

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

gennaio / marzo '80 n.1
lire 1500



Edizioni RL - Genova
Autorizzazione Tribunale di Napoli
29441 del 30.12.48
Abbonamento annuo: 6.000
(estero il doppio)
Redattore responsabile: Pio Turrone
Redazione e Amministrazione:
Francesco Codello
C.P. 47, 31049 Valdobbiadene (TV)
c.c.p. 10928315 intestato a:
Francesco Codello, C.P. 47,
31049 Valdobbiadene (TV)
Stampa: La Cooperativa Tipolitografica
via S. Piero 13a - Carrara

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

● * * *	Editoriale	pag. 2
● Roberto Ambrosoli	Dieci anni dopo. Il 1984 è vicino	pag. 5
● Avraham Yassour	L'apprendista stregone	pag. 17
● Massimo La Torre	Autogestione e diritto	pag. 35
● Ronald Creagh	Il fascino della legge	pag. 61
● * * *	Rendiconto finanziario	pag. 78

Hanno inoltre collaborato a questo numero: Amedeo Bertolo, Rossella Di Leo, Francesco Codello, il Gruppo Artigiano Ricerche Visive di Roma, Leonardo Bettini, Andrea Chersi, La Coop. Tipolitografica e Effe Elle di Carrara.

editoriale

Con un pretesto formale ed alcune motivazioni sostanziali *Volontà* si presenta diversa, a partire da questo numero. Diversa nella veste grafica, diversa nella periodicità, diversa nell'impostazione redazionale, ... diversa nel prezzo. Il pretesto formale, che non tentiamo neppure di rendere più convincente di quanto appaia a prima vista, è l'apertura di un nuovo decennio: *V.* si ristruttura per gli anni '80. I motivi sostanziali sono più di uno.

Innanzitutto i crescenti problemi finanziari, legati ad una persistente difficoltà di distribuzione della rivista (e che hanno motivato il "salto" dell'ultimo numero del '79) ci impongono non solo l'aumento del prezzo di copertina, a parziale copertura dell'aumento dei costi tipografici — parziale perché il numero medio di pagine a fascicolo sarà superiore a quello passato — ma anche di trimestralizzare la periodicità. La trimestralizzazione mira a ridurre il passivo annuo globale, che viene tradizionalmente coperto da sottoscrizioni (ormai insufficienti a reggere l'impatto dell'inflazione), e ad agevolare sia la distribuzione nelle librerie sia la diffusione militante.

La cadenza trimestrale inoltre ci appare anche più adeguata al tipo di rivista che ci proponiamo di fare. Ed eccoci ai mutamenti redazionali. Da molti anni *V.* è alla ricerca di una sua identità. Non ideologica beninteso: quella è ed è stata sempre fuori discussione. E' alla ricerca di una identità diciamo editoriale, di un *suo* ruolo nell'editoria anarchica. Anche, ma non solo, perché da quest'anno *V.* fa parte della cooperativa Editrice A, assieme ad A rivista anarchica ed alle Edizioni Antistato. La nostra scelta in merito, che per altro non fa che accentuare la scelta degli ultimi due anni, è di farne uno strumento di lavoro intellettuale più che di propaganda, uno strumento di aggiornamento e di approfondimento culturale anarchico. Il che, secondo noi, significa cercare di fare una rivista che, fedele al patrimonio storico-ideologico dell'anarchismo, si apra agli apporti del pensiero libertario contemporaneo, si arricchisca nel confronto con i filoni più interessanti delle

scienze sociali. L'anarchismo non è una tradizione gloriosa, ma obsoleta: esso è vivo e fecondissimo complesso d'analisi, esperienze, intuizioni .. Esso è un ricco "capitale" di lavoro teorico e pratico passato, che però solo un continuo lavoro teorico e pratico presente può mettere a frutto. Del resto, proprio là *V.* nel suo periodo aureo (diciamo dei migliori anni della gestione di Giovanna Berneri) era, *mutatis mutandis*, qualcosa di simile a quanto cercheremo di fare.

Noi crediamo che oggi in Italia (e non solo in Italia) vi sia bisogno di una rivista di questo genere, che l'intero movimento anarchico ne abbia bisogno e non un pugno di intellettuali perchè se non vi è teoria senza prassi non vi può essere prassi senza teoria, se non cieca, contraddittoria e senza prospettive di lungo periodo, e perchè solo dei gregari — quali non sono o non dovrebbero essere i militanti anarchici — possono accontentarsi di slogans emozionali o di formule ripetitive e banalizzanti.

E crediamo che di una rivista di questo genere ci sia bisogno oggi in Italia (e non solo in Italia) anche per una crescente area culturale che consapevolmente (poco) o inconsapevolmente (molto) va riscoprendo la tematica e l'approccio libertario e che, in assenza di un riferimento culturale anarchico contemporaneo, finisce con il riferirsi ad altre aree culturali. Ad esempio a quella marxista ed a quella liberal-socialista, aree che a loro volta, sembrano più disponibili che in passato ad assumere in sè — strumentalmente — questi fermenti libertari.

La chiusura di quel prestigioso strumento di ricerche intellettuali che è stato *Interrogations*, che in cinque anni di lavoro era riuscito ad annodare alcune maglie di una rete culturale libertaria — di lettori e di collaboratori — a livello internazionale, non è naturalmente estranea alla nostra scelta. Nè casuale è che alcuni redattori italiani di *Interrogations* si siano dichiarati disponibili per una collaborazione regolare con *V.*, una collaborazione che è già iniziata con questo numero.

Ed eccoci di nuovo a questo primo numero, che con risultati forse inferiori alle ambizioni, già presenta un contenuto redazionale coerente con la nostra scelta, che prevede non solo lavori di buona qualità — vale a dire meditati, originali, stimolanti — ma anche non accostati casualmente, bensì coordinati tra loro secondo un'impostazione tematica programmata. Ogni numero di *V.* avrà un tema centrale che gli darà un nucleo monografico, pur non esaurendo tutto lo spazio della rivista (cercheremo quanto meno di assicurare ogni tre mesi un breve saggio di attualità politica, economia, sociale, come quello di Ambrosoli che apre questo fascicolo).

Questo primo numero dell'80 in realtà presenta due temi principali.

Il primo è quello dell'*autogestione*, che prosegue il discorso dello scorso numero doppio, con gli articoli di Yassour e di La Torre. L'ultimo di questi partecipa nel contempo anche del secondo tema: quello del *diritto* (La Torre e Creagh), che proseguirà nel prossimo numero, collegandosi con un nuovo tema ad esso affine, quello del *consenso, dissenso e repressione*. Argomento, questo, di un convegno di studi che si è tenuto a Parigi il 19-20 gennaio e di cui appunto pubblicheremo parte del materiale.



dieci anni dopo il 1984 è vicino

A dieci anni di distanza dalle bombe di piazza Fontana, è difficile sottrarsi alla tentazione di usare l'episodio come punto di riferimento, per un esame consuntivo della situazione attuale. Non tanto per una sorta di fascino della ricorrenza, quanto perchè questa ha coinciso con una intensificazione quasi parossistica della lotta armata, e i mass-media del regime non hanno esitato a celebrarla a modo loro, presentando (spudoratamente) quella "strage di stato" come matrice ideale delle altre stragi (anch'esse micidiali, è vero, ma certamente non "di stato") che hanno costellato l'ultimo atto di questo tormentato decennio. E ciò (guarda caso) mentre il governo varava un cospicuo pacchetto di provvedimenti antiterrorismo, destinati ad aumentare sensibilmente i già rilevanti poteri di repressione della polizia e della magistratura. (Fra essi, è significativo il ritorno a quel "fermo di polizia" che dieci anni fa venne messo sotto accusa, e successivamente abolito, come fonte di abusi e prevaricazioni, dopo aver fornito il presupposto "istituzionale" al volo di Pinelli dal quarto piano della Questura di Milano).

Così stando le cose, dunque, è difficile rinunciare a sottolineare come il destino dei morti della Banca dell'Agricoltura sembri essere quello di avallo della repressione: allora, essi furono provocati e utilizzati dallo Stato per giustificare il giro di vite che avrebbe dovuto ridare solidità alle istituzioni; oggi, per incredibile che possa apparire, dopo tanta controinformazione, servono di nuovo al medesimo scopo. Il cerchio si è chiuso.

* * *

Il parallelo è certamente suggestivo, ma non conviene spingerlo oltre. Tra il '69 e il '79, infatti, esistono sensibili differenze, e già la verifica di chi fossero allora, e chi adesso, gli antagonisti del potere, i destinatari (per così dire) della repressione, contribuisce a renderle evidenti. Ai tempi di piazza Fontana, ciò che metteva in discussione la stabilità

del potere era un moto, se non generalizzato, quanto meno diffuso, di rivolta: un moto iniziato nel mitico '68, uscito dalle scuole e dalle Università, per estendersi pericolosamente alle fabbriche, scavalcando la guida di un sindacato la cui efficienza di "controllore della classe operaia" era ancora limitata da strutture organizzative antiquate, e che non era ancora abituato (com'è oggi) a gestire i movimenti di grandi masse di persone.

Bisognava impedire che questo moto si estendesse, bisognava circoscriverlo e limitarne la portata. In particolare, era necessario che l'infezione non attecchisse stabilmente nei luoghi di lavoro, che un solco venisse scavato tra gli operai e i portatori delle istanze di ribellione. Ecco dunque la strage, il castello di accuse contro gli anarchici, la repressione (perquisizioni, arresti, intimidazioni, limitazioni varie della libertà di movimento e di intervento) contro la sinistra non istituzionale in genere. Ecco il sindacato riprendere fiato, potendosi proporre (o ri-proporre) come unico punto di riferimento pulito per la classe operaia, di fronte all'eversione violenta e criminale.

Oggi le cose sono molto diverse. Contro lo Stato non insorgono i lavoratori e gli studenti, ma una minoranza di "terroristi", ed è contro di essi che è diretta la repressione. E' una minoranza combattiva, lo sappiamo, capace di azioni spesso clamorose e, comunque, sempre tragicamente concrete: tali sono, infatti, le uccisioni e gli azzoppamenti, che si susseguono a ritmo sempre più incalzante. Ma è pur sempre una minoranza, e la sua pericolosità sociale (e l'attenzione repressiva che le viene concessa) risiede nel fatto che usa le armi, non nella sua capacità di mobilitazione. Non si può fare a meno di notare, infatti, che, a far da contrappunto a questa frequenza di azioni armate, c'è la pressoché assoluta scomparsa dei fenomeni per così dire "tradizionali" del conflitto sociale, almeno così come ci eravamo abituati a vederli negli anni passati. I "gruppi" (ormai di veneranda memoria) si sono dissolti o vivono ripiegati su se stessi, incapaci di attività degne di nota. Occupazioni, autoriduzioni, e consimili manifestazioni del dissenso non istituzionale, sono già un ricordo che comincia a sbiadire. Decisamente morta è la conflittualità operaia, sia quella propriamente extrasindacale, sia quella che, all'interno dei canali sindacali, cercava di radicalizzare le lotte ufficiali, costringendo più volte il sindacato (anche dopo il "recupero") a "cavalcare la tigre". Spariti, poi, sono i cortei, i comizi, le attività di controinformazione, i picchetti, i volantaggi, e tutta la variopinta congerie di interventi tra il propagandistico e il dimostrativo che sembravano, un tempo, tanto radicati nel costume da far dubitare della loro importanza: al loro posto, ci sono le adunanze ufficiali, ordinate e composte, in cui non troviamo i bizzarri militanti dell'opposizio-

ne extraparlamentare e della ribellione libertaria, ma i bravi cittadini che vanno ad ascoltare il sindacalista, il sindaco, l'onorevole.

* * *

Negli anni immediatamente successivi al '69, abbiamo registrato con soddisfazione il moltiplicarsi degli episodi di conflittualità sociale. Alla passività, alla rassegnazione degli anni precedenti, si era sostituita una diffusa volontà di lotta, che si manifestava non solo nell'ambito tradizionale della fabbrica, ma anche su altri terreni, nuovi e ugualmente interessanti dal punto di vista libertario: oltre alle scuole, c'erano i quartieri, le abitazioni, il caro-vita, i servizi, le scelte di politica interna e internazionale, per non parlare della condizione femminile, dell'omosessualità, dell'emarginazione, dell'ecologia, eccetera eccetera. Tutti i campi nei quali si sviluppava un intervento non certo univocamente, sempre, rivoluzionario, ma sempre (almeno "alla partenza") spontaneo, non istituzionale, autonomo dai condizionamenti e dalle indicazioni dei partiti e delle organizzazioni ufficiali.

Molti terreni di lotta, quindi molti *soggetti* delle lotte: non più soltanto l'operaio metalmeccanico, o lo studente, ma l'inquilino, l'abitante del quartiere popolare, il non garantito, il frocio, eccetera eccetera. In altri termini, erano i vari aspetti dello sfruttamento, dell'autorità, del potere, che venivano presi in considerazione ed affrontati, a testimoniare non solo la diffusione della volontà di lotta (di per sé già positiva), ma la crescita di una consapevolezza generalmente antiautoritaria.

Non è il caso di addentrarci oltre nell'analisi di quel periodo. In questa sede, quanto detto ci basta per verificare quanto, oggi, sia cambiata la situazione. Alla molteplicità dei soggetti delle lotte, si è sostituito praticamente un solo interprete del conflitto: il "terrorismo". Al posto del fronte ampio, sociologicamente differenziato, dell'opposizione non istituzionale, ci sono soltanto le pistolettate dei "soldati" del partito armato. Certo, manifestazioni di conflittualità sono ancora presenti, ma si svolgono ormai quasi esclusivamente nei canali predisposti dalle istituzioni e non ne mettono in pericolo la stabilità: riguardano, in genere, lotte sindacali, il cui acuirsi o affievolirsi riflette spesso le indicazioni del PCI, le sue contingenti necessità di pressione o di "morbidità" di fronte al resto della classe politica. Le azioni armate non intervengono, quindi, a sottolineare questo o quell'episodio di lotta, a tentare di influenzare in qualche modo (quale che sia) l'attività o gli obiettivi di determinati soggetti. L'azione armata ha sostituito le lotte.

In definitiva, nonostante le illusioni (o le pretese?) dei suoi apologeti, bisogna ammettere che la lotta armata, pur rilevante, pur "in crescen-

do", non è la punta avanzata di un movimento di rivolta: essa si esaurisce in se stessa, è espressione solo di se stessa. E' fin troppo facile notare che le azioni delle BR o di Prima Linea non suscitano consenso pubblico, ma solo un limitato apprezzamento "segreto" (ovviamente) in ristrettissime e circoscritte aree di simpatizzanti, i quali non hanno certo bisogno di essere convinti. Intorno all'ultimo sgarrettamento, all'ultimo cadavere lasciato in mezzo alla strada, non nasce alcun movimento favorevole di opinione, né abbiamo notizia che qualcuno tenti di farlo nascere, spiegando i motivi, giustificando, controinformando: le singole azioni armate non vengono "gestite" dai loro esecutori e lo sono assai poco dai loro sostenitori, al livello aprioristico e "religioso" di un'apologia, tutta generale, della scelta lottarmatista in sé. Il che è ben diverso da quanto, invece, fa lo Stato, il quale è l'unico a gestire (per i suoi fini) la guerriglia, gettando in quest'opera tutta la forza del proprio apparato di propaganda e di manipolazione dell'opinione pubblica. Col risultato innegabile di essere riuscito a circondare il terrorismo con un'opposizione generalizzata e concorde contro di esso, e, in genere, contro tutto ciò che sa di illegale e di non istituzionale. Al punto di poter presentare i provvedimenti liberticidi di cui si diceva all'inizio, come il baluardo della nostra libertà, senza tema di smentite e sicuro del favore pubblico, e non solo di quella parte della popolazione tradizionalmente più forcaiola. Un bel successo della lotta armata, non c'è che dire.

* * *

Bisogna riconoscere, però, che una gestione propagandistica dei singoli episodi di guerriglia è impresa, tecnicamente, di non facile esecuzione. Assai raramente (specie in questi ultimi tempi) le azioni terroristiche sono sufficientemente esplicite, come tali, da "parlare da sole", per quanto concerne le proprie motivazioni. Ed è certo che, data la natura dei fatti in questione, è impensabile che un'opera di controinformazione aperta e "alla luce del sole" possa venire a colmare questa lacuna, portando a conoscenza di chi è solo spettatore i perchè e i percome: anche i "comunicati" delle varie organizzazioni (già di per sé generici e laconici) sono "censurati" e non arrivano (o arrivano incompleti) al grosso pubblico. Sta di fatto, comunque, che le ragioni degli attentati, degli agguati, dei *blitz*, restano misteriose per la maggior parte delle persone, che non riescono a intravedere, dietro questo spreco di violenza, nulla che possa, anche vagamente, servire a giustificarla. Non basta un generico riferimento allo "stato delle multinazionali" o l'affermazione della "criminalità del potere", per fare accettare un morto. Sia perchè le pallottole non sono noccioline e lo spettacolo dell'omici-

dio è, per così dire, "naturalmente" impressionante. Sia perchè, nel silenzio degli autori delle uccisioni, si ode solo la voce del potere (già sufficientemente stentorea di per sè) che comunica le *sue* notizie (di vedove in lacrime, di famiglie distrutte, di esistenze nobili e dedite al dovere, di cittadinanze in lutto) abilmente calibrate per la costruzione di un senso di orrore e di rifiuto di fronte alla lotta armata.

L'ammirazione come il rifiuto, si sa, avvengono sempre sulla base di determinate categorie culturali, attraverso l'ottica di una particolare scala di valori che ci fa "vivere" in modo positivo o negativo quanto ci succede intorno. La lotta armata non ha fatto nulla, finora, per sovvertire la scala di valori proposta/imposta dal potere, né ha saputo tener conto di tale situazione per adeguare la scelta degli obiettivi, il numero e la frequenza delle azioni, il "livello" di violenza praticata, alle possibilità di ricezione di un "pubblico" pesantemente condizionato dai mass media del regime. Ha creduto che fosse possibile superare il *gap* intensificando la lotta, ma il risultato è, finora, solo un inutile sfoggio di brutalità non motivata.

* * *

Ma, a ben vedere, tali considerazioni hanno scarse probabilità di influenzare l'opinione e il comportamento di chi, oggi, pensa che l'unica strada da imboccare sia quella delle armi. Infatti non crediamo che all'origine delle scelte dei lottarmatisti stiano vere e proprie valutazioni di opportunità propagandistica. L'assenza di giustificazioni specifiche per le singole azioni non deriva solo da difficoltà tecniche di controinformazione: all'origine, sta il fatto che le motivazioni non sono repute necessarie, perchè non è "l'opinione della gente" che interessa coloro che sparano. Ciò che li muove è la volontà di colpire lo Stato, di infliggere ad esso delle perdite, ed è appunto per questo che, vista l'inefficacia degli strumenti "pacifici", si è deciso di usare le armi.

La strategia particolare di ogni organizzazione armata, data la clandestinità e la mancanza di informazioni obiettive, è argomento di difficile dissertazione. Inoltre, esistono certamente differenze e peculiarità tra le varie "correnti". Ciononostante, abbiamo avuto ormai abbastanza esempi di azioni armate per poter dire, leggendo i fatti, più che i comunicati e i volantini, che ciò che esiste di comune fra tutte (e sta probabilmente all'origine della scelta lottarmatista medesima) è una concezione dell'intervento rivoluzionario visto come destabilizzazione del potere e delle sue strutture. Che si miri a mettere in crisi l'apparato statale e produttivo con l'eliminazione di un qualche pezzo grosso che, una volta morto, non potrà più svolgere le sue funzioni

reazionarie, oppure semplicemente a renderne difficoltoso il funzionamento per il terrore diffuso che si intende scatenare tra i quadri inferiori, la convinzione è sempre quella di riuscire, con tutto ciò, a rendere meno efficiente il funzionamento del sistema. Cosa dovrebbe venir "dopo" quest'opera di indebolimento, è probabilmente argomento di discussione all'interno del movimento lottarmatista: l'aspirazione alla presa del potere, o la speranza in un'insurrezione popolare, fanno parte certamente degli elementi di differenza tra le varie organizzazioni, a seconda della concezioni ideologiche cui fanno riferimento. Tutte, però, hanno in comune il medesimo punto di partenza, la medesima volontà destabilizzatrice.

Nonostante l'introduzione "innovativa" dell'uso delle armi, una simile concezione è figlia di un passato non lontano, che i lottarmatisti non riescono a seppellire. Deriva, tutto sommato, dalla vecchia illusione sessantottesca che sia possibile "costringere" il sistema a cedere, un pezzo dietro l'altro, il suo potere, fino al suo completo e definitivo esautoramento. Negli anni caldi di quell'epoca, assai ha alimentato, più o meno consapevolmente, la politica di rivendicazioni di buona parte dei movimenti extraparlamentari, sia in campo studentesco che in campo sindacale, ed è stato praticamente l'unico "progetto rivoluzionario" (se così vogliamo chiamarlo) messo a punto dai militanti di matrice non anarchica per accostarsi ai vari episodi di ribellione spontanea, dalle occupazioni di case fino al *movement* del '77. Dopo il riflusso, dopo l'afflosciamento del moto di rivolta, lo ritroviamo, oggi, nella lotta armata, a testimoniare quanto siano dure a morire le illusioni.

Senonchè, quando ai cortei e alle occupazioni si sostituiscono le pistole ed i mitra, come strumento di pressione, le cose cambiano. La strategia riformista (chè altro non era) del '68, si trasforma in una vera e propria concezione *golpista* dell'intervento rivoluzionario, inteso lo svuotamento della rivolta, il suo esaurimento per mancanza di contenuti di ampio respiro, di valori antiautoritari veramente sentiti e vissuti.

* * *

Tutto questo discorso, dimostra chiaramente l'errore fondamentale del lottarmatismo contemporaneo, non solo di quello più biecamente stalinista, ma anche di quello percorso da fremiti libertari e da velleità antiautoritarie. Non si tratta semplicemente di mettere in evidenza come esso faccia riferimento, consapevolmente o no, ad una concezione come attacco *militare* al castello del potere. La sostituzione dei soggetti sociali in lotta con i commandos della guerriglia, non è un fenomeno contingente, un tentativo di proseguire un'impresa che altri hanno

abbandonato, ma postula l'attribuzione ad altri soggetti, reputati più "competenti" e più efficaci, della responsabilità della lotta: la rivoluzione la fanno non gli sfruttati (quali che siano) ma i membri del partito armato.

Questa concezione si può considerare naturale e quasi ovvia, in organizzazioni di stampo autoritario come le BR. Ma sbagliremmo se volessimo attribuirle solo all'estrazione ideologica. Essa fa capolino, infatti, anche nelle organizzazioni più libertarie, ed è leggibile abbastanza chiaramente, per esempio, nei documenti di Azione Rivoluzionaria. Inoltre, sappiamo bene che essa serpeggia, più o meno inespresa, anche tra le fila del movimento anarchico, alimentata (per lo meno come velleità) dalla frustrazione di quanti non sopportano di non essere più "nell'occhio del ciclone" a turbare i sonni dei bravi borghesi, e paventano un decadimento della capacità di intervento degli anarchici. Anche le BR, del resto, hanno imboccato univocamente la strada della destabilizzazione solo di recente: per molto tempo dopo la loro comparsa, le azioni di esse hanno avuto (nonostante la teorizzazione della violenza) obiettivi propagandistici, o, per usare la loro terminologia, "educativi".

In realtà, la dimensione "golpista" delle azioni armate è andata crescendo man mano che si affievoliva il movimento di ribellione, in conseguenza dell'isolamento in cui i portatori delle istanze rivoluzionarie sono venuti a trovarsi. Vedremo più avanti ciò che, a nostro giudizio, è stato causa di tale affievolimento e di tale isolamento. Sta di fatto, comunque, che in seguito a ciò una parte della sinistra extraistituzionale ha creduto che fosse suo compito prendere il posto lasciato dalle "masse" nella lotta contro il sistema, compensando la propria esiguità numerica con l'aumento del potenziale offensivo: le armi. E più cresce l'isolamento, più viene sopravvalutato il potere risolutore della guerriglia: le azioni militari *al posto* della mobilitazione degli sfruttati. Cioè, appunto, il *golpe*.

* * *

All'inizio di queste note, abbiamo ricordato come la strage di Piazza Fontana doveva essere il pretesto per una manovra che avrebbe dovuto "tagliare le gambe" al movimento di rivolta. Oggi possiamo dire, pur senza trionfalismi, che questo non è avvenuto, anzi, proprio dalla strage, la rivolta antistatale ha acquistato nuova energia. Nei mesi immediatamente successivi, gli avvenimenti del '69 hanno aperto gli occhi a molti, circa la natura del potere e dei suoi apparati, e lo smascheramento della montatura ai danni degli anarchici ha funzionato da innesco per altri

focolai del dissenso antiistituzionale. Invece di "stringersi intorno allo Stato" (come speravano gli organizzatori della provocazione), accettando la repressione, la gente si è allontanata da esso, sempre più, man mano che la controinformazione svelava i retroscena, le mistificazioni, le falsità. Così, invece di avallare la repressione, la bomba di Milano è servita al suo contrario: è diventata una specie di "palla al piede" per il potere, che si è trovato ben presto nell'impossibilità di gestire a suo profitto l'*affaire*, perdendo credito e consenso. Al punto da essere costretto (ironia della sorte) a diminuire, anziché aumentare, la repressione: nei primi anni '70 c'è stata, oltre alla promulgazione della nota "legge Valpreda", la già ricordata abolizione del fermo di polizia, l'introduzione del diritto dell'inquisito ad essere interrogato in presenza dell'avvocato difensore, e in generale, la sottomissione della polizia ad un maggior controllo della magistratura, meno brutale e prevaricatrice.

All'attacco dello Stato, è seguito dunque un vigoroso contrattacco popolare. Ma proprio perchè marcato, all'inizio, dalle necessità di difesa antirepressiva, questo si è raramente preoccupato di approfondire le proprie motivazioni antiistituzionali, di superare i limiti della campagna innocentista per fornire a quanti si trovavano improvvisamente accuminati dall'avversione verso il potere, ragioni più generali di ribellione, più radicate nell'etica della libertà e dell'uguaglianza che nel sogno di uno Stato "giusto". L'appunto è diretto, soprattutto, alla famiglia dei gruppi extraparlamentari di allora, che (con varie limitazioni, ideologiche e tattiche) hanno portato il proprio attacco al castello del potere illudendosi di essere alle soglie della rivoluzione, credendo che bastasse "interpretare" il dissenso esistente, mentre esso andava consolidato e reso libertariamente consapevole.

Gli anarchici (riconosciamolo) hanno fatto quanto era possibile per colmare questa mancanza di motivazioni ideali, cercando di diffondere la conoscenza del proprio progetto rivoluzionario con una serie di iniziative culturali: conferenze, dibattiti, e soprattutto libri, giornali, riviste teoriche e divulgative. Ma ciò non è evidentemente bastato, specie nel contesto di un diffuso disinteresse per attività spesso sottovalutate come "intellettuali".

Sta di fatto che, dopo qualche anno di crescita, la diffusione della rivolta è cominciata a scemare e gli episodi di lotta, nonostante la frequenza con cui si presentavano, hanno preso a mostrare difficoltà di mobilitazione, a restare isolati, sprazzi incapaci di accendere fuochi più ampi. Soprattutto il solco tra la classe operaia e i portatori delle istanze rivoluzionarie (di estrazione per lo più studentesca) non si è colmato, anzi si è approfondito, proprio per la mancanza di un lavoro adeguato di "controinformazione culturale", di valori comuni in cui credere. E'

in seguito a ciò che il sindacato, con un gioco abilissimo di ambiguità e demagogia, ha potuto superare la crisi del '69, recuperando pian piano credito tra le masse lavoratrici e sfruttando la propria nuova forza come passaporto per l'ammissione a far parte della classe dirigente del paese. Per chi ama la date storiche, si può dire che la marcia del sindacato verso la "stanza dei bottoni" (oggi praticamente conclusa) è cominciata allora, dopo la strage di Piazza Fontana, mettendo a profitto la volontà di lotta dei lavoratori, da un lato, e l'inconsistenza ideologica della sinistra non istituzionale, dall'altro.

Il recupero del sindacato non è che uno degli aspetti di un generale recupero del potere, delle istituzioni del sistema. Sarebbe inesatto dire che esso è avvenuto sulla spinta, esclusivamente, della repressione. Al contrario, è avvenuto dopo che la repressione diretta ha fallito il suo obiettivo. Certo, dopo la prima liberalizzazione è venuta la legge Reale, gli inasprimenti delle pene, l'aumento della carcerazione preventiva, e poi i "provvedimenti d'urgenza", i carceri speciali, Dalla Chiesa, e via dicendo. Lo Stato si è ampiamente rimangiato il cedimento iniziale. Ma tutto ciò, più che determinarlo, ha *sottolineato* il recupero, lo ha sancito man mano che proseguiva. Prima della restaurazione c'è stato lo svuotamento della rivolta, il suo esaurimento per mancanza di contenuti di ampio respiro, di valori antiautoritari veramente sentiti e vissuti.

* * *

Tutto questo discorso, dimostra chiaramente l'errore fondamentale del lottarmatismo contemporaneo, non solo di quello più biecamente stalinista, ma anche di quello percorso da fremiti libertari e da velleità antiautoritarie. Non si tratta semplicemente di mettere in evidenza come esso faccia riferimento, consapevolmente o no, ad una concezione autoritaria della rivoluzione (l'azione militare *al posto* delle lotte degli sfruttati). Bisogna anche riconoscere come le sue intenzioni destabilizzatrici non siano in grado di sortire alcun effetto: nella realtà, lo Stato non viene indebolito dalla violenza guerrigliera, ma anzi si rafforza, chè su tale violenza, artificialmente presentata come origine di uno "stato di pericolo", riesce a costruire un consenso che, altrimenti, sarebbe difficile ottenere. Le leggi speciali recentemente entrate in vigore, con tutta la loro portata pesantemente autoritaria, non sono il sintomo di un indebolimento dello Stato, colpito "nel vivo" dal terrorismo, ma, al contrario, ne testimoniano il rafforzamento. In buona parte, sono il ritorno ad un passato (di discrezionalità ed arbitrio degli organi repressivi, di minori garanzie per i cittadini, di arroganza poliziesca) che fu non il terrorismo, ma la crescita della contesta-

zione popolare a mettere in discussione e a trasformare, sia pur limitatamente.

Questo è il punto. Ciò che veramente destabilizza il potere, in un'ottica libertaria, è la diffusione dello spirito di rivolta, cioè, in ultima analisi, il rifiuto della "scala di valori" su cui il potere costruisce e fonda la sua legittimità, su cui costruisce il consenso passivo che sta alla base della sua stabilità. Tale rifiuto, quando manca, non può essere sostituito dalle armi, per micidiali che possano essere, per "vitali" che possano essere gli obbiettivi da esse colpiti, se non col rischio di ottenere risultati assai differenti da quelli auspicati. Il '69 ha fatto il primo passo verso questo rifiuto: il discretito istituzionale, il riconoscimento della natura sopraffattoria e ingiusta dello Stato e delle sue istituzioni. Ma è stato solo il primo passo. Altri bisogna farne perchè la "scala dei valori" sia sovvertita e perda il suo potenziale di condizionamento. Bisogna lottare, cioè, per la diffusione di un'altra scala di valori, nella quale i "fatti" che accadono si collochino in posizione diversa, assumendo valenza positiva o negativa in rapporto non alla propria corrispondenza al disegno del potere, ma ad un progetto di emancipazione al cui centro c'è la libertà e l'uguaglianza. Senza di ciò, le manifestazioni isolate di rivolta (armata o no, che importanza ha?) restano tali, senza essere di esempio a nessuno, perchè nessuno ha gli "strumenti culturali" per poterli capire e interpretare. E le minoranze rivoluzionarie, lo vogliano o no, diventano avanguardie votate alla distruzione o, nell'improbabile eventualità di una vittoria, alla sostituzione del potere esistente.

Oltre che per i membri del partito armato, queste considerazioni valgono anche, con le opportune modifiche, per l'insieme dei loro simpatizzanti, quegli "autonomi" (organizzati o no) che insieme ai "terroristi", pur ad un livello assai meno micidiale, sono gli unici a tentare di compromettere (sempre più sporadicamente) il panorama generale di pace istituzionale. Proprio questo panorama dovrebbe far meditare chi, come loro, ha costruito la propria strategia d'intervento (o non-strategia, sarebbe meglio dire) sulla convinzione che la società, con le sue contraddizioni, con i suoi fermenti, con le sue tensioni, fosse sull'orlo di una sollevazione generale contro i detentori del potere, e che quindi nient'altro ci fosse da fare che partecipare alla liberazione della benefica "violenza diffusa" dei ceti diseredati. Anche qui, l'incapacità di proporre una vera scala di valori alternativa, la cecità di fronte all'esigenza di motivare le proprie azioni, l'illusione dell'efficacia militare, al posto delle attività di agitazione, li ha chiusi in un isolamento impotente. Al punto che, anche di fronte alla repressione democraticamente meno giustificabile (gli arresti di Padova, per esem-

pio), non sono stati in grado di organizzare la benchè minima campagna di opinione pubblica, restando invischiati nella loro stessa logica di non volersi dichiarare "innocenti" di fronte al potere.

* * *

Come si diceva all'inizio, dunque, lo Stato ha chiuso a suo vantaggio il cerchio apertosi un decennio fa. Si è spenta la rivolta diffusa, isolate e impotenti (armate o no che siano) sono le minoranze rivoluzionarie. Vittoria completa, dunque? Calma. Sarebbe un errore sopravvalutare il consenso che sta intorno alle istituzioni.

Esso è ben lungi dall'essere entusiastico e generalizzato: è un consenso passivo, e per di più fortemente influenzato dal "ricatto" del pericolo terroristico, un'accettazione disillusa e disperata dello *status quo*, su cui lo Stato stesso non può fare affidamento per il lungo periodo. Pur restando sorde agli appelli insurrezionali, le classi subalterne continuano a non riconoscersi nelle istituzioni, e si moltiplicano così gli episodi di ribellione individuale, i sotterfugi dei singoli per migliorare le proprie condizioni, la disaffezione per il lavoro, la fuga nel privato, secondo modelli di comportamento che sembravano propri, finora, delle soffocanti democrazie popolari dell'Est socialista. Il dissenso c'è, dunque, ma resta inespresso, confinato in un angolo della coscienza, incapace di uscire allo scoperto a reclamare il proprio diritto all'esistenza, perchè incapace esso stesso di trovare le sue ragioni.

Ciò è frutto non solo dell'inacidimento della rivolta, ma anche del progressivo aumentare dell'ingerenza statale in ogni manifestazione della vita sociale, del suo intromettersi capillarmente a controllare tutto, a dirigere tutto, a condizionare tutto, minimizzando gli spazi liberi per la spontaneità, per l'iniziativa autonoma, per la sperimentazione. Di fronte a questa avanzata massiccia dello Stato, i più ripiegano su se stessi, per sottrarsi il più possibile alla massificazione.

Che fare, in tale situazione? Anche gli anarchici sono stati colpiti dal riflusso e si trovano ora scompaginati e insicuri, frustrati dall'impotenza e dubbiosi su cosa convenga, o sia possibile, fare per contenere l'arretramento. Ma, se l'analisi fin qui condotta è esatta, la risposta è contenuta nell'analisi stessa, ancorchè scarsamente consolatoria per chi si aspetta il colpo di bacchetta magica. Il dissenso c'è, ed è destinato ad aumentare. Bisogna dare ad esso quei riferimenti culturali ed etici di trasformare la sfiducia passiva verso le istituzioni in consapevolezza antiautoritaria, in spirito libertario, in volontà positiva di lotta per l'emancipazione. Perchè il rifiuto generalizzato dell'assetto sociale esistente, da solo, non basta: intorno ad esso deve svilupparsi e prendere consistenza

l'idea di un'altra società, di altri rapporti umani, di un altro vivere e di un altro amare. Una scala di valori, come già s'è detto in precedenza, che sappia contrapporsi a quella che lo Stato ci impone, funzionale non al potere e al suo mantenimento, ma alla libertà e all'uguaglianza. Che non abbia timore di radicarsi nell'utopia, ma dell'utopia stessa sappia fare il valore principale, il punto di riferimento, la lente attraverso cui guardare la realtà per poterla pensare diversa, per poterla volere diversa.

No, non si tratta di attendere che una "rivoluzione culturale", cambiando gli uomini, cambi la loro società. Si tratta piuttosto di rendersi conto che la rivoluzione libertaria ha bisogno della partecipazione cosciente del maggior numero possibile di persone e senza una adeguata diffusione di quelli che sono i suoi principi e i suoi fini essa non riuscirà mai a "sbocciare" dalle ribellioni grandi e piccole, dalle lotte, dai tentativi, che ancora, certamente, verranno a mettere in forse la sicurezza dell'autorità e della gerarchia sociale.

E' un'opera di penetrazione culturale, quella che ci aspetta. La sua importanza la stiamo sperimentando ora, che ne avvertiamo la mancanza, che l'assenza di una cultura libertaria (fatta di analisi serie e di valori meditati, non di slogan) permette al riflusso di trasformarsi in disperazione, al momentaneo ricomporsi del conflitto di apparire come una *débâcle* insuperabile. Della lotta armata è facile prevedere la sconfitta. Cosa verrà dopo di essa, quando saranno finite le munizioni, se il progetto rivoluzionario si sarà spento nel cuore e nelle menti degli uomini? Attenzione, compagni. Il 1984 è vicino.

Roberto Ambrosoli



l'apprendista stregone

* *Da: Kibbutz members analyze their life, a cura di A. Yassour, Cambridge 1977.*

1.

Il kibbutz sta entrando in una fase di "rivoluzione industriale"? Oppure la rivoluzione dell'industria sta fagocitando il kibbutz? Il problema principale del kibbutz, oggi, sembra essere questo: quali sono le conseguenze sociali della diffusione dell'industria nei kibbutzim?

Lo stesso significato del termine "rivoluzione industriale" è controverso. Anche se si accetta l'analisi marxista del processo di industrializzazione, contenuta in *Das Kapital* (dove è assunta a modello l'Inghilterra), non bisogna dimenticare che questo stesso processo si manifesta in forme assai differenti nei paesi in via di sviluppo. Ovviamente, in settori non completamente industrializzati, come è il caso dei kibbutzim, le differenze sono ancora maggiori. Tuttavia, vi sono alcune caratteristiche comuni: l'informazione dei processi di produzione, che diffonde cultura e razionalizza i rapporti sociali; il declino dei modi di produzione tradizionali e l'evoluzione di nuovi

sistemi; un sempre maggiore e più rapido investimento di capitali; infine, uno sconvolgimento della divisione del lavoro e della ripartizione sociale, rappresentate simbolicamente dal reddito e dallo status sociale.

Altre conseguenze, menzionate da vari ricercatori, quali ad esempio: le migrazioni, la separazione dalle strutture familiari, i mutamenti nelle forme della proprietà e della produttività, non sembrano verificarsi nel kibbutz secondo la descrizione di Marx.

Tuttavia, ciò non significa che esse non siano rilevanti nel fenomeno di industrializzazione dei kibbutzim; semplicemente, sono diverse, a causa della struttura sociale particolare del kibbutz e dei risultati ottenuti nell'"industrializzazione" dell'agricoltura. Probabilmente H. Barkai aveva ragione, quando, nella conferenza di Van Leer del 1972, sostenne che non si poteva definire il processo di industrializzazione dei kibbutzim una "rivoluzione industriale". E' anche vero, però, che si possono riscontrare mutamenti sociali e ideologi-

ci profondi sicuramente connessi all'industrializzazione o, quanto meno, accelerati e favoriti da questo processo.

Come è noto, il processo di industrializzazione dei kibbutzim è stato particolarmente rapido e ha ottenuto risultati notevoli. Negli ultimi 10-15 anni sono stati impiantati 200 stabilimenti modernissimi (tra i quali anche fabbriche di materie plastiche e industrie elettroniche), la cui produzione sta assumendo un rilievo sempre maggiore e un'importanza decisiva nella vita economica del Kibbutz. Non bisogna dimenticare che:

- a) i mezzi finanziari necessari all'industrializzazione sono venuti solo in parte dai settori sviluppati autonomamente (prevalentemente, quelli agricoli);
- b) la quantità di forza-lavoro impiegata in agricoltura tende costantemente a diminuire. Ciò nonostante, il kibbutz non riesce a soddisfare le crescenti richieste di manodopera dell'industria. Ne deriva la necessità di impiegare lavoratori salariati in numero sempre maggiore (il numero complessivo dei lavoratori impiegati è cresciuto notevolmente nel periodo di più rapida industrializzazione);
- c) la produzione e il reddito derivanti dall'agricoltura rappresentano, in percentuale, una parte sempre più esigua della produzione e del reddito globali del kibbutz;

d) nei kibbutzim industrializzati si riscontra un notevole miglioramento degli standards di vita, per cui:

- 1) i kibbutzim industrializzati fungono da esempio e da stimolo per quelli che sono rimasti ancora indietro;
- 2) cresce il dislivello, la disuguaglianza tra i vari kibbutzim (fenomeno, questo, che ha già destato viva preoccupazione tra i leaders del movimento kibbutz, come ha osservato l'ex-segretario della Histadrut, Y. ben Aharon);
- 3) i kibbutzim dipendono sempre dalla prosperità di un settore centrale e determinante.

Tuttavia, come già abbiamo accennato, a noi interessano soltanto i *risultati* di questo processo, non la sua descrizione. Vedremo in che misura questi risultati sono simili a quelli che generalmente si considerano parte del processo di industrializzazione nel mondo capitalistico, del quale il kibbutz vorrebbe rappresentare l'alternativa. Vedremo anche se i risultati di cui sopra sono veramente necessari. Non c'è dubbio che si potrebbero paragonare il processo accelerato di industrializzazione del kibbutz e quello dell'Unione Sovietica, che ha tentato la via della collettivizzazione dell'agricoltura e del finanziamento mediante accumulazione interna (statale) di capitali. Le differenze, tuttavia, sono così grandi che

il paragone avrebbe scarso rilievo.

Nel processo accelerato di industrializzazione, un 'settore' del kibbutz assume particolare importanza in termini di quantità di forza lavoro impiegata, di reddito percentuale rispetto a quello complessivo della comunità e di prospettive per lo sviluppo futuro del kibbutz stesso. Si può forse dubitare che tutto ciò sia il risultato di profondi mutamenti intervenuti nel sistema di priorità caratteristico del kibbutz: nella distribuzione del lavoro, nei modi di amministrare e gestire la comunità, nella percezione del carattere autonomo di un singolo 'settore' produttivo nell'ambito dell'economia del kibbutz, nel concetto di revocabilità delle massime cariche gerarchiche e nei criteri di valutazione dei lavoratori che operano nei vari 'settori'?

Non si può non riconoscere i vantaggi che l'industrializzazione ha portato ai kibbutzim, e di questo bisogna dare atto al movimento. I lavoratori agricoli, avvezzi ad operare in una attività meccanizzata, cooperativa e partecipatoria hanno rivelato una sorprendente capacità di adattamento dall'agricoltura all'industria. L'esperienza dei kibbutzim prova che l'urbanizzazione, con tutti i problemi di criminalità e di povertà che ne conseguono, non è inevitabile e non necessariamente

caratterizza un processo di industrializzazione. Anzi, abbiamo ora per la prima volta la prova che un villaggio industrializzato può godere sia dei vantaggi economici, sia di buone condizioni sociali ed ecologiche. L'economia variegata dei kibbutz è riuscita a dirottare nel migliore dei modi una manodopera e capitali di prim'ordine per superare il periodo di organizzazione e di avviamento del 'settore' industriale. Le necessità della popolazione possono essere meglio soddisfatte in un ambiente di lavoro più vario, dove è possibile garantire una maggiore mobilità ai lavoratori meno giovani.

Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che, nel giro di un decennio, in alcuni kibbutzim metà della forza lavoro è stata fagocitata dall'industria (anzi, dal punto di vista qualitativo, più di metà). Questo fenomeno è stato possibile grazie alla grande mobilità della forza lavoro in un sistema in cui non esistono differenze salariali e di livello sociale. Eppure, pare che si sia dato fondo ad ogni possibilità e che non resti altra alternativa all'impiego sempre più massiccio di manodopera salariata. La popolazione temporanea e periferica del kibbutz industrializzato continua a crescere. Il boom economico che si è verificato nel paese (che tuttavia parrebbe un fenomeno puramente congetturale) ha favorito gli inve-

stimenti di capitale, dei quali però si può prevedere la diminuzione in un prossimo futuro. Il mercato dei prodotti industriali è soggetto a una sempre maggiore competitività — fenomeno che non si è mai verificato in agricoltura, dove il mercato era di tipo cooperativo e dimensionato sui bisogni effettivi della popolazione — e si riscontra una tendenza monopolistica difficilmente arginabile. Gli effetti del boom economico hanno influito profondamente sul tessuto stesso dei rapporti sociali all'interno del kibbutz, cosicché una crisi, o anche un fallimento estremamente localizzato, potrebbero gettare nel caos un ordine che sempre più si orienta verso un carattere monoculturale. Ciò accresce la tensione tra la "meshek" e la "chevrah" (la fabbrica e la comunità).

In un prossimo futuro si presenterà un problema che già oggi ci preoccupa l'industria dei kibbutzim è, di fatto, realmente diversa dal modello capitalista che ben conosciamo? Non è forse regolata dalle stesse leggi: quello del massimo profitto e della massima centralizzazione e monopolizzazione del mercato; quella delle gerarchie che producono la burocrazia; quella dell'anonimato e dell'alienazione del lavoratore (che, dal punto di vista formale, è anche proprietario)? Nel sistema capitalista, la competitività di una fabbrica si misura dai profitti, che sono il frutto della qualità tecnica e de-

gli obiettivi di produzione. Le industrie dei kibbutzim hanno già dimostrato che la percentuale di manodopera salariata impiegata da un'industria è proporzionale alle dimensioni dell'industria stessa. L'aumento dei lavoratori salariati incrementa anche il processo gerarchico formale, che a sua volta porta a una riduzione di mobilità della forza lavoro in generale. La mancanza di mobilità, la specializzazione, quindi la scarsità del ricambio, favoriscono la tendenza alla burocratizzazione e al particolarismo di "settore" in tutto il kibbutz.

I componenti del kibbutz e i lavoratori della fabbrica si identificano sempre meno con la fabbrica stessa, e diviene perciò necessario offrire degli incentivi (automobili, viaggi all'estero, ecc). Se si aggiunge a tutto ciò il desiderio di ricavare il massimo dei profitti, adeguandosi alla non regolamentazione del mercato, è ovvio che aumenta anche la competitività tra comunità vicine. L'ineguaglianza tra i kibbutzim diviene sempre più evidente e l'autorità ideologica del movimento dei kibbutzim declina. È difficile credere che i kibbutzim possano sopravvivere a lungo in queste condizioni. Il problema che ci si pone, oggi, nei kibbutzim, viene formulato in termini paradossali: l'industria diverrà un "settore" particolare, tra gli altri che caratterizzano la vita della comunità, oppure vedremo solo una grande

fabbrica, con una comunità a fianco?

Non si può "tornare alla natura". Tuttavia, i fenomeni che abbiamo descritto non fanno parte della "natura tecnologica" dell'industria. Il grande problema — industrializzarsi senza perdere le caratteristiche di kibbutz — resta ancora da risolvere. I kibbutzim sono riusciti a collettivizzare e a meccanizzare l'agricoltura con ottimi risultati, ma proprio perchè erano kibbutzim, con caratteristiche particolari. Lo sviluppo dell'agricoltura venne considerato un processo di fondamentale importanza rispetto all'ideale del ritorno alla patria perduta, del rinascimento nazionale sorretto da un'ideologia come quella di A.D. Gordon. Questo era l'obiettivo principale dei primi gruppi umani insediatisi nel territorio. L'industrializzazione, invece, si è verificata in un periodo di crisi e di debolezza — un periodo durante il quale il movimento dei kibbutzim è afflitto dal problema di una sempre crescente identificazione con la società israeliana, di tipo capitalista. Il numero dei giovani che abbandonano il kibbutz ne è una chiara dimostrazione. E' un periodo, questo, nel quale una sorta di egoismo particolarista determina una cultura fondata sul consumismo, ma camuffata da tendenza alla "realizzazione" e all'"appagamento" individuali, e nel quale lo sviluppo economico diviene un fine in se

stesso, che ignora le reali necessità dell'uomo. Non occorre essere eccessivamente pessimisti per rendersi conto del pericolo rappresentato dalla trasformazione degli "imprenditori" dei kibbutzim da pionieri a veri e propri gruppi di potere, con tutte le implicazioni negative che essa comporta.

Il rischio cresce mano a mano che un numero sempre maggiore di abitanti gode i frutti dello sviluppo economico e del boom. Ovviamente, ciò li porta ad attribuire particolare valore alla stabilità e all'efficienza. La metodicità e la razionalizzazione dello "spirito capitalista" (affine all'"etica capitalista" di Max Weber) suscitano forze analoghe in tutte le sfere della vita sociale e della cultura e il "feticismo mercantile" assume, con la sua uniformizzazione codificata, un ruolo dominante! L'"uomo economico" ha portato nelle strutture socialiste lo spirito del capitalismo. Se gli abitanti del kibbutz non si sottopongono al più presto a un processo di "de-economizzazione" non ci vorrà molto prima che il vaso trabocchi.

L'azione deleteria di queste forze risulta evidente in diversi settori della vita del kibbutz:

a) *L'Assemblea generale*

L'espressione più esaltata e decantata della democrazia diretta.

Tuttavia, non può funzionare a dovere quando le procedure decisionali non sono uguali per tutti i "settori" e per tutti i membri. Questo stato di cose non cesserà finchè la qualifica di 'esperto' costituirà un elemento di vantaggio in sede decisionale e di opinione, finchè alla burocrazia industriale 'obbligatoria' non si opporrà un rigido principio di autogestione e finchè i successi in campo industriale porteranno vantaggio ai singoli individui, esonerandoli peraltro dal dovere di tutelare e garantire la *qualità della vita collettiva*.

La discussione assembleare è divenuta pretesto e un mezzo per trasmettere informazioni di tipo manipolatorio e non è più strumento di decisione diretta in tutti i campi della vita comunitaria. Il processo di istituzionalizzazione formale e la sempre maggiore importanza attribuita agli 'esperti' porteranno alla formazione di gruppi elitari al vertice della piramide gerarchica.

b) *l'Istruzione*

La "razionalizzazione" dei rapporti sociali determinata dall'industria (e soprattutto la formalizzazione derivante dall'"imborghesimento", che accresce la disuguaglianza tra gli individui) ha prodotto indifferenza per le particolari necessità e per i bisogni dei giovani nel campo dell'istruzione,

opponendovi una sempre maggiore richiesta di requisiti e capacità tecniche.

All'istruzione collettiva, fondata su un approccio sintetico ai bisogni e alle capacità dei giovani, si sta sostituendo una differenziazione specialistica, una selezione sempre più drastica, finalizzate al conseguimento di uno status sociale ... La crisi dell'istruzione collettiva ha portato con sé una dequalificazione degli insegnanti, considerati semplici lavoratori nel settore dei "servizi", reperibili a basso costo anche fuori dal kibbutz.

Il futuro del kibbutz sarà caratterizzato da uno "spostamento degli obiettivi" — i lavoratori specializzati già rifiutano di farsi sostituire e, in ultima analisi, non riescono veramente a capire per quale motivo devono vivere nel kibbutz e non altrove.

c) *il Bilancio*

Paradossalmente, la tendenza all'istituzione di un bilancio generale standardizzato, accessibile solo ai membri del kibbutz, è stata considerata un ulteriore passo avanti verso una maggiore individualizzazione e verso una sempre minore dipendenza dai coordinatori eletti dai membri della comunità (e perciò alternabili in carica). Tuttavia, la spinta crescente all'individualismo, camuffata da "realizzazione" e "appagamento" dell'

individuo (e dotata, in un certo senso, di un carattere positivo anticonformista) può porre un freno a una burocrazia che tende a mettere meccanicamente sullo stesso piano i bisogni particolari dei singoli individui, considerandoli tutti alla medesima stregua. Eppure, credo che al momento questa tendenza all'individualismo e alla burocrazia porti a una maggiore ineguaglianza e scateni forze centrifughe in tutti i campi della vita sociale. L'attualizzazione, tuttora ambivalente, dei costi e dei benefici determina situazioni e condizioni paradossali, che la struttura dei rapporti sociali caratteristica del kibbutz non può risolvere. I bisogni degli artisti, degli scienziati, dei lavoratori esterni e di altri ancora ne sono la dimostrazione.

d) *Il destino dell'uguaglianza*

E' il problema più serio. Non può continuare ad esservi uguaglianza nel clima puramente formale di una società che si sta trasformando in una corporazione di consumisti conformisti, soggetti ad essere manipolati dalle forze capitaliste, sia interne, sia esterne.

La società del kibbutz era nata dall'associazione spontanea di ribelli e visionari, uniti nel perseguimento di un obiettivo comune (socialista-nazionale). Una "nuova società" non può fondarsi su una "folle razionalità" (Lewis Mum-

ford), dominata dal principio della massima efficienza economica. In una certa misura, ciò contraddice la dinamica spontanea del processo di industrializzazione. Se si vuole mantenere in vita il kibbutz, bisogna *privilegiare lo sviluppo generale della comunità rispetto allo sviluppo economico.*

L'esistenza del kibbutz non è legata alla spartizione dei dividendi tra gli azionisti, bensì alla continuità ideologica da cui deriva la volontà di perseverare in un modo di vita comunitario ed egualitario. Vivere come si è, nelle condizioni che ci si è create, non è impresa da poco. Perciò, i criteri che devono regolare l'investimento dei capitali nel kibbutz non devono più essere basati sulla "convenienza" economica, bensì sul concetto di *minor crescita - maggiore uguaglianza.*

Le perplessità circa il futuro del kibbutz e la scomparsa dei suoi fondatori (i padri delle attuali generazioni), hanno portato a credere che una crescita del consumismo potesse contribuire a rendere più stabile la struttura sociale. Questo, tuttavia, non è avvenuto — piuttosto, la struttura si è trasformata. Ancora un passo e si sarà raggiunta la condizione di un consumismo sfrenato controbilanciato da una iniquità nei fattori di compensazione materiale. La speranza di una compensazione porta ad instaurare un

sistema di premiazione, e l'istituzione di premi materiali come incentivi comporta inevitabilmente un acuirsi delle contraddizioni, che a loro volta decretano la morte dei concetti di uguaglianza e di auto-gestione, le uniche fondamenta sulle quali si può sviluppare l'agricoltura collettiva.

Oggi, dopo i risultati a cui siamo giunti nei kibbutz, credo che l'efficienza possa essere considerata solo una sorta di schiavitù imposta da una realtà esterna. Perciò, la soluzione che propongo è una sola: minimizzare l'autorità istituzionale e ampliare la responsabilità collettiva; eliminare tutte le gerarchie, sostituendo ad esse il concetto della totale e continua mobilità e rotazione del personale; realizzare la pratica dell'autogestione da parte dei membri della comunità, uguali, uniti e liberi, senza alcuna supremazia decisionale delegata agli esperti; ritornare a un'educazione e a un'istruzione di tipo umanistico e vocazionale (nello spirito di Fourier, Marx e Gordon), al fine di rinnovare la concezione etica sociale che pone al centro dell'attenzione l'uomo e i suoi bisogni, e non i "risultati" o il feticcio del consumismo capitalista (che porta alla proprietà privata e all'iniquità). Senza uguaglianza e senza responsabilità collettiva nessuna comunità potrà mai essere libera e solidale.

Il processo di industrializzazio-

ne, inteso nel senso più classico, ha rappresentato il punto culminante dell'etica capitalista. Nel kibbutz, questo processo ha determinato un conflitto tra l'etica capitalista e quella socialista, anche dopo aver constatato che è possibile ottenere buoni risultati, addirittura il successo, resta da chiedersi: l' "utopia che non ha fallito" potrà resistere al peso di una prospera industria?

2.

Joseph Schatil ha posto un quesito di grande importanza: il kibbutz è ancora una società con caratteristiche uniche, *differente* da tutte le altre? Tutti gli altri problemi: l'influenza dell'industrializzazione, la stratificazione sociale, l'istruzione, dipendono dalla risposta che si dà a questo quesito di ordine generale.

Prima di discuterne, tuttavia, dobbiamo trovare una terminologia appropriata. Non tutti i termini usati dal mondo accademico, infatti, si adattano allo scopo. Menachem Rosner ha detto che la terminologia sociologica corrente gli dà "i brividi", ed ha ragione! Ci sono parole che non ci consentono di analizzare correttamente la nostra vita, né di migliorarla. Il linguaggio sociologico è fatto su misura per la società capitalista, ma noi siamo diversi... E non solo non possiamo servirci della terminologia di Weber, di Tonnies e di Dahrendorf, ma neppure di quella

di Marx. Abbiamo perciò anche un altro compito da portare a termine: *inventare un nuovo vocabolario* che ci consenta di analizzare e discutere la realtà del kibbutz.

Due esempi ce lo dimostrano. Tempo fa, Eva Rosenfeld pubblicò una saggio "pionieristico" sulla stratificazione sociale nel kibbutz, tracciando un paragone con gli Stati Uniti. Definì quattro strati sociali: i leaders (Manhigim), i 'vecchi' (vatikim), la 'base' (amecha) e i 'lavoratori saltuari' (stampekak). Questa analisi 'empirica' si basava su un'ipotesi preliminare: che nel mondo moderno esistesse una 'funzionalità a carattere imperativo' legata alla stratificazione sociale. La signora Rosenfeld studiava perciò le varie forme in cui questa stratificazione si attua nei diversi contesti culturali delle singole società. I termini che usa, tuttavia, sono del tutto inadeguati ad esprimere la realtà del kibbutz. Diventano inutili, poiché l'elemento ideologico (uguaglianza, cooperazione, assistenza reciproca) assumono nel kibbutz un'importanza e un rilievo tali da sovrastare qualsiasi "funzionalità imperativa" — se pure esiste una cosa del genere. Nei casi in cui la componente ideologica non è prevalente, è perlomeno in atto un conflitto. Senza questo tipo di conflitto, il kibbutz non sarebbe una società unica e diversa dalle altre. Non sono, dunque, i dati empirici in quanto tali a darci i

brividi, bensì i metodi di indagine che non spiegano e chiariscono i conflitti tra forze diverse. In questo senso non mi convincono le 'prove' di tipo formalistico, secondo le quali non esisterebbe una stratificazione sociale in classi. Non è certo così che si potrà riuscire a controbattere le nostre critiche.

Secondo esempio: si tende a considerare generalmente accettata l'affermazione, secondo la quale l'unica garanzia di efficienza risiederebbe in una amministrazione di tipo gerarchico. Ma non è così. Il kibbutz ha dimostrato che nel campo dell'agricoltura i metodi migliori di gestione e di sviluppo non sono né l'autorità, né i premi individuali e neppure le decisioni di tipo amministrativo. Oggi siamo nell'era dell'industrializzazione del kibbutz. I kibbutzim del futuro saranno costruiti secondo la logica della massimizzazione dei profitti? Vediamo dinnanzi a noi, i principi della colonizzazione della terra (ideologia sionista) e della edificazione di un kibbutz in cui siano presenti uomini di tutte le età (ideologia socialista). Ma siamo riusciti a superare le divisioni esistenti tra la direzione centrale permanente, con la sua concezione basata sui premi, e i lavoratori impegnati quotidianamente nella produzione? Tra questi due gruppi ci sono ancora tensioni notevoli, e non mi azzarderei, perciò, a trarre conclusioni affrettate. Se riusciremo nell'intento,

il nostro sarà il solo esempio di una produzione ad alto margine di profitto che non sia fondata sulla divisione tra organismi decisionali ed esecutori — sarà, cioè, una società senza stratificazioni sociali. Se invece falliremo, ne andrà di mezzo il destino del kibbutz.

Una volta Yosef Schatil mi ha detto: "Ciascun kibbutz merita l'industria che si ritrova." In altre parole, il carattere di un'industria è funzionale alla natura del kibbutz che l'ha creata. In agricoltura si è verificato un fenomeno analogo, ma per quanto riguarda l'industria sono piuttosto pessimista. La differenza non sta tanto nel carattere "tecnico" dell'industria, come alcuni economisti hanno cercato di dimostrare. L'agricoltura del kibbutz si è sviluppata in un periodo in cui i kibbutz erano assai più coscienti del loro ruolo. L'industria, invece, si sta sviluppando in un *momento di crisi e di debolezza del movimento*. Viviamo in una realtà dinamica, nella quale la potenza economica, accumulandosi, accelera sempre più la sua crescita e corrode, accompagnata, com'è da una frammentazione del tessuto sociale e dal vuoto ideologico. L'industria è considerata soprattutto importante perchè consente di migliorare lo standard di vita della comunità. Conosciamo tutti il manager di fabbrica che tenta di suddividere le ricompense, nella convinzione (feticistica) che in

questo modo il problema dell'apagamento dei membri più giovani sia risolto, e perciò promuove la sua politica di sviluppo per il kibbutz... In un caso del genere, il fattore dominante è la struttura particolare dell'industria (contrapposta all'agricoltura) oppure l'approccio distorto di chi ha avuto per troppo tempo in mano le redini del comando? Ecco che ricompare, ancora una volta, l'immagine della massimizzazione dei profitti attraverso le ricompense individuali.

Non voglio dire che l'industria del kibbutz non differisca dall'industria capitalistica; tuttavia, dobbiamo essere in grado di discernere le varie tendenze. La stessa decisione dei kibbutzim di fondare un'industria ha un carattere democratico, e porta alla mobilitazione di tutti i membri della comunità. La produttività della forza lavoro e dei capitali nelle fabbriche dei kibbutzim è maggiore della media israeliana, e in genere si tiene conto dei bisogni e delle esigenze del kibbutz quando si sceglie che tipo di industria impiantarvi. In questo senso, il "carattere del kibbutz" s'impone all'industria, piuttosto che sottometerci alla "natura tecnologica". Il "carattere" del kibbutz, infatti, è cooperativo ed egualitario. E uguaglianza significa: uguaglianza tra uomini e donne; parità tra i settori produttivi e i settori di consumo; uguaglianza tra i vari kibbutzim — che devono aiutarsi a

vicenda e condividere le stesse responsabilità. In una parola, uguaglianza per tutta la società israeliana — secondo il modello delle lotte politiche radicali del movimento dei kibbutzim. Tutti questi fattori hanno un valore positivo, ma non eliminano, a mio avviso, i pericoli e le tensioni che recentemente si sono creati.

Spesso i kibbutzim, e soprattutto i loro rappresentanti, tengono in conto eccessivo gli standard economici capitalisti, che sono ad un tempo burocratici e strettamente professionali. Tuttavia, non ci sarebbe nulla di male, a patto che queste considerazioni non influiscano sul comportamento. dall'inizio c'è stato chi ha proposto di sviluppare l'industria al solo fine di raggiungere l' "appagamento" individuale e di ottenere soddisfazione dal lavoro. Questi sono concetti di grande importanza, che non dobbiamo mai dimenticare, anche se la loro realizzazione pratica nel mondo in cui viviamo è scarsa. Nessuno vuole cercare di "tornare alla natura", nè vuole tendere a una perfezione utopistica. Ma fondare un'industria al solo scopo di apportare vantaggi materiali ai membri del kibbutz significa cedere ai principi della società capitalista consumista, basata sulla competitività e sugli incentivi materiali. Ne risulta, inevitabilmente, un'ineguaglianza come quella che già esiste tra i vari kibbutzim e che, in futuro, esisterà anche tra i vari

membri dello stesso kibbutz. Nel contempo, l'industrializzazione non ha posto rimedio al problema della soddisfazione nel lavoro per la donna del kibbutz. Anche la produzione finalizzata all'esportazione, che è stata vantata come una grande conquista dell'industria dei kibbutz, non fa altro che rendere maggiore e più forte la dipendenza dai mercati esteri. Abbiamo scoperto che la *Techen*, una cooperativa per l'esportazione, ha rapporti con le grandi corporazioni industriali mondiali, e probabilmente per "buone" ragioni...

Il movimento dei kibbutz ha avvertito i pericoli e le tensioni scaturiti da questa nuova situazione. Ha esortato i singoli kibbutzim ad eliminare la manodopera salariata e ha espresso la propria disapprovazione per quegli imprenditori che si lasciano trascinare dal boom dell'economia israeliana. Ma i kibbutz dispongono di una grande autonomia — sono anche liberi di sbagliare! La "ricompensa", d'altra parte, non tarda a giungere, perchè la dinamica del capitalismo risponde a leggi ferree e implacabili. Sono d'accordo con Naftali Golomb, quando dice che abbiamo la possibilità di fare tutto quello che vogliamo: ciò significa che quelle leggi sono valide anche per noi, ma anche che noi possiamo decidere di attenerci a principi del tutto diversi. Al principio, cioè, di una minore burocratizzazione

e anche di una minore efficienza nel perseguire il profitto, eliminando la manodopera salariata, che ormai significa solo espansione economica a qualunque prezzo, senza crescita sociale. Ma un processo di sviluppo cosiffatto ha un suo prezzo: l'identità del kibbutz.

A volte sembra che siamo rimasti indietro rispetto ai tempi. Tendenze come quelle che ho descritto sono già visibili nelle società 'post-industriali'. La gente ha raggiunto un grado di benessere materiale che considera sufficiente (anche se il denaro non basta mai) e preferisce cercare un maggiore appagamento individuale, lavorando meno e provando soddisfazione nel lavoro, piuttosto che incrementare ulteriormente i consumi. Nelle industrie più sofisticate di tutto il mondo si cerca il modo di interessare gli operai al loro lavoro, mentre una volta si chiedeva loro di essere solo efficienti e si badava soprattutto al profitto. La nostra stessa agricoltura, sviluppata secondo principi totalmente diversi (Halutzit, A.D. Gordon) ha raggiunto gli standards mondiali. Le soluzioni non sono puramente tecnologiche, se l' "equilibrio delle ricompense" dell'operaio industriale è basso ed egli ha meno possibilità di godere del tempo libero alla sera perchè fa i turni, se l'auto della fabbrica non è parcheggiata di fianco a casa sua e i suoi viaggi all'estero sono regolati da turni pre-

cisi all'interno di tutto il kibbutz, e non dai bisogni "ripetitivi" della fabbrica.

C'è molto che si potrebbe prevenire, anche qualcosa di quello che bisognerebbe eliminare. Questa lotta, spesso, è una lotta *contro* la massimalizzazione dei profitti. Sarà anarchia, ma non per questo mi tirerò indietro.

Un po' più di 'mobilità', o addirittura un po' più di spirito 'hippy', con tutti i pericoli che comportano, non ci farebbero male. I ragazzi abbandonano già i kibbutzim per una infinità di motivi. Naturalmente, la funzione del kibbutz deve essere preservata — se necessario, anche a livello minimo. Se non abbiamo la forza per fare tre turni, lavoreremo solo per due. (E' importante che si cerchi anche di migliorare i turni, coinvolgendo anche i lavoratori dell'amministrazione, e istituendo un programma dei turni di servizio per tutto il kibbutz, comprese le stalle, i pollai, le fabbriche, i posti di guardia). Ciò potrà realizzarsi efficacemente solo se l'industria si integrerà perfettamente nel kibbutz, se la fabbrica non verrà considerata la "vittima" della situazione e se si cercherà di prevenire l'utilizzazione di manodopera salariata. Le uniche, vere ricompense che l'operaio del kibbutz deve cercare sono la soddisfazione nel lavoro, l'uguaglianza e la collaborazione reciproca. e queste sono anche le condizioni necessarie perchè il kibbutz riman-

ga una struttura stabile, efficace, e conservi la sua identità.

3.

Si potrebbe dire che uguaglianza significa *possibilità che tutti ottengano sempre ciò che desiderano*. Hobbes disse che l'origine della legge della natura (della giungla), dell'assenza cioè di ogni giustizia e di ogni valore etico, e in ultima analisi l'origine della sovranità assoluta, risiedono proprio nel concetto di uguaglianza — cioè della parità di diritti su tutte le cose.

Per quanto mi riguarda, prediligo tra tutte la definizione che ne ha dato Rotenstreich: "Uguaglianza significa impedire che venga attribuita un'importanza decisiva e preferenziale alle divisioni di carattere gerarchico" ed è perciò "un principio praticabile". L'uguaglianza di fronte a Dio è un concetto puramente astratto, insufficiente. Sulla terra, dobbiamo ridurre al minimo i fattori empirici che determinano la disuguaglianza.

Da un punto di vista pratico gli uomini non sono uguali tra di loro. La sociologia empirica può darsi pena di analizzare queste differenze. Tuttavia, il problema dell'inuguaglianza è fondamentalmente un problema di carattere filosofico e ideologico. Una vita fondata sull'uguaglianza deve avere come fondamento il *deside-*

rio di fondere insieme giustizia e libertà. E' possibile farlo? Sì, in determinate condizioni — e il kibbutz realizza queste condizioni preliminari e indispensabili.

Il kibbutz non è mai stato e non è un fatto politico. E' un'entità anarchica, una "comunità", come direbbero Landauer, Buber o Kropotkin, in contrasto con il potere e lo stato e tutto ciò che ne deriva. Il kibbutz è nato e continua ad esistere in forza di una scelta ideologica ed è perciò in grado, per sua libera scelta, di garantire l'uguaglianza (in netto contrasto con la realtà che lo circonda). Ciò avviene, tuttavia, solo quando le decisioni che vi si prendono rispondono pienamente allo spirito dei suoi principi: netta separazione tra le ricompense e i contributi economico-materiali di coloro che le ricompense ricevono. In questo risiede la sua unicità.

Occorre specificare due cose, a questo proposito. In primo luogo, i *metodi di ricerca* e i termini del discorso non possono essere derivati dalla sociologia empirica, che indaga sulla realtà consueta, materialistica, sordida, del mondo del lavoro. Sono certo che gli studiosi del movimento dei kibbutzim trarrebbero grande vantaggio dal dedicare le loro energie alla formulazione di un nuovo tipo di approccio metodologico, invece di seguire i metodi sperimentali derivati dalle discipline tradizionali. Inoltre, come membri dei kib-

butzim chiederemmo loro di non dedicarsi solo all'analisi, ma anche di dirci che cosa dovremmo fare ...

In secondo luogo, anche se sembra che il kibbutz sia una realtà di un altro pianeta, se continuerà a cercare di adattarsi alla "valle di lacrime" della società materialistica israeliana, non durerà a lungo. Il kibbutz continua ad esistere perchè riesce a mantenere le sue *condizioni interne*, ma queste condizioni sono il frutto dello spirito pionieristico della società israelita, dell'Histradut e dei lavoratori che hanno 'sperimentato l'autogestione'. Costoro difesero il kibbutz senza esserne perfettamente coscienti. Oggi, tuttavia, nella Histradut allignano le stesse idee che imperversano nel resto del paese e il movimento dei kibbutz rischia di seguire la via intrapresa da una società che abbina la vita quotidiana alla dottrina capitalista. Se i kibbutz non si ribellano a questa tendenza, dubito molto che potranno continuare a garantire ai loro membri una reale uguaglianza e temo anche per la stessa sopravvivenza futura della comunità.

Ciò detto, vorrei esprimere qualche considerazione sul documento presentato recentemente da Dani Zamir.

Prima di tutto, non c'è dubbio che, per ciò che concerne questi problemi, l'approccio più importante è quello relativo alla produzione e alla forza lavoro, e non

solo dal punto dal punto di vista dell'uguaglianza nella distribuzione e nel consumo. Proudhon ha analizzato il concetto di uguaglianza nel baratto e Marx ha trasferito la sua attenzione sullo stesso problema nel campo della produttività e della forza lavoro. Come mai l'analisi di Marx è considerata 'insufficiente' e 'fallace'? E perchè invece quella di Dahrendorff è reputata migliore e più avanzata? Non è il caso, qui, di esaminare la sua concezione dell'obbedienza, visto che persino ai tempi di Marx (anche se non nei suoi 'manoscritti') il problema è stato discusso. Basterà ricordare la violenta critica di Bakunin al concetto di autorità.

A che sorta di autorità ci si riferisce? Spetta alle singole parti in causa definirne i termini. Nella maggior parte dei paesi progrediti si è ottenuta la parità di diritti politici. Solo che, per la classe operaia (che segue fedelmente le orme di Marx), l'uguaglianza politica non è sufficiente: occorre anche conquistare pari possibilità in campo economico e in campo sociale. Anzi, non solo pari possibilità, ma reali opportunità di ottenere ciò di cui si ha bisogno e che si desidera. La possibilità di realizzare l'uguaglianza anche nel campo delle opportunità ha fatto sì che, oggi, si rivendichi anche un'uguaglianza in quello che viene definito lo *status* sociale. Questa rivendicazione è, in se stessa, espressione dei notevoli pro-

gressi che sono stati compiuti in altri campi. E ciò è particolarmente evidente nella società kibbutz, dove non esiste inuguaglianza, nè politica, nè economica, nè sociale; dove esistono, cioè, le condizioni necessarie a realizzare l'uguaglianza. Attualmente, se uno *status* (posizione, ruolo) particolare è caratterizzato da un certo tipo di ricompensa, diviene oggetto di monopolio. Le iniquità in materia di status sociale comportano inevitabilmente disuguaglianze in campo sociale ed economico e possono condurre alla disintegrazione del tessuto sociale del kibbutz.

Perchè l'uguaglianza è al tempo stesso positiva e indispensabile alla società del kibbutz? Perchè essa è l'espressione della giustizia che regna sovrana in una società cosiffatta ed è un elisir del quale si nutre la *solidarietà umana* su cui si basa l'esistenza stessa del kibbutz. Potremo arrivare all'uguaglianza solo se saremo in grado di conquistare una piena capacità di autogestione; se garantiremo ad ogni costo la rotazione dei lavoratori e saremo in grado di preparare la gente a questa prospettiva; se aboliremo ogni ricompensa ed incentivo materiale, ad eccezione dell'unico, grande incentivo che deve animarci: la prosperità della collettività nell'interesse dei singoli individui che la compongono. Occorre educare in senso socialista i giovani e gli adulti. In altre parole, il kibbutz

deve sempre essere mantenuto nella condizione di *una comunità in corso di edificazione e di sviluppo* e non ci si deve mai crogiolare nella presunzione di aver raggiunto la piena efficienza. L'efficienza, del resto, intesa nel senso della capacità di ottenere benefici materiali, non deve essere un valore sul quale basare la nostra attività. Non credo che si possa transigere, su questo punto. Il nostro problema è: vogliamo veramente vivere insieme, in comunità? Se decidiamo di farlo, dobbiamo darci da fare per realizzare l'ideale sociale di una solidarietà egalaritaria e cooperativa — cioè, una società socialista. Il kibbutz non è una cooperativa. La sua esistenza non è legata alla spartizione dei dividendi tra gli azionisti, bensì alla continuità ideologica da cui deriva la volontà di perseverare. Il kibbutz non è che un'isola nel cuore dello Stato, adiacente e talvolta opposta ad esso, e solo così può sperare di sopravvivere, di mantenere il suo carattere socialista e di espandersi, seppure lentamente. Le decisioni ultime di questo stato non possono che essere, ad un tempo, politiche e violente, e per il momento non se ne profila l'eventualità.

Secondo questa analisi, l'approccio e la metodologia esposti da D. Zamir nel suo articolo ci lasciano perplessi.

Come ho già detto, il kibbutz non è una cooperativa, nè una "cittadella" (Shtetel). Non è nep-

pure una "grande fabbrica". E' qualcosa di totalmente diverso, che non siamo ancora in grado di definire in modo soddisfacente. Ma è proprio per questo che consideriamo importante il problema della *soddisfazione* e della *realizzazione* dell'individuo. Tuttavia, non possiamo discuterne basandoci ciecamente sulla teoria di Maslow, nè semplicemente tirando in ballo il gioco di parole, secondo il quale *realizzazione* significa solo il contrario di *alienazione*. Il modo migliore di realizzare se stessi consiste, come si usa nella vita del kibbutz, in un atto di volontà, nel quale è sempre presente una componente di auto-soddisfazione.

La vita nei kibbutz, oggi, è prospera, e proprio per questo il problema della soddisfazione e della realizzazione dell'individuo nel lavoro ha tanta importanza. Ciò è particolarmente vero ove si sia determinata la scomparsa della proprietà privata — prima condizione essenziale per superare il feticismo materialista —.

Nel kibbutz lo standard di vita dell'individuo dovrebbe essere determinato esclusivamente da ciò che la comunità ottiene attraverso l'operato collettivo. Tuttavia mi sembra che si cerchi di presentare il fenomeno dell'alienazione come un fenomeno globale, una condizione ontologica, prodotto inevitabile della struttura tecnica tipica dell'economia moderna. Un aspetto del fenomeno dell'alienazione è

l'inuguaglianza rispetto alla possibilità di realizzare se stessi e di trovare soddisfazione nel lavoro.

Di questa condizione di inuguaglianza viene ritenuta responsabile l'industria. Il problema dell'industrializzazione è molto importante oggi per molti kibbutzim. Ma *come* avviene il processo di industrializzazione? L'industria nei kibbutzim deve necessariamente avere caratteristiche diverse da quelle dell'industria capitalista. Ma non confondiamo i termini — intendo riferirmi esplicitamente all'industria capitalista, e non ai 'risultati' o agli 'incentivi', con cui troppo spesso ci si trastulla. Non si tratta, qui, di un problema di *struttura tecnica*, come ben dimostra il caso dell'agricoltura.

Non si possono applicare i risultati delle indagini e degli studi industriali condotti in USA (ad esempio, nei settori chimico e tessile) all'agricoltura e all'industria dei kibbutzim. Non dimentichiamolo: il kibbutz ha dimostrato che si può sviluppare un tipo di agricoltura *diverso* da quello tradizionale, produttivo e cooperativo insieme. Ma, in questo caso, l'esperimento ha dato buona prova proprio perchè è stato condotto in un kibbutz, con la volontà di seguire i principi che regolano le attività di questa comunità. Ciò che non era riuscito a Merhavia, con il sistema còoperativo di Oppenheimer, è riuscito all'agricoltura del kibbutz. L'industrializzazione ci riporterà al sistema di

Oppenheimer? Questa è la questione principale: l'industrializzazione pone problemi *non più seri, né più complessi* di quelli che i primi kibbutz dovettero affrontare quando cercarono di creare un'agricoltura moderna fondata su criteri cooperativi. La differenza consiste nel fatto che il processo di industrializzazione ha avuto inizio in un periodo di crisi ideologica. Ecco perchè la sociologia americana, che tanto spesso viene chiamata in causa per risolvere i nostri problemi, non riesce a convincermi. E soprattutto per ciò che concerne l'industria dei kibbutzim, la quale non persegue l'efficienza a tutti i costi, non fa uso di incentivi e non crea monopoli, dando luogo all'inuguaglianza e alla burocratizzazione.

L'opportunismo, che deriva dalla scarsa intelligenza (o forse anche dalla mancanza di spirito socialista che caratterizza i figli delle società in rapido sviluppo, in quest'era di prosperità e di grandi conquiste) porta a considerare i modelli industriali capitalisti come fossero oro colato. Fin quando si è trattato dell'agricoltura, ci siamo accontentati di semplici corsi di formazione, che abbiamo organizzato noi stessi. Nell'industria, invece, si tende ad apprezzare solo un tipo di istruzione professionale 'formalizzata' ad alto livello. Che razza di soddisfazione potranno provare i giovani, e come potranno realiz-

zare se stessi, se saranno obbligati a seguire qualunque tipo di corso venga loro imposto dai mandarini della scienza?

Per le donne che lavorano nella scuola, le possibilità di soddisfazione e di realizzazione personale sono addirittura nulle — poichè questo è un 'settore' veramente arretrato. Per risolvere questo problema, dobbiamo per forza ricorrere a ricerche computerizzate, fondate su standard del tutto estranei? La svalutazione dell'insegnamento dell'istruzione collettiva, e questo non è certo un problema 'tecnico'. Coincide, però, perfettamente con l'esigenza, avvertita dall'industria, di un tipo di istruzione più formale. Può un computer consigliarci il da farsi? Può forse spiegarci come possiamo "arretrare"?

Perchè è stato detto che gli incentivi materiali hanno un carattere antagonistico? Non è forse perchè la loro tendenza alla monopolizzazione è totalmente in contrasto con lo spirito dei kibbutz? Eppure, tutti gli studi effettuati su questo argomento sembrano confermare che gli incentivi di tipo materiale sono in assoluto i più efficaci! Torniamo così, ancora una volta, al problema principale: è questo che vogliamo? Uno degli elementi fondamentali su cui si basa la vita nel kibbutz è infatti la separazione tra il soddisfacimento dei bisogni individuali (ricompense, incentivi materiali) e la misura del suo

contributo produttivo; tuttavia, il problema vero è forse quale dovrebbe essere il tipo di persona che definisce i suoi bisogni. Ho l'impressione che tutto il discorso sulla realizzazione e sull'appagamento nel lavoro sia in realtà finalizzato a un miglioramento dello standard di vita. A differenza di ciò che avviene nelle migliori fabbriche di tutto il mondo, infatti, anche in quelle che "hanno cura dei loro operai", il lavoratore del kibbutz è in grado di cambiare posto di lavoro e persino, in ultima analisi e per la maggior parte dei suoi anni, di scegliere che cosa preferisce fare.

Forse dovremmo davvero tornare allo "spirito dell'anarchia". Dovremmo limitare al minimo l'autorità, abolire ogni gerarchia, garantire la rotazione continua per impedire la formazione di una struttura burocratica, creare un tipo di istruzione professionale il più possibile varia e informale (nello spirito di Marx e Fourier),

badare meno all'efficienza e più a certi valori (come quello dell'Uomo Creativo e del lavoro di squadra) — intraprendere, cioè, quello che N. Rotenstreich chiamava un processo di *de-economizzazione*. Questa è la base su cui dovrebbe fondarsi l'etica socialista, contrapposta all'etica capitalista, incentrata sulla competitività individuale e sul feticcio della proprietà privata.

Per concludere, ricordiamoci di quello che disse Gustav Landauer: che tutti coloro che si siano resi conto dell'impossibilità di continuare a vivere da borghesi si uniscano e lavorino per soddisfare i propri bisogni, secondo un modello di vita basato sulla giustizia e sulla cooperazione reciproca (un modello di vita socialista). Perciò, dipende solo dalla nostra volontà se questa prospettiva potrà divenire realtà e non solo Utopia.

(traduzione di Michele Buzzi)



autogestione e diritto

* *Comunicazione presentata al Convegno internazionale di studi sull'autogestione (Venezia, 28-30 settembre 1979).*

In memoria di Claudio Giacobbe

“Non andartene docile
in quella buona notte
infuria infuria
contro il morire della luce”

Dylan Thomas

1.

Scrivere del diritto secondo una prospettiva antiautoritaria non è facile. Non lo è per un doppio ordine di motivi tra loro convergenti: da un lato una tradizione pesante che considera il fenomeno giuridico legato strettamente all'esistenza ed alla attività dello Stato; dall'altro il pensiero socialista ed anarchico che è sempre inorridito alla parola Legge, all'idea di Diritto, riportando l'una e l'altra immediatamente all'immagine del boia, del carcere, del poliziotto. Così per gli uni e per gli altri il diritto sarebbe il fenomeno sociale massimamente autoritario.

Da questa avversione per tutto quanto si riferisce alla Legge è disceso che, nell'ambito della riflessione operata in questi oltre cento anni di pensiero e movimento socialista, poco spazio è stato dedicato alla serie di problemi nascenti dalla necessità di coniugare diritto e società socialista. E' pesata anche l'influenza del positivismo sul movimento operaio per quanto riguarda la sopravvalutazione del momento economico, cosicché, si pensava, bastava intervenire su quello perchè il resto venisse risolto, e per il meglio. Secondo questa visione economicista, il diritto, come lo Stato, è una sorta di sovrastruttura destinata a scomparire nella scomparsa della struttura produttiva che la determina (1).

L'ottimismo in questo senso si è sprecato: i reati — si è ripetuto — sono il portato della cattiva organizzazione sociale. La rivoluzione proletaria rimediando a questa comporterà l'estinzione di quelli mediante “l'estinzione della ‘norma’ dentro la fine della scarsità e (dunque) della coazione e della

barbarie" (2). Residueranno pochissimi casi patologici per i quali non sarà più necessario il giudice, bensì il medico, non più il carcere ma la clinica. E non si badava agli effetti totalitari di questo aggancio della devianza non più a fatti determinati, ad eventi prestabiliti, ma ad una 'malattia'. Oggi le correnti più avanzate della psichiatria stanno esattamente rovesciando questa impostazione e la malattia ridiviene devianza.

Un tale ottimismo, frutto della fede nel divenire storico e nell'intrinseca eticità della scienza, celava talvolta il sogno della società 'trasparente', perfettamente omogenea, totalmente compatta, pacificata perchè priva di dinamiche conflittuali. Cosicchè abbastanza a ragione Woodcock rimprovera particolarmente a Kropotkin di non tenere "il debito conto della misura in cui la tirannia del costume diventa un sostituto dell'autorità" (3) e ammonisce sui pericoli di un condizionamento sociale troppo intenso là dove, pure in assenza di norme formali costrittive, la comunità si fa carico dell'osservanza delle regole sociali e si pone come giudice e poliziotto diffuso rispetto all'azione degli individui.

Quanto è avvenuto nelle città calviniste, o, per rimanere più vicini nel tempo e nello spazio, l'invasione della comunità rispetto alla vita privata degli individui che può osservarsi ancora in uno qualunque dei paesi del nostro

meridione, dovrebbe farci riflettere meglio sulla dinamica individuo-società e sui suoi esiti autoritari *anche* al di fuori della presenza di istituzioni statali. Ovvero la collettività, in quanto assurda a dimensione privilegiata se non esclusiva della vita sociale, ed in quanto pretende di essere omogenea, non attraversata da diversificazioni e quindi anche da conflitti, diviene un'entità autoritaria, *anche* a pre-scindere da una sua interna composizione per gerarchie e dislivelli economici.

Questa problematica era costantemente presente nella riflessione di Proudhon, il quale vedeva come regimi contrapposti, ma parimenti oppressivi, la 'proprietà' e la 'comunità' e rigettava quest'ultima forma sociale, in polemica coi comunisti alla Blanc e alla Cabet, perchè "la comunità, scambiando l'uniformità con la legge, e il livellamento con l'eguaglianza, diventa tirannica ed ingiusta" (4). Proudhon aveva ben chiaro il carattere assorbente, totalitario, della forma sociale comunitaria, quando questa nega la possibilità stessa di una dinamica sociale che non coincida perfettamente con i movimenti generali del corpo comunitario, quando la comunità, la globalità del gruppo sociale si manifesta come *l'unico* spazio di espressione dell'attività dell'individuo. A questi si rifiuta così uno statuto proprio come la possibilità di raggruppamenti

che non siano quelli generali della comunità.

La 'comunità' trova il suo immediato precedente nella teorizzazione rousseauiana della 'volontà generale'. In Rousseau si stigmatizza, certo, il regime rappresentativo, e l'espressione della sovranità è riportata alla base, ma la 'volontà generale' diviene legge assoluta, legge vera e giusta per antonomasia. Nessuna possibilità di difesa è lasciata all'individuo rispetto a questa entità suprema: egli deve, sempre e comunque, soggiacere alla 'volontà generale', che, è evidente, è tutt'altra cosa dalla volontà di tutti.

Non soltanto in Rousseau, ma anche nei teorici dello Stato di diritto, nei deputati dell'Assemblea costituente, il concetto di 'volontà generale' resta centrale. Ciò che differenzia le applicazioni liberali della 'volontà generale' dalla teoria rousseauiana e dalle successive proposte comuniste è che quale volontà suprema essa agisce, nell'ambito dello Stato di diritto, solo sul terreno politico, ed agli individui è lasciata libertà di azione nella dimensione della cosiddetta società civile. Tuttavia la legge Le Chapelier, il divieto di formare corporazioni di mestiere, si allarga dal politico al sociale, e sancisce il rigetto da parte del nuovo Stato dei corpi intermedi, di associazioni e di volontà particolari, poichè la associazione generale (lo Stato), e il suo corrispon-

dente momento politico, hanno la pretesa di essere uniche ed esaustive. La 'comunità', infine, estende questa pretesa a tutte le dimensioni della vita sociale.

Messa a fuoco l'essenza autoritaria del progetto di una società 'trasparente', e puntualizzato che società non compatta o non omogenea non significa necessariamente società di classe (così come il concetto di *differenza* non equivale a quello di *disuguaglianza sociale*) (5), deve ribadirsi che anche in una struttura sociale nella quale le più gravi ragioni di conflitto (gerarchie e disuguaglianze) tra gli uomini sono venute a cadere, il conflitto e la devianza non possono estinguersi proprio perchè la loro presenza è il lato più caratterizzante, il 'segnale' di una società libera. Da ciò, dalla irrinunciabile ed ineliminabile presenza del conflitto deriva la necessità di formule e di procedure per l'accertamento degli interessi in gioco e per la composizione del loro eventuale contrasto.

Non si può, dunque, rinunciare al diritto, predicarne la 'morte', se non al limite estirpando all'uomo ogni capacità di autodeterminazione ed ogni possibilità di scelta. Ma questo non sarebbe possibile nel più totalitario e monocratico degli Stati, poichè anche in tale ipotesi l'azione dell'onnipotente (e tanto più quando alla volontà dominante dell'uno si sostituissero più volontà dominanti) sarebbe espressione di esi-

genze la cui formalizzazione per la necessità del loro riconoscimento darebbe luogo ad un sistema di diritto positivo. Tranne che non si voglia pensare agli uomini (ma a tutti gli uomini) come corpi inanimati mossi nello spazio dall' assoluta necessità delle leggi cosmiche.

Perciò l'ipotesi della 'morte del diritto', piuttosto che segnare un progresso verso una più ampia libertà dell'uomo, significherebbe la sua assoluta soggezione ad una casualità cogente che esclude ogni interferenza e la stessa esistenza di una volontà umana diversa dalla Legge cosmica. Il diritto, in quanto è espressione per ciò che concerne il rapporto individuo-società della dimensione collettiva della libertà (l'incontro e la regolazione delle varie volontà), e per quel che concerne il rapporto individuo-natura dell'esigenza del "periodico raccordo tra la libertà dello spirito e la contingenza del mondo" (6), è fenomeno sociale eminentemente libertario.

La stessa devianza, la sua possibilità, la possibilità di agire in difformità alle regole riconosciute come valide da un corpo sociale, deve essere ammessa a pena di negare la libera determinazione degli individui. Sarebbe una società ben triste e piatta quella in cui ci fosse una totale uniformità dei comportamenti. Il problema è allora di un metodo, civile ed antiautoritario, di regolazione del conflitto e di un controllo so-

ciale non soffocante, ma dinamico ed aperto alla devianza (7). E' ovvio come tutto ciò si colleghi all'organizzazione complessiva della società, e quindi ci conduca al problema dell'autogestione.

2.

"Per autogestione in senso lato bisogna intendere un sistema di organizzazione delle attività sociali che si svolgono mediante la cooperazione di più persone (attività produttive, di servizio, amministrative), per cui le decisioni relative alla loro conduzione vengono prese direttamente da tutti coloro che vi hanno parte, in base all'attribuzione del potere di attività (impresa, scuola, quartiere, ecc.)". Così definisce l'autogestione Massimo Follis alla voce omonima nel *Dizionario di Politica* diretto da N. Bobbio e N. Matteucci (Utet, Torino 1976) (8). Tale definizione può servirci come punto di riferimento per l'esame dei diversi modi di intendere ormai le caratteristiche di un fenomeno di costume: complice l'estensione del 'sinistrese', oggi la parola autogestione tende a sostituire tout court il termine gestione. Così non si dice più che un giornale è gestito (o diretto) da un gruppo particolare, ma che esso è 'autogestito' da quello. Ugualmente le feste da popolari divengono 'autogestite', e proliferano librerie 'autogestite', locali 'autogestiti' ecc. ecc., dove il richiamo letterale all'autogestione

non presuppone un riferimento consapevole a modelli organizzativi antiautoritari.

Tra le correnti politiche che si fanno sostenitrici del progetto autogestionario, anche soltanto col farne cenno nei loro programmi, dobbiamo preliminarmente affrontare il problema dei marxisti. Il PCI si guarda dal parlare di autogestione, e la nuova sinistra (Pdup e Dp) ne ha fatto fino ad ora un uso abbastanza parco. Quindi non ci riferiremo a gruppi politici determinati, ma a qualche singolo prodotto di pensiero.

Tra coloro che tentano di collegare il progetto autogestionario all'opera di Marx ricordiamo Yvon Bourdet, il quale invero non si nasconde taluni motivi autoritari del pensiero marxiano, e coniuga l'autogestione della produzione con la scomparsa dello Stato (9). Ma, per dimostrare la distanza esistente tra il pensiero marxiano e il progetto di una società antistatale quale lo stesso Bourdet configura l'autogestione, basta riflettere sulla concezione della libertà e sul fondamento della soggettività in Marx. Nel momento stesso in cui la conoscenza è parificata al fatto produttivo e questo ai fenomeni naturali, e quindi diretti nella visione scienziata da un assoluto determinismo, la libertà si limita, ricollegandosi all'espressione di Hegel, al riconoscimento della necessità e l'organizzazione libera della società si identifica con la sua organizza-

zione *razionale*, dove la razionalità è vista nell'ottica produttivista e industriale (10). Non vi è spazio, dunque, in Marx per un soggetto *autonomo*, per una sua costituzione trascendente la società e particolarmente l'economia. La vita del soggetto, le sue forme, il suo stesso essere, sono modellati sull'essere dell'oggetto (le tecniche e le forme di produzione), sono scanditi sui tempi del processo produttivo. Allora, se il soggetto non può essere autonomo perché autonoma è la sfera economica, egli deve essere eteronomo, *governato*: che posto c'è in questa concezione dell'individuo per un progetto di autovalorizzazione dell'io e di gestione autonoma (autogestione)?

Il discorso si fa più complesso per quell'insieme di teorizzazioni sull'autogestione che, in Italia come in Francia, hanno segnato l'emancipazione dei partiti socialisti dalla sudditanza ideologica e programmatica rispetto ai partiti comunisti.

Di autogestione in Italia si parla nella "Bozza di progetto per l'alternativa socialista" ('Avanti!' del 29 gennaio 1978), e ripetutamente nelle tesi avanzate dagli esponenti del PSI. Ultimamente dalle pagine di Mondoperaio (n. 2 febbraio 1979) Giuliano Amato ha aperto nell'area socialista un dibattito su questo tema che ha visto numerosi qualificati interventi. Per quanto ci è stato possibile leggere e sentire dei 'nuovi filosofi'

del PSI, il loro progetto autogestionario ci pare assumere i caratteri dell'*utopia legittimante* (o rilegittimante), che ha la specifica funzione di fornire dignità teorica alla politica ministeriale dell'oggi nell'attesa 'gnostica' per domani e magari per dopodomani del vero Socialismo. Così nella pratica politica del PSI l'autogestione verrebbe a svolgere quella funzione che per decenni è stata assolta rispetto all'azione dei Partiti della Terza Internazionale dal mito dell'estinzione dello stato e dalla profetizzata 'società comunista' (fase 'suprema' della Storia). D'altra parte bisogna notare che il progetto autogestionario socialista, nella stessa sua formulazione teorica, non è immune da cedimenti verso una prospettiva tecnocratica. Nelle teorizzazioni del PSI si mischiano due componenti, una chiaramente mistificante (che esprime la 'falsa coscienza' del Partito) ed un'altra che ne assume le reali ambizioni di ristrutturazione del sistema.

Così, piuttosto che come riorganizzazione del processo produttivo e dei ruoli lavorativi connessi, al fine di consentire l'intervento collettivo sulle decisioni fondamentali delle imprese, l'autogestione viene raffigurata come il modello astratto, ideologicamente raffinato, della *cooperazione*, e dunque in sostanza come istituzione che si realizza essenzialmente nella ristrutturazione della distribuzione degli utili (aprendo la porta di questi anche all'ultimo manovale)

e nella ridefinizione della forma proprietaria.

Si potrebbe avanzare l'ipotesi, in questo caso, di un progetto di affermazione, strutturale e giuridico, della 'nuova classe' (la tecnoburocrazia), che proprio nella particolare struttura cooperativa (disgiunzione tra proprietà e direzione, e tra direzione e profitto) troverebbe riconosciuto il suo statuto sociale.

Inoltre, l'autogestione, in tali ipotesi, viene concepita come l'estensione della delega e del metodo democratico della rappresentanza allo spazio economico, ovvero come una *democrazia totale* (estesa dal politico all'economico col serrare nel meccanismo elettorale tutte le manifestazioni rilevanti della società): "L'idea centrale dei teorici del socialismo autogestionario è che il superamento positivo della logica capitalistica può avvenire solo saldando la democrazia economica alla democrazia politica, introducendo il principio della delega nelle aziende, cioè il controllo del *management* da parte dei lavoratori" (11). L'autogestione non comporta secondo questa interpretazione il superamento della divisione dirigenti-diretti, lavoro intellettuale-lavoro manuale: chi si fa promotore della composizione di questa divisione nell'integrazione dei ruoli rivela una "impostazione 'totalistica' e 'salvifica'" (12). Pellicani è esplicito nell'ambito del socialismo millenarista

(marxiano o bakuniniano) che è stato coltivato il mito della soppressione di ogni tipo di gerarchia. La gerarchia — questo le scienze sociali ci insegnano — non è affatto una perversione dell'ordine naturale o il prodotto della perfida volontà cospirativa dei ricchi e dei potenti. Al contrario: è iscritta nella struttura delle società complesse, basate su un' articolata divisione sociale del lavoro e quindi su una differenziazione strutturale assai sviluppata.

Anche nella società socialista, pertanto, vi sarà una gerarchia. Ma essa non sarà ereditaria o imposta, bensì sarà funzionale e sottoposta al controllo delle collettività di base" (13). Si badi bene che questo controllo della base sul vertice sarebbe quello stesso che presentemente esercitiamo col voto sui nostri deputati e sugli apparati non elettivi (amministrativi) dello Stato, posto che l'autogestione si definisce nell'architettura ideologica dei 'maîtres à penser' del PSI come l'applicazione allo spazio dell'impresa del meccanismo elettorale (14).

Abbiamo visto come per i socialisti l'autogestione si configuri come l'applicazione razionale ed estesa 1) della 'cooperazione' 2) della 'democrazia'. Il punto due ci conduce ad un altro aspetto della loro tesi autogestionaria: per questa, sempre e comunque, l'autogestione è un *fine* e non un mezzo, un progetto economico-giuridico e non un metodo di lotta. Di lotta,

anzi, non si parla affatto, poiché il mezzo deputato a realizzare il progetto è implicito: l'azione del Partito a livello parlamentare e governativo. Così il livello parlamentare e governativo, lo Stato, non vengono mai, nemmeno per un attimo, messi in discussione. L'autogestione, per gli intellettuali organici del PSI, è limitata (oltreché in intensità e in qualità) in estensione e in quantità: l'autogestione può ricoprire solo *alcuni* settori della società; in generale essi concordano nel sottoporre a regime autogestionario i servizi sociali e qualche ramo della grande industria.

Ancora una volta è Pellicani il più esplicito: "L'idea di un'autogestione generalizzata (...) è un'assurdità bella e buona, poiché vi sono numerose attività che non possono essere autogestite senza gravi danni per la collettività" (15). L'autogestione deve, ancora, essere limitata, non solo al livello politico dalla presenza dello Stato, ma anche al livello economico dove il mercato non deve essere intaccato (abolito o socializzato): "In generale, là dove non esiste un misuratore del profitto — e cioè dove non operano le leggi del mercato — l'autogestione può produrre penosi inconvenienti, come, ad esempio, l'irresponsabilità e la disincentivazione dei lavoratori. Va inoltre tenuto presente il grave pericolo del corporativismo che può essere arginato solo a condizione che esista uno Stato pro-

grammatore che intervenga per eliminare gli squilibri di ricchezza che (...) il mercato (anche quando è socializzato) genera fisiologicamente" (16).

Il ragionamento è il seguente: l'autogestione generalizzata è un'assurdità bell'e buona perchè, fondando l'organizzazione della produzione sulla buona volontà e sulla libertà dei lavoratori — e si sa quanto questi siano scansafatiche — conduce al calo vertiginoso della produzione e al caos delle relazioni industriali. Allora, per costringere i lavoratori e lavorare, è necessario legarli a qualche forma di incentivo (diciamo pure *salario*, magari chiamato in altro modo ma in ogni caso retribuzione legata a criteri concepiti in termini di profitto) (17), e quindi mantenere le leggi di mercato che — si sa — hanno il dono innato della razionalità. Purtroppo accade che queste leggi di tanto in tanto impazziscano e rompano con la loro stessa fisiologica razionalità; di conseguenza è necessario un agente stabilizzatore il quale regoli le diversità economiche (dette anche ingiustizie sociali) che il mercato ha sussunto nella propria razionalità. Pertanto partendo dalla impossibilità dell'autogestione generalizzata si giunge allo Stato pianificato.

Poichè l'autogestione nel progetto del partito socialista non ha alcun carattere sovversivo, essa è pienamente compatibile con lo stato di cose esistenti: è *l'autoge-*

stione dello stato di cose esistenti. Bisogna spiegarsi, in termini sociologici, il senso di questa autogestione, il suo legame all'odierna dinamica di classe. A nostro avviso tale 'autogestione dello stato di cose esistenti' ha essenzialmente due agganci: 1) alla ascesa di una 'nuova classe', 2) alla affermazione di un 'nuovo Stato'. La nuova classe è la tecnoburocrazia; e per questa venatura tecnoburocratica di certo progetto autogestionario ci pare interessante riportare quanto scrive in proposito proprio un socialista, Gilles Martinet: "Ci troviamo (...) di fronte alla cresciuta importanza della società moderna dei ceti tecnici: quadri, capireparto, ingegneri, ricercatori. Nel maggio '68 in Francia, le sole imprese in cui sia stato posto realmente il problema dell'autogestione sono state o imprese di punta, o laboratori di ricerca, o uffici di studio, insomma i posti dove la concentrazione di quadri e di tecnici era particolarmente importante (...). Perciò introdurre l'elezione nelle imprese genera un fenomeno simile a quello che si è prodotto nelle elezioni cittadine, la creazione di una classe di notabili. Non si tratta più di notabili politici, ma economici, con il rischio — chiarissimo in Jugoslavia — della creazione di una nuova tecnocrazia e di un progressivo disinteressamento della massa ai problemi. In Francia i teorici, i fautori dell'autogestione, anche nella CFDT, appartengono spesso a questi ceti tecnici" (18).

La 'nuova classe' oggