi maggiori: al Comune la scelta politica di accollarsi questo maggiore onere, alle Imprese specializzate appaltatrici per l'esecuzione dell'opera gli eventuali meriti tecnologici.

Dal fotopiano, per «restituzione», sempre la ditta specializzata fornirà la cartografia vera e propria, quotata e certo dettagliata, ma pur sempre quella cartografia su cui, da quando esiste l'aerofotogrammetria, si fanno i piani: si tratta dunque certamente di un supporto indispensabile ed importante, tanto che viene da domandarsi come sia stato possibile arrivare fino ad ora senza un tale strumento e «fare urbanistica» egualmente nel centro storico.

Fin qui dunque, al di là del battage pubblicitario a fini accademici e preelettorali che ha gonfiato oltremisura le novità di questo fotopiano, nulla di nuovo sotto il sole.

Ciò che è nuovo, o per lo meno spinto ad un punto tale da deformare intrinsecamente il senso dei tradizionali modi di operare, è la costruzione ideologica, il progetto di nuova urbanistica di cui questo fotopiano fa parte e di cui costituisce il primo necessitato passo.

Questo progetto di nuovo modo di «governare il territorio» viene chiamato da chi lo ha inventato SIUTE e cioè Sistema Informativo Urbano Territorializzato. Il nome già porta in sé un gelido alito di tecnicismo burocratizzato: la breve descrizione che qui segue cercherà di tracciare le caratteristi-

che fondamentali secondo quanto è stato teorizzato, nonché di leggerne la tendenza.

L'idea fondamentale che sta alla base di tutta l'intricata costruzione è che il pianificatore è colui che deve decidere tutto, sulla base di una informazione tendenzialmente totale, con meccanismi il più possibile automatici. Da ciò discende la necessità di istituzionalizzare qualsiasi fatto, processo, avvenimento, sia di natura fisica che sociale, che accade nel territorio poiché solo con l'istituzionalizzazione l'Ente preposto ha competenza di decidere. Questa strategia si inserisce nella già corposa tradizione della Sinistra statalista di estendere ogni controllo in quanto tale, peraltro recentemente sposata con la tendenza alla elefantiasi clientelare e burocratica dei centri di potere tradizionali arrivando così ad un complessivo sostanziale ampliamento del campo di ingerenza delle istituzioni (una analisi in questo senso della recente legge sul «condono edilizio» per così dire l'altra faccia sarebbe assai significativo — ad esempio la necessità di autodenunciare anche la più innocua piccola trasformazione interna in edifici periferici di nullo valore architettonico).

Se in questa ideologia è solo il pianificatore, l'«Ente Pubblico Democratico» (e tale è per eccellenza, secondo una demagogica ma radicata asserzione, l'Ente Locale), a promuovere, indirizzare, dirigere ma soprattutto a decidere e nessuno spazio è concepito per la libera complessità della vita e della realtà di interagire, svilupparsi, magari deviare e dare forma a imprevedibili esiti (quale spazio ai movimenti di base, e chi mai avrebbe pensato solo qualche anno fa all'«onda verde»?), la sua conoscenza deve essere totale e totalizzante. In questa logica sono inadeguati gli strumenti della pianificazione tradizionale sia nell'ambito conoscitivo (le cosiddette indagini sullo stato di fatto) sia dal punto di vista propositivo (normative prescrittive ma generalmente per grandi temi: zonizzazione, indici, ecc).

Per quanto riguarda il Centro Storico, ma il Sistema è previsto poi per tutto il territorio urbanizzato e non, il SIUTE, partendo dalla mappa automatizzata ricavata dal fotopiano, codifica in un computer tutto l'esistente per unità che sempre per il centro storico parrebbero essere state scelte a livello di unità edilizia. La codificazione parte dal fotopiano con la successiva costruzione di una «mappa a tre dimensioni memorizzata col calcolatore» riferita alla sagoma, all'altezza,

al volume, ai particolari del tetto, agli abbaini, ecc, ma che ben presto si lancia nella direzione della integralità dell'informazione: l'unità edilizia viene scomposta nelle varie unità immobiliari in essa contenute. Ciascuna delle 35.000 unità immobiliari (gli appartamenti) del centro storico, in cui abitano poco più di 80.000 residenti, verrà capillarmente siglata e schedata: l'incrocio col fotopiano darà la radiografia fisica, per tutta la città, di ogni edificio così come è o come dovrebbe essere, secondo gli uffici, in ogni sua più recondita parte. A questo punto la «mappa computerizzata» è strutturata come una vera banca dati e ad essa vengono incrociati tutti i dati disponibili: concessioni edilizie, autorizzazioni, agibilità, abitabilità, utenza di servizi Nettezza Urbana, Sip, Enel, Acquedotto, ecc. Infine vi si inseriscono i cosiddetti dati «sociali», cioè quelli relativi alle persone, tramite l'anagrafe comunale ed il decennale censimento della popolazione. Per ogni edificio, appartamento, addirittura vano sarà possibile sapere, schiacciando un tasto del computer, quante persone vi sono, chi sono e che cosa fanno (età, lavoro, istruzione, reddito, ecc.).

Naturalmente perché il sistema sia efficiente deve essere continuamente aggiornato, perciò ogni più piccola modifica «fisica o sociale» deve essere tempestivamente denunciata e/o richiesta: da questo punto di vista esistono già tutti gli strumenti di legge per farlo, essendo ad esempio ogni modificazione edilizia necessitata di domanda, così come è già necessario, grazie alla legge Reale, denunciare alla Polizia ogni persona che si ospita anche per poco tempo nella propria casa. La miriade di controlli burocratici già esistenti, ma tra loro scollegati, con l'ideologia che produce il SIUTE si vogliono collegare a sistema tutte le informazioni possibili che interagiscono, e così il Centro che controlla il Sistema potrà sapere tutto su tutto e tutti.

Dal punto di vista strettamente urbanistico a cosa si pensa possa servire questa enorme macchina schedatrice? Cosa ne sarà delle case di Venezia?

Ad ogni «unità fisica» catalogata si darà analiticamente la possibilità di modificazione che il recupero della «tipologia originaria» (anch'essa catalogata in un ridotto numero di «tipi») consente, nonché la gamma di destinazioni d'uso che a tale tipologia sono ritenute congrue. Il che sta a significare che la complessità delle situazioni sedimentatesi nelle

pietre delle case, così come si sono sviluppate, modificate, trasfigurate nel corso spesso di secoli, conseguentemente ai molteplici accadimenti della realtà vissuta, deve essere tutta forzatamente ricondotta ad un rigido casellario di schemi compositivi astrattamente preordinati secondo ipotetici modelli originari. Tutti gli edifici esistenti a Venezia dovranno ritrovarsi in queste poche canoniche «tipologie» ed in futuro al loro, mitico, prototipo originario dovranno adeguarsi.

Al gusto della ricerca in una irripetibile situazione di storica molteplicità quale è Venezia si impone la riduzione al noto e al semplificato, alla ripetizione seriale originaria (ammesso che essa ci sia) sacrificando sull'altare delle «scientifiche leggi» dell'urbanizzazione programmata dalle antiche Autorità la lenta e minuscola opera delle piccole formiche umane che nei secoli entro quegli assi viari ortogonali, entro quelle predefinite strutture edilizie hanno rosicchiato i margini, intaccato il tessuto fino a stravolgerlo appropriandosene. È tutta una sopravvissuta storia di riappropriazione popolare dell'architettura che sta per andare perduta.

Ciò che è singolare in questa operazione è che la concezione che sottende le proposizioni del SIUTE è proprio di quella natura anche a prima vista omologante, ripetitiva, standardizzante, produttivamente astratta, estranea ad ogni singolo apporto creativo (e in quanto tale anche deviante dalla norma), che essa stessa dice di voler combattere, quando individua la genesi della crisi del fare architettura nella lacerazione con l'età moderna dell'«unità profonda tra cultura e prassi» (ma meglio sarebbe dire la fine di una diffusa cultura materiale basata su larghi spazi di autodeterminazione).

Ma il meccanismo va ben al di là di questa prevista già pur rigida prefigurazione spaziale: la logica del sistema infatti invade, si è detto, anche il campo del sociale e tende a codificare, omogeneamente al fisico, tutto l'emergente. Chi governa il territorio non dovrà far altro che mettersi davanti al computer e decidere lì gli «scenari» che meglio gli aggradano in futuro: un tipo di informazione così intrinsecamente burocratica, tecnologizzata e centralizzata non può che essere autentica infatti alla ricerca di una costruzione dal basso di strumenti di reale conoscenza e perciò stesso di autogestione, ed è funzionale invece all'accrescimento del potere di chi con orgoglio già oggi, anche se «di sinistra», come ieri gli aristocratici, vuole «governare», decidere, dal chiuso del Palazzo.

All'urbanista come figura tecnica non resterà che ricoprire un nuovo ruolo che sarà quello, a metà strada tra il ragioniere e il poliziotto, di alimentare questo sistema travasando nei circuiti elettronici la massa di informazioni che ogni giorno riuscirà a schedare: potrà anche toccargli in sorte di manovrare qualche leva del sistema, e come un alchimista allora dovrà stare bene attento, versando in quell'unico recipiente disparate sostanze, di procurare reazioni chimiche altamente «produttive», comunque mai casuali o lasciate alla libera spontaneità delle associazioni, per evitare il rischio di miscele esplosive per il sistema o anche solo con l'inaccettabile caratteristica di essere al di fuori del costante, «scientifico», preciso controllo dell'Ente.

Ma è questa l'Urbanistica che ci hanno detto «progressista e democratica», ed è con questi mezzi che si raggiunge il fine (o, come diceva Bakunin, sono mezzi che uccidono il fine), ed il fine è ancora quello di battere la speculazione delle grandi Imprese (private ma ormai sempre più anche pubbliche), per gli interessi della piccola gente, per la casa, per un territorio ed un ambiente ricco di esperienze, accessibile a tutti, ove vi sia spazio per la creatività di ognuno, campo di autogestione, di riappropriazione della terra, di recupero infine e rivitalizzazione dell'universo di una vissuta cultura materiale?



F. Vallotton. *Il filo spinato*, 1916

# Diritto e potere nella tradizione marxista

Massimo La Torre \*

## 1. Premessa

L'intento di questo studio è quello di tracciare un quadro del modo marxista (ed in particolare sovietico) di pensare il diritto, con speciale attenzione alla tematica della relazione intercorrente tra diritto e potere. Per fare ciò è necessario andare alle radici di quell'atteggiamento ed esaminarne le fonti teoriche.

Comincerò, pertanto, a tracciare rapidamente un profilo del pensiero di Marx sul tema del diritto. Poi, mi occuperò dei due maggiori teorici del diritto sovietici dell'epoca immediatamente successiva alla rivoluzione dell'ottobre del 1917: Stučka e Pašukanis. Passerò ad esaminare l'evoluzione del pensiero giuridico sovietico nell'opera di Vyšinskij, la quale riflette bene le esigenze del regime staliniano. Qualche conclusione sulla questione del rapporto tra fenomeno giuridico e potere politico potrà essere tratta alla fine di questo percorso.

## 2. I padri fondatori: Marx e Engels

Si può certo discutere se il pensiero di Marx sia stato correttamente interpretato dai suoi epigoni sovietici, e se gli auspici del filosofo tedesco, il suo fondamentale progetto di una società nuova, abbiano trovato realizzazione nella costitu-

\* Ricercatore presso l'Istituto giuridico "A. Cicu" dell'Università di Bologna, collabora alla stampa anarchica.

zione dell'Unione sovietica. Tuttavia, è certo che a Marx e ad Engels Lenin e i suoi seguaci si sono costantemente richiamati. Esula dal compito che mi sono prefisso esaminare se quel richiamo fosse fedele.

Nell'opera di Marx (e di Engels, poiché io ritengo, contrariamente a quanto fa qualche studioso, ma concordamente alla maggioranza degli specialisti, che tra il pensiero dei due non esistano fondamentali punti di divergenza) possiamo individuare tre principali definizioni del diritto. Queste sono:

- 1) Il diritto è forma, mediazione (ovvero *alienazione*);
- 2) Il diritto è un momento, uno spazio circoscritto della sovrastruttura (ovvero è *ideologia*);
- 3) Il diritto è volontà della classe dominante (ovvero è *Stato*).

La prima definizione corrisponde al primo stadio (e al nucleo centrale) del pensiero marxiano, che si abbevera di Hegel e di Feuerbach, là dove la critica della società borghese è centrata sul concetto di alienazione (*Entfremdung*) e di co-sificazione (bene espresso dal verbo tedesco *sich verdingen*, che significa lavorare al servizio di qualcuno, e che ha come propria radice la parola *Ding, cosa* in lingua italiana). Secondo questa concezione, il diritto è in particolare la forma dello scambio di equivalenti. Il diritto si fa possibile grazie alla scissione tra valore di scambio e valore di uso, che è scissione anche tra forma e sostanza, e che a livello sociologico verrà definita in seguito la scissione tra «società» (*Gesellschaft*) e «comunità» (*Gemeinschaft*). «Le merci non possono andarsene da sole al mercato e non possono scambiarsi da sole (...) Per riferire l'una all'altra queste cose come merci i tutori delle merci debbono comportarsi l'uno di fronte all'altro come *persone* la cui volontà risieda in quelle cose (...) Quindi i possessori di merci debbono riconoscersi, reciprocamente, quali *proprietari privati*. Questo *rapporto giuridico*, la cui forma è il *contratto*, sia o no svolta in forme legali, è un *rapporto di volontà* nel quale si rispecchia il rapporto economico» (Marx, *il capitale*, vol. 1). Questa concezione del diritto è mantenuta nelle opere del Marx maturo, sebbene mista ad elementi tratti dall'economia politica inglese (in particolare da Ricardo).

La seconda definizione è nel cuore stesso della teoria di Marx.

Come è ben noto, per Marx la storia è il prodotto dei rapporti di produzione, i quali determinano la natura delle al-

tre sfere dell'attività umana. «Il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel (...) La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere comprese nè per se stesse, nè per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di "società civile"; e che *l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica...*» (Marx, *Prefazione in Per la critica dell'economia politica*, 1859; corsivo mio). I rapporti di produzione, secondo Marx, determinano la stessa volontà dell'uomo. Questa, così, perde il suo carattere di arbitrio, o di indeterminatezza, e diviene un mero riflesso delle necessità produttive e dello sviluppo delle forze di produzione. Il diritto, secondo questo modo di pensare, si colloca, insieme alla politica, alla religione, all'arte, in uno spazio detto da Marx *sovrastruttura*, il quale è determinato dai rapporti di produzione, detti *struttura*, della società.

La terza definizione tende ad annullare la distanza tra diritto e politica, e riduce il diritto alla figura dello Stato: «Il diritto non è che la volontà della vostra classe innalzata a legge» (Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, 1848). Secondo questa concezione, il diritto è uno dei tanti mezzi che la classe dominante utilizza per mantenersi al potere. Tra questi mezzi, il posto del diritto viene giudicato particolarmente importante perché ad esso viene attribuita la funzione di mascherare la dose di violenza che è insita nell'attività della classe dominante. Tramite il diritto, cioè, il potere riuscirebbe a rivestirsi di un manto di legalità, e quindi in certa misura di giustizia. In questo senso, il diritto è ideologia in senso stretto, oltre ad esserlo in senso lato in quanto elemento della sovrastruttura. Il diritto, cioè, sarebbe ideologia a) non solo in quanto sovrastruttura b) ma anche in quanto falsa coscienza.

Si potrebbe sostenere che quest'ultima concezione incentrata sulla nozione di volontà sia in contraddizione con la concezione del diritto come sovrastruttura, e quindi come determinazione (risultato) cogente dei rapporti di produzione, o meglio delle forze produttive. Ma la contraddizione è solo apparente. Le due concezioni sono tra loro complementari

e l'una rimanda all'altra. Il diritto è una sovrastruttura e le sovrastrutture si compongono eminentemente di manifestazioni di volontà.

I rapporti di classe dominanti (struttura) determinano la volontà della classe dominante (sovrastruttura).

La volontà della classe dominante non è libera. Essa è il risultato necessario dei rapporti di produzione dominanti. Essa non può che darsi nel modo in cui si dà. «La vita materiale degli individui, che non dipende affatto dalla loro pura «volontà», il loro modo di produzione e la forma di relazioni che si condizionano a vicenda, sono la base reale dello Stato e continuano ad esserlo in tutti gli stadi nei quali sono ancora necessarie la divisione del lavoro e la proprietà privata, del tutto indipendente dalla *volontà* degli individui (...) Questi rapporti reali non sono affatto creati dal potere dello Stato; essi sono piuttosto il potere che crea quello. Gli individui che dominano in questi rapporti — a parte il fatto che il loro potere deve costituirsi come *Stato* — devono dare alla loro volontà condizionata da questi rapporti determinati un'espressione universale sotto forma di volontà dello stato, di legge: espressione il cui contenuto è sempre dato dai rapporti di questa classe (...). *Non si dirà dunque che lo Stato esiste in virtù della volontà dominante, ma che lo Stato sorto dal modo di esistenza materiale degli individui ha anche la forma di una volontà dominante*» (Marx-Engels, *L'ideologia tedesca* (1845); ultimo corsivo mio).

La contraddizione si compone come segue: il diritto ha le sue origini, trae la sua sostanza, dai rapporti di produzione e si manifesta come volontà della classe dominante. Quest'ultima — la volontà — non è che la forma (giuridica) di cui si rivestono gli interessi di classe (della classe dominante) che emergono dal processo di sviluppo delle forze produttive.

Queste tre concezioni (a) diritto come forma (b) diritto come ideologia (c) diritto come volontà della classe dominante presenti nel pensiero marxiano saranno riprese rispettivamente dai tre più noti teorici del diritto sovietici: Pašukanis, Stučka e Vyšinskij. Di ciò ci occuperemo nel paragrafo seguente.

### 3. Il diritto come forma dello scambio: Pašukanis

Dei tre più famosi teorici del diritto sovietici, Pašukanis è certamente quello che aveva vera stoffa di teorico e che ha

sviluppato una teoria del diritto, discutibile quanto si vuole, ma frutto di riflessione e non priva di originalità. Stučka e Vyšinskij, e in misura preponderante quest'ultimo, sono piuttosto dei propagandisti. A Pašukanis si può invece riconoscere la statura del pensatore.

Pašukanis riprende la prima concezione marxiana del diritto, sviluppa cioè quella che è la critica più radicale che Marx fa al fenomeno giuridico. Ciò riflette, in certa misura, il clima politico nel quale questo autore scrive: il periodo rivoluzionario leninista in cui il fervore rivoluzionario è ancora acceso. In pratica, la concezione del diritto di Pašukanis conduce alla decisa negazione del diritto come elemento della società senza classi, e quindi si sostanzia nell'affermazione che la permanenza del fenomeno giuridico anche nella società post-rivoluzionaria tradisce una sopravvivenza di elementi borghesi, di elementi ancora vivi della vinta società capitalistica. Tale concezione, ovviamente, si traduce politicamente in un programma estremista per ciò che concerne la via che la nuova società deve seguire per la realizzazione piena del socialismo. Ciò significava anche affrettare i tempi del trapasso alla fase del comunismo e quindi rendere meno stabile e meno lungo possibile il periodo di transizione al comunismo.

Ma qual è il concetto di diritto che ci dà Pašukanis? Questi ritiene elemento fondante della società capitalistica lo scambio di equivalenti e vede il diritto come la forma di tale scambio. Tutti i concetti giuridici sono spiegati da Pašukanis attraverso la nozione chiave di scambio di merci. Così, ad esempio, il concetto di soggetto giuridico viene spiegato con il sorgere della figura del proprietario capitalista, ché per i suoi traffici ha bisogno di una ampia sfera di autonomia. Per la prima volta nella storia umana, secondo Pašukanis, l'individuo si presenta come indipendente dalla società, come soggetto astratto. Su tale figura si basa — a suo avviso — il concetto di soggetto giuridico. Sulla compravendita, sullo scambio di merci tra proprietari capitalisti, si basa il concetto di rapporto giuridico.

Scrive Pašukanis rispondendo alle critiche di Stučka: «Effettivamente io ho affermato e continuo ad affermare che la mediazione giuridica più sviluppata, più vasta e compiuta, viene generata dai rapporti di produzione mercantili; che di conseguenza ogni teoria generale del diritto e ogni «giurisprudenza pura» è una unilaterale descrizione dei rapporti

tra gli uomini che operano sul mercato come possessori di merci, astratta da tutte le altre condizioni» (*Prefazione alla seconda edizione di: Pasukants, La teoria generale del diritto e il marxismo*).

Pasukanins è ossessionato dall'idea di scambio di merce. Attorno a questi concetti egli costruisce tutta la realtà sociale. La stessa economia, che per un buon marxista è lo spazio sociale privilegiato, si costruisce per il giurista sovietico a partire dallo scambio. Infatti «l'economia si differenzia come specifica sfera di rapporti con la comparsa dello scambio. Prima di allora i rapporti con la comparsa dello scambio. Prima di allora i rapporti di valore sono assenti e con difficoltà l'attività economica può distinguersi dall'insieme delle funzioni vitali con le quali appunto essa costituisce un tutto organico» (Pasukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, III ed. Mosca 1927, trad. it. in: A.A.V.V., *Teorie sovietiche del diritto*, a cura di U. Cerroni, Milano 1964, pp. 98-99).

Si giunge al parossismo quando Pasukanis spiega l'esistenza e le categorie del diritto penale attraverso questo diabolico fenomeno dello scambio. Maledetto fenomeno, che ha rotto la naturale totalità della comunità organica dove l'individuo come tale non emergeva se non come appendice del tutto, e ha dato vita al soggetto, al singolo, i quali come tali sono per Pasukanis sinonimi di proprietario e di capitalista.



F. Vallotton, *L'orgia*, 1915

Vediamo, dunque, come Pasukanis articola la sua teoria nello specifico campo del diritto penale.

(1) Il delitto è una specie del genere scambio. «Il delitto può considerarsi come una varietà specifica dello scambio nella quale il rapporto contrattuale, si instaura *post factum*, vale a dire dopo un'azione arbitraria di una delle parti» (*op. cit.*, p. 217).

(2) Il diritto penale è una specie della forma della società borghese; il contenuto è dato dallo scambio di equivalenti. «Il diritto penale è (...) parte integrante della sovrastruttura giuridica in quanto incarna una varietà della forma fondamentale della società moderna: la forma di equivalente con tutte le sue inferenze. L'attuarsi di questo rapporto di equivalenza nel diritto penale è un aspetto del costituirsi di uno Stato giuridico come forma ideale di relazione fra possessori di merci indipendenti ed eguali che si incontrano sul mercato» (*op. cit.*, p. 225).

(3) Il processo penale è una forma parallela alla forma del contratto, in cui le parti sono il pubblico ministero e l'imputato. «Lo sdoppiamento per il quale la medesima autorità statuale opera come parte (pubblico ministero) e come giudice mostra che il processo penale, come forma giuridica, è inseparabile dalla figura del danneggiato che esige una «retribuzione», e quindi è inseparabile dalla più generale forma del contratto» (*op. cit.* p. 226).

(4) I codici penali non sono altro che le condizioni generali del rapporto di scambio (contratto) tra Stato e delinquente (cfr. *op. cit.*, p. 233). Insomma, il rapporto dello Stato col delinquente è un rapporto di scambio, e non una relazione di soggezione del delinquente allo Stato. «In una parola, lo Stato imposta il suo rapporto con il delinquente come uno scambio commerciale di buona fede: sta qui il significato delle garanzie processuali penali» (*op. cit.*, p. 233).

Accade alla teoria del diritto di Pasukanis quello che affligge cronicamente la storiografia marxista: quello di perdere ogni capacità di comprensione e di spiegazione del reale. Se, infatti, tutto, ogni fenomeno, è riportato ad un unico elemento, ad un'unica causale, ad un unico «noumeno» (lo scambio, i rapporti di produzione), viene perso ciò che distingue un fenomeno da un altro fenomeno. Tutto è uguale a tutto, e il tutto non è che quell'unico «noumeno» (lo scambio, i rapporti di produzione). Così, nella storiografia mar-

xista, là dove si cerca di spiegare la storia del pensiero politico, e si dice che, poniamo, Hobbes è l'ideologo della borghesia, e poi che Locke è l'ideologo della borghesia, e poi che Rousseau è l'ideologo della borghesia e così via, è conseguente l'indistinzione tra Hobbes, Locke e Rousseau. Anzi Hobbes uguale Locke uguale Rousseau. Parimenti, nell'ambito della teoria del diritto, se il delitto è scambio, se la pena è scambio, se il processo è scambio, e se i codici sono scambio, avremo che il delitto è uguale alla pena che è uguale al processo che è uguale ai codici. Tutto è uguale a tutto, e il tutto è uguale allo *scambio*.

#### 4. Il diritto come riflesso dei rapporti di produzione: Stucka

Dal punto di vista teorico l'opera di Stucka è meno interessante. Il suo libro più noto *La funzione rivoluzionaria del diritto e dello Stato* (1921) è in gran parte un libro di storia delle istituzioni politiche e giuridiche, con particolare attenzione alle strutture economiche di ciascuna epoca storica. Mentre Pasukanis, sebbene per negarla, intendeva muoversi all'interno della teoria del diritto, la dimensione propriamente giuridica sfugge a Stucka.



F. Vallotton, *I civili*, 1916

Nondimeno, la definizione di questo autore incentrata sulla nozione di «interesse di classe» prepara, come ha notato acutamente Umberto Cerroni (nella sua *Introduzione* a: A.A. V.V., *Teorie sovietiche del diritto*, cit.), il cammino al normativismo e allo statalismo di Vakinskij.

La formula adottata da Stucka è quella stessa pubblicata nei «Principi direttivi del diritto penale della RSFSR» (1919) ed è la seguente: «Il diritto è un sistema (o ordinamento) di rapporti sociali corrispondenti agli interessi della classe dominante e tutelato dalla forza organizzativa di questa classe». Come si vede questa definizione si rifà alla concezione marxiana del diritto come riflesso dei rapporti di produzione, e più in particolare dell'interesse della classe che risulta dominante all'interno di un dato storico modo di produzione.

Questa definizione, apparentemente economicistica, è più lontana da quella di Pasukanis che dal volontarismo di Yvinskij. Perché? Per due motivi essenziali. (a) Nella sua formulazione, questa definizione rimanda esplicitamente al momento statale come elemento costitutivo del fenomeno giuridico. L'interesse di classe, che compone il fenomeno giuridico, è tale in quanto è «tutelato dalla forza organizzata di questa classe». (b) Stucka lega il fenomeno giuridico ai rapporti di produzione e all'interesse di classe in generale, non ad un particolare rapporto di produzione o ad un particolare interesse di classe. Così viene affermata, in un certo senso, l'«eternità» del fenomeno giuridico, la sua presenza in ogni epoca storica, e quindi *anche* nella società socialista.

Mentre sul primo punto (a) non vi è incolmabile disaccordo con Pasukanis, sul secondo (b) il conflitto è aperto. Stucka, così, rimprovera a Pasukanis di riconoscere l'esistenza del diritto soltanto nella società borghese (cfr. di Pasukanis la *Prefazione* alla seconda edizione della sua *La teoria generale del diritto e il marxismo*, trad. it. cit., p. 86).

Mentre Stucka, e poi soprattutto Vysinskij, si sforzano di costituire un diritto socialista, Pasukanis denuncia tale tentativo come contraddittorio, almeno secondo un punto di vista strettamente marxista: «Marx (...) concepiva il passaggio al comunismo sviluppato non come passaggio a nuove forme di diritto, ma come estinzione della forma giuridica in generale (Pasukanis, *op. cit.* p. 105). Per Pasukanis il diritto e il comunismo sono termini inconciliabili. La transizione al

comunismo comporta, secondo questa ottica, la progressiva estinzione del diritto, e non l'elaborazione di un nuovo diritto, di un diritto socialista. Per Pasukanis il diritto è, infatti, come abbiamo visto sopra, irrimediabilmente connesso allo scambio di merci, cioè a quello che egli ritiene essere il movimento intrinseco della società borghese.

Rispondendo a coloro che cercano di costruire un «diritto proletario», così scrive Pasukanis: «Rivendicando al diritto proletario nuovi concetti ordinatori, questo orientamento sembra essere rivoluzionario *par excellence*. In effetti, però, esso proclama la immortalità della forza giuridica poiché tende a sottrarre questa forma a quelle condizioni storiche determinate che ne determinarono la piena fioritura e a dichiararla capace di un perpetuo rinnovamento. La scomparsa delle categorie del diritto borghese (proprio delle categorie, non già di queste o quelle prescrizioni) non significa affatto la loro sostituzione con nuove categorie di un diritto proletario così come la scomparsa delle categorie del valore, del capitale, del profitto ecc. con il passaggio allo stadio di un socialismo sviluppato non significherà la comparsa di nuove categorie proletarie del valore, del capitale, della rendita e via dicendo. In quelle condizioni la scomparsa delle categorie del diritto significherà l'estinzione del diritto in generale, vale a dire la graduale scomparsa del momento giuridico nei rapporti umani» (*op. cit.*, p. 103).

Le implicazioni politiche della posizione di Pasukanis sono evidenti: il comunismo si costruisce indebolendo, e non rafforzando, la macchina giuridica e statale. Una tale concezione non poteva non entrare in rotta di collisione col processo di sviluppo dello Stato sovietico, che era ben lungi dall'estinguersi. In particolare, Pasukanis sarà inaccettabile allo stalinismo che afferma che lo Stato si estinguerà solo quando avrà raggiunto la sua massima estensione.

## **5. Il diritto come volontà della classe dominante: Vysinskij.**

Vysinskij è tutt'altro che un teorico. Fu egli che, come Procuratore generale dell'URSS, negli anni che vanno dal 1935 al 1939 rappresentò l'accusa nei processi che servirono a Stalin per imporre e legittimare il suo regime di terrore e per sba-

razzarsi di ogni concorrente alla gestione del potere. Pertanto, nessuno meglio di questa cupa figura di accusatore poté enunciare la concezione stalinista del diritto. La rilevanza di questo giurista (ma questo termine mal si attaglia all'opera di Vysinskij) è, quindi, più che nell'originalità del suo pensiero, nella fedeltà con la quale egli seppe dar voce, sullo specifico terreno della teoria del diritto, al lucido delirio dell'Egocrate.

La dottrina di Vysinskij si compone essenzialmente di due affermazioni generali:

(a) Il socialismo è stato realizzato e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo abolito nello Stato sorto dalla rivoluzione dell'ottobre 1917 e consolidato sotto la direzione di Stalin. «Sulla base della dottrina di Marx-Engels-Lenin-Stalin è stata costruita una nuova società, la società socialista e sono stati sanzionati e consolidati rapporti sociali nuovi, socialisti, liberi dallo sfruttamento, dalle crisi e dalla disoccupazione, dalla miseria e dall'oppressione delle masse popolari» (Vysinskij, *Problemi del diritto e dello Stato in Marx*, Mosca 1949, trad. it. in *Teorie sovietiche del diritto*, cit., p. 242). Egli, pertanto, inneggia alla «luminosa epoca staliniana del socialismo fiorente» (ivi). (b) Il socialismo non esclude la forma giuridica, nè la forma statale. Questa affermazione avrebbe potuto essere condivisa da Marx (che in questo senso si esprime nella *Critica del programma di Gotha*) e da Lenin (cfr. *Stato e rivoluzione*). Ma sia per Marx che per Lenin — ma più per il primo che per il secondo — il diritto è nella società socialista un residuo del passato regime capitalistico, un segno (e un prodotto) dell'im maturità della fase del socialismo (retto ancora dal principio «a ciascuno secondo il proprio lavoro») rispetto alla fase finale del comunismo (in cui il diritto si estingue insieme allo Stato), un marchio d'incompletezza nel processo di liberazione dell'uomo. Lenin, ad esempio, scrive che «non si può pensare, senza cadere nell'utopia, che appena rovesciato il capitalismo gli uomini imparino, dall'oggi al domani, a lavorare per la società *senza alcuna norma giuridica*; d'altronde, l'abolizione del capitalismo *non dà subito* le premesse economiche per un *tale* cambiamento. E non vi sono altre norme, all'infuori di quelle del «diritto borghese» (cit. da Vysinskij, in *op. cit.* p. 253).

Vysinskij, pur rifacendosi a Lenin e a Marx, sposta il punto in cui è posto l'accento nelle teorie di questi. Mentre Marx

e Lenin vedono il diritto come un elemento contraddittorio in una società socialista, e lo tollerano piuttosto come una necessità (un male necessario), Vysinskij capovolge questa posizione e parla del diritto nella società socialista come di un elemento non solo necessario ma anche positivo e costruttivo. Il diritto del socialismo in Marx e Lenin è «diritto borghese», in Vysinskij diviene diritto *socialista*, che ha col diritto borghese delle lontane formali assonanze. Scrive in proposito questo autore: «È utopismo pensare alla possibilità di fare a meno del diritto nella prima fase del comunismo, nella dittatura del proletariato. Il diritto è ancora necessario. Il diritto del periodo di transizione è diverso in linea di principio dal «diritto borghese», sebbene abbia con quello qualcosa in comune in forza dell'origine storica e dello sviluppo storico (questo sottolineano appunto Marx e Lenin quando parlano del diritto del periodo di transizione come di un diritto ancora «borghese»), e svolge una grande funzione creativa e organizzativa. Esso è già un diritto nuovo: diritto di un periodo di transizione, diritto socialista generato dalla dittatura proletaria (*op. cit.*, p. 253).

D'altra parte, per giustificare la persistenza e la crescita della forma giuridica e la tesi della positività di tale fenomeno, Vysinskij si richiama alla teoria staliniana dell'«accercchiamento capitalistico» e del «socialismo in un solo paese». Stalin, per giustificare la persistenza dell'apparato statale e la sua niente affatto declinante vitalità in regime socialista, aveva sostenuto che la tesi dell'estinzione dello stato era legata in Marx ed Engels alla concezione di una rivoluzione mondiale. Non essendosi verificata tale rivoluzione su scala planetaria, ed essendosi invece impiantato il regime socialista in un solo paese, e dunque essendo quest'ultimo circondato da regimi ostili, era assolutamente necessario, vitale, dotare la società socialista di un potentissimo apparato di difesa contro i nemici esterni ed interni. E tale apparato di difesa non poteva che essere garantito da un'efficiente e vasta organizzazione statale (su ciò cfr. H. Kelmsen, *The Political Theory of Bolshevism*, Berkeley a Los Angeles 1949, pp. 23-35). «Finché lo Stato socialista è circondato da stati capitalistici, esso rimarrà uno Stato vero e proprio. Non può attendersi l'ultima fase del comunismo, la società senza Stato, fino a che una rivoluzione mondiale non abbia distrutto almeno la maggioranza degli Stati capitalistici» (Kelsen, *op.*

*cit.*, p. 33 trad. mia). Kelsen aggiunge: «Così, il fine ultimo del comunismo sembra trasferirsi in un futuro tanto lontano che merita appena di essere esaminata seriamente la questione se una società senza Stato è realmente possibile...» (ivi, p. 34, trad. mia).

Vysinskij, perciò, si batte contro le tendenze marxiste strettamente ortodosse (Stucka) e contro quelle radicali (Pasukanis), per affermare il valore della legalità socialista. Su ciò, prima di procedere oltre e di passare alle critiche di Vysinskij a Stucka e Pasukanis, vorrei soffermarmi brevissimamente. Quando Vysinskij parla di legalità socialista, non intende dire che la dittatura del proletariato è limitata dalla legge, ma soltanto che tale dittatura utilizza lo specifico strumento giuridico (inteso nel senso marxiano di violenza organizzata). «La dittatura del proletariato — scrive il giurista sovietico — assolve ai compiti della rivoluzione proletaria anche con l'ausilio del diritto e di misure definite dalla legge, per il tramite degli organi amministrativi e giudiziari. *La dittatura del proletariato è un potere non limitato da alcuna legge*, ma, creando proprie leggi, essa se ne avvale...» (Vysinskij, *op. cit.*, p. 255. Corsivo mio).

Veniamo, dunque, alle critiche che Vysinskij rivolge a Stucka e a Pasukanis. Stucka è criticato in quanto portatore di una visione economicistica che elimina (o riduce) l'elemento volontaristico e normativistico del diritto, elemento che secondo Vysinskij è invece quello che caratterizza il fenomeno giuridico. «Stucka sostiene (...) che i rapporti giuridici sono i rapporti di produzione stessi e che, quindi, il diritto è la forma di questi rapporti» (Vysinskij, *op. cit.*, p. 259). Vysinskij esalta il carattere sovrastrutturale del diritto, non nel senso di Stucka che punta sull'affermazione che la sovrastruttura dipende dalla struttura, ma invece dando maggior accento all'affermazione che la sovrastruttura è differente dalla struttura, che non coincide con questa, e che quindi è rispetto ad essa un'altra cosa. La conclusione è la seguente: «Questa concezione del diritto — scrive Vysinskij a proposito di Stucka — contraddice chiaramente al marxismo, secondo cui il diritto è la volontà della classe dominante innalzata a legge, secondo cui il diritto è una delle sovrastrutture che si costituiscono al di sopra dei rapporti di produzione che formano la struttura economica della società (*op. cit.* p. 259). Anche se i rapporti giuridici dipendono da quelli economici,

ciò non vuol dire che i primi si identificano con i secondi: «Egli dice che "i rapporti di produzione degli individui (...) devono parimenti esprimersi come rapporti politici e giuridici". Ma da ciò non segue che fra gli uni e gli altri si possa porre un segno di eguaglianza come fa P.I. Stucka» (ivi, p. 264).

La critica a Stucka non è meramente dottrinale, ma ha una rilevante valenza politica. Stucka sosteneva la tesi marxiana ortodossa, quella del carattere borghese del diritto nella società socialista. Conseguentemente, per questo autore, il diritto, nella società socialista, anziché rafforzarsi avrebbe dovuto progressivamente estinguersi. Contro ciò si scaglia Vysinskij, contro la tesi di Stucka secondo cui i codici sovietici sarebbero «concessioni al diritto borghese» (cfr. Vysinskij, *op. cit.*, p. 265).

Verso Pasukanis Vysinskij è molto più violento; contro di lui si sprecano gli attributi di «spia», «sabotatore», «traditore». D'altra parte, non va dimenticato che Pasukanis è scomparso, fucilato probabilmente, nel corso delle sanguinose purghe staliniane. Pasukanis è combattuto per il radicalismo nella sua dottrina, la quale, in maniera più decisa di quanto faccia Stucka, afferma il carattere intrinsecamente borghese del diritto. Per Pasukanis, come abbiamo visto sopra, il fenomeno giuridico corrisponde essenzialmente alla fase borghese dello sviluppo storico, di modo che egli esclude nettamente che possa parlarsi di «diritto socialista». Tale dottrina, evidentemente, cozzava con le esigenze del regime staliniano il quale non si pone più il problema dell'estinzione dello Stato ma quello del suo potenziamento, di legittimarsi come regime socialista e di legittimare un tale Stato così potenziato. La dottrina di Pasukanis, insomma, era d'intralcio allo stalinismo vieppiù crescente della dittatura staliniana.

Qui giungiamo al cuore della teoria stalinista del diritto. Essa può articolarsi in tre proposizioni fondamentali:

(1) Il diritto non è un fenomeno corrispondente esclusivamente alla società borghese, ma corrispondente ad ogni società di classe. «Ad ogni epoca della società classista corrisponde un suo diritto» (Vysinskij, *op. cit.* p. 282).

(2) Il diritto è la volontà della classe dominante. «Il diritto è un insieme di regole della condotta umana stabilite dal potere statale in quanto potere della classe che domina la società, nonché delle consuetudini e delle regole di convivenza

sanzionate dal potere statale e attuate coercitivamente con l'ausilio dell'apparato statale al fine di tutelare, consolidare e sviluppare i rapporti e l'ordinamento vantaggiosi e favorevoli alla classe dominante» (ivi, p. 283).

(3) Il passaggio al comunismo, pertanto, non esclude la forma giuridica nè la forma statale. «Come mezzo di controllo da parte della società, come mezzo di regolamentazione dei rapporti sociali, come metodo e mezzo di tutela degli interessi della società socialista e dei diritti e interessi dei cittadini, il diritto sovietico assolve a una *funzione sociale gigantesca*, della quale lo Stato sovietico, fino alla sua totale estinzione, non può fare a meno» (ivi, p. 286, corsivo mio).

## 6. Diritto, potere e regime totalitario.

È interessante domandarsi perché un regime di totale arbitrio come quello staliniano abbia tanto insistito per impiantare una «legalità socialista» e per riaffermare il ruolo della norma e dell'ordinamento giuridico nell'ambito della società socialista. Questa domanda sorge soprattutto se si compara il pensiero giuridico staliniano al contemporaneo pensiero giuridico nazista. Là abbiamo la riaffermazione del ruolo del diritto e dello Stato, qui al contrario l'esaltazione del «movimento» e della *Volksgemeinschaft*. Paradossalmente, il pensiero giuridico nazista è più radicale di quello staliniano, riguardo alla questione del diritto e dello Stato.

Tuttavia, non credo che tra i due sistemi giuridici possano trovarsi differenze di fondo. Nell'uno e nell'altro la legge era intesa solo come volontà del potere (ab-soluto) dell'Egocrate. La diversità delle rispettive dottrine giuridiche, che ricoprivano un fenomeno grosso modo simile, può spiegarsi con riferimento agli ostacoli ideologici maggiori che sbarravano ai due regimi la strada dell'arbitrio. Nell'un caso (il nazismo) si trattava della teoria del *Rechtsstaat*, sicché si doveva lottare contro una concezione formalistica che poneva il diritto e lo Stato al di sopra della società e della politica (di cui Hans Kelsen era il massimo rappresentante). Nell'altro caso (lo stalinismo), si trattava della teoria dell'estinzione del diritto, per cui si doveva lottare contro una concezione economicistica e antiformalistica che poneva il diritto e lo Stato in una posizione subalterna rispetto agli interessi prevalenti nella socie-

tà. Inoltre, per ciò che concerne lo stalinismo, vi erano motivi di ordine pratico, e non solo ideologico, che premevano per l'adozione del diritto come strumento della società socialista (fondamentale quello dell'assestamento e dell'organizzazione di un regime vissuto fino ad allora in una condizione di permanente precarietà).

Il fatto è che, checché ne dica Franz Neumann nel suo *Behemoth* (1944), la legge non è solo, o non è principalmente, un limite del potere. Certo, la legge può costituire un limite all'arbitrio del potere, ma solo quando essa sia in qualche modo svincolata dal comando del potente, quando la sua fonte di produzione sia fuori dal raggio di autonomia del potere politico. Intendo dire che la legge può costituire un limite al potere per la sua fonte e non per la sua struttura formale.

La struttura formale della legge può atteggiarsi in modi differenti. Può, ad esempio, atteggiarsi come la legge dello stato liberale che è generale ed astratta, ma può anche essere



F. Vallotton, *La rissa*, 1892 (particolare)

*privilegium*, provvedimento *ad hoc*. Ed il *privilegium* ha tutto il diritto di farsi dire legge, e non si può, come fa Neumann, attribuire la qualità di legge solo alla legge parlamentare degli Stati liberali tra la fine del diciottesimo e la metà del ventesimo secolo. D'altro lato, la legge generale ha coperto tanti di quegli abusi di potere, che sarebbe difficile ravvisare in essa in quanto tale una diga al dilagare del potere politico. Ammetto, però, che la legge generale ed astratta non può conciliarsi con un regime di tipo totalitario, e comunque con un tipo di regime politico che abbia perso il senso della distinzione tra Stato e società (come è, pure, lo Stato corporativo dei nostri giorni, in Europa e in Italia). Ma il fatto che la legge di tipo liberale non si concilia con i regimi di tipo totalitario non significa che essa costituisce un limite al potere politico, che essa cioè contiene dentro di sé un principio attivo di resistenza al potere. Tale inconciliabilità tra legge parlamentare e regime totalitario significa più semplicemente che il regime totalitario è diverso dal regime liberale, e che pertanto non può ricevere gli istituti giuridici di quest'ultimo. La legge può essere limite al potere, se tale limite è ben presente nella società, e la legge gli dà espressione formale. Ma la legge, come mera espressione formale, non può limitare la forza materiale, così come un fantasma non può opporsi ad un essere di carne ed ossa.

La legge, dunque, come struttura formale che regola comportamenti individuali e sociali, non è necessariamente un limite all'azione del potere. Si potrebbe dire che la formalizzazione, l'istituzionalizzazione di una prescrizione, impediscono al potente di porre continuamente norme diverse e condizionano la sua stessa azione. Ciò è vero. Ed è altrettanto vero che il potere politico è sempre sottoposto a una qualche norma che nell'immaginario sociale pone questo potere. Altrimenti, è il potere fisico del bandito che ci costringe a consegnargli i nostri averi. Ma la legge *non è comando*, la legge è norma. Essa può fondarsi su un comando, attribuire a un comando valore normativo, ma essa non può identificarsi con quello, perché il comando non funziona (al di fuori dell'ipotesi della minaccia fisica) senza un referente normativo. Il potere politico non può reggersi solo sulla forza fisica, esso ha bisogno della «servitù volontaria» e questa è possibile grazie all'adesione ad un sistema culturale/normativo che fa di quel potere politico il centro della vita sociale. La formaliz-

zazione giuridica è, perciò, indissociabile dal potere politico: ogni potere politico ha bisogno di un diritto, di un sistema normativo, che lo fissi nell'immaginario sociale. Se è così, non può affatto dirsi che il diritto costituisca un limite al potere, perché *il potere è il diritto*.

Posto che il diritto non è necessariamente limite del potere, forse potremo comprendere la ragione dell'insistenza e dell'accanimento con cui Vysinskij si batte per l'impianto di una «legalità socialista». La ragione è che la legge dà *continuità e stabilità* alla volontà del gruppo dominante. «Perché è necessaria la stabilità delle leggi? Essa è necessaria perché rafforza la solidità dell'ordinamento statale, la solidità della disciplina statale, decuplica le forze del socialismo mobilitandole e orientandole contro le forze ostili al socialismo» (Vysinskij, *op. cit.*, p. 285). Si badi bene che qui per legge Vysinskij non intende la legge parlamentare, ma vi ricomprende i decreti del Soviet Supremo (gli *ukaze*), le ordinanze di governo (*postanovlenie*) e disposizioni a contenuto particolare (*rasporasenie*). Egli intende per legge tutti gli atti formali del potere politico (legislativo e esecutivo).

La legge è necessaria al nuovo regime socialista, in quanto essa serve ad organizzarlo, a strutturarne, ed infine a legittimarne. Il diritto non organizza soltanto la società, ma innanzitutto il potere politico di tale società che emana la legge. Mediante il diritto esso si razionalizza e si perpetua. Ciò è esplicito nel seguente brano di Vysinskij: «La complessità dei rapporti sociali del periodo di transizione non consente neppure di pensare che sia possibile sempre e in ogni condizione di assolvere ai compiti di repressione soltanto mediante la diretta repressione amministrativa, con l'ausilio di misure e metodi straordinari ed eccezionali. Come ha dimostrato l'esperienza della rivoluzione socialista nell'URSS, la dittatura proletaria opera in questo campo *anche* con strumenti giuridici...» (*op. cit.*, p. 283, corsivo mio).

La parabola del pensiero marxista sul diritto si conclude, così, con Vysinskij con l'affermazione del diritto come volontà del potere. Il marxismo, in questo campo, si risolve in un positivismo giuridico esasperato, che gli stessi giuristi «borghesi» avrebbero difficoltà a condividere. L'economicismo sfocia nel volontarismo e dall'estinzione dello Stato si passa alla sua elefantiasi. Tutto ciò, probabilmente, è reso possibile dalla logica incontrollabile della dialettica hegel-

marxiana. Di questa è un buon esempio il seguente passo: «Marx ed Engels hanno dimostrato che lo sviluppo della società umana è soggetto a proprie leggi indipendenti dalla volontà degli uomini; ma in pari tempo sono gli uomini stessi e nient'altro che gli uomini a creare la loro storia» (Vysinskij, *op. cit.*, p. 270).

Il diritto, nella prospettiva leninista-stalinista, si estingue quando i cittadini avranno imparato ad adempiere i loro doveri sociali senza coazione, cioè quando avranno talmente interiorizzato le norme del diritto sovietico che essi si adatteranno a queste spontaneamente e automaticamente. Attendendo tale giorno, nel periodo di transizione al comunismo, le masse lavoratrici devono «rafforzare al massimo il loro Stato sovietico» (Vysinskij, *op. cit.* p. 295). Infatti, «l'estinzione dello Stato si farà non attraverso l'indebolimento del potere statale, ma attraverso il suo rafforzamento massimo» (ivi, p. 296).

N° 20 ET 21  
**NUMERO SPECIAL**  
260 P. - 80F

## **ALTERNATIVES QUEBECOISES**

- **Mouvements sociaux et vie quotidienne**
- **Economie alternative et développement local**
- **Nouveaux medias et interventions artistiques**

***Un ensemble inédit  
de reportages et de réflexions***

Commandes et abonnements à adresser à:  
Editions PRIVAT 14, rue des Arts F-31068 Toulouse Cedex

- *Vente en librairie: 45 F/numéro (Diffusion: DIFF-EDIT)*
- *Numéro spécial 1985: 20/21. Alternatives québécoises, 80F*
- *Abonnement (4 numéros/an):  
Individuel: France 145 F. Etranger 180 F.  
Institution: France 200 F. Etranger 265 F.*

**Privat**

**AUTOGESTIONS**  
REVUE TRIMESTRIELLE - 19<sup>e</sup> ANNÉE - NOUVELLE SERIE

È in fase di avanzata preparazione un libro fotografico sull'incontro internazionale anarchico di Venezia (24-30 settembre 1984): 112 pagine formato 21 x 30, con oltre 250 foto in bianco e nero, copertina in quadricromia.

Gli autori, Fabio Santin e Marianne Enckell, hanno cercato con le parole e le immagini, di cogliere e riproporre (a chi a Venezia c'era) e trasmettere (a chi non c'era) non solo i volti, i eventi e situazioni ma anche un poco — per quanto è possibile fissarla su carta — dell'atmosfera, del "feeling" di quella settimana straordinaria.

Il libro, dal titolo CIAO ANARCHICI, esce in collaborazione tra 5 gruppi editoriali libertari: Edizioni Antistato, Nordani/Comunidad, Editions Noir, Atelier de Creation Libertaines e Black Rose Books) ed avrà due edizioni, una con testo in italiano e francese ed una con testo in inglese e spagnolo.

Diversamente da quanto annunciato sullo scorso numero di Volontà, l'edizione italiana-francese uscirà nella prima metà di gennaio. Il prezzo per l'Italia sarà di 20.000 lire, comprensivo delle spese postali per chi lo ordinerà contrassegno a: Edizioni Antistato, via Guido Reni 96/6, 10136 Torino.

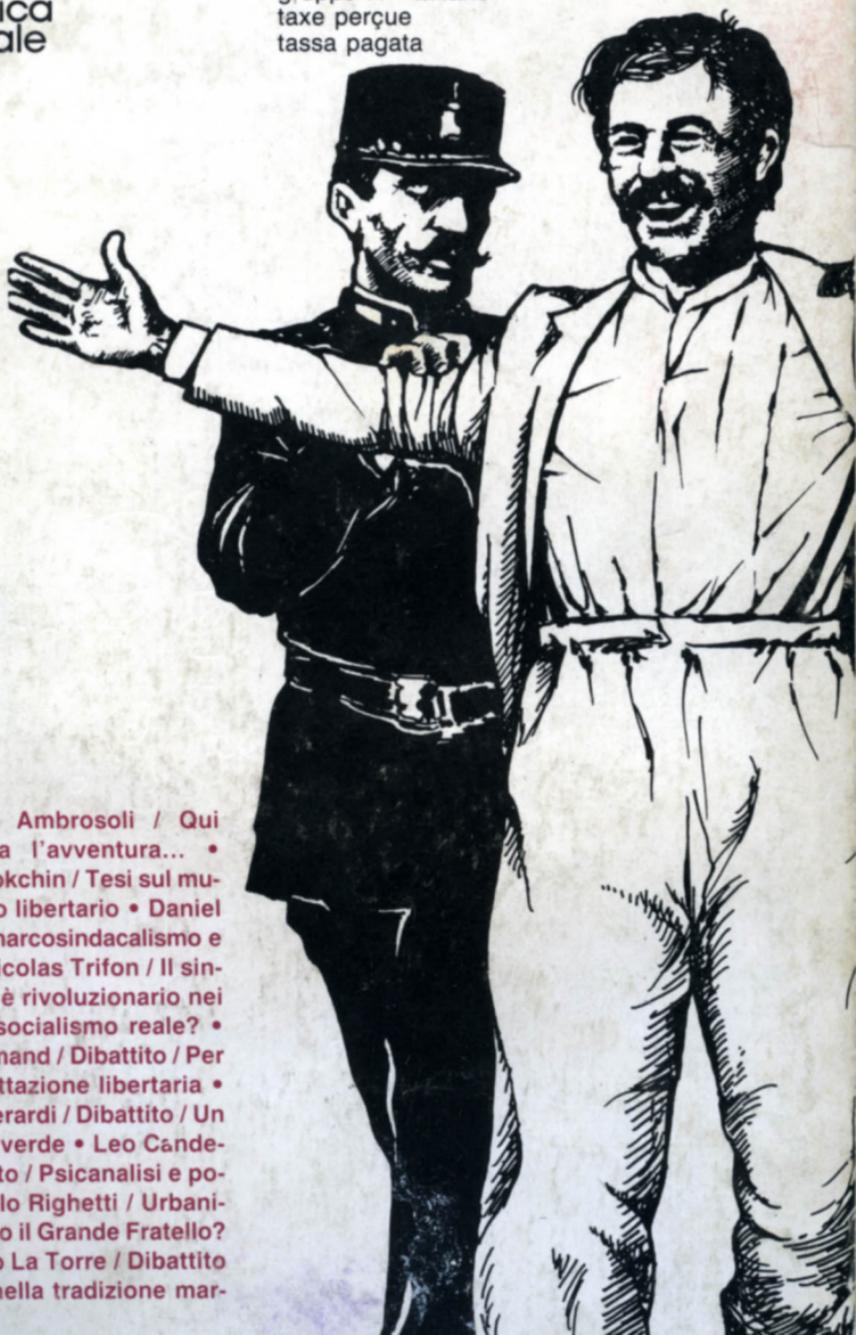
# volontá

rivista  
anarchica  
trimestrale

anno XXXIX

n. 4/1985

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



- Roberto Ambrosoli / Qui (ri)comincia l'avventura... •
- Murray Bookchin / Tesi sul municipalismo libertario •
- Daniel Colson / Anarcosindacalismo e potere •
- Nicolas Trifon / Il sindacalismo è rivoluzionario nei paesi del socialismo reale? •
- Victor Niemand / Dibattito / Per una progettazione libertaria •
- Enrico Gherardi / Dibattito / Un anarchico verde •
- Leo Candela / Dibattito / Psicanalisi e potere •
- Paolo Righetti / Urbanistica: verso il Grande Fratello? •
- Massimo La Torre / Dibattito e potere nella tradizione marxista •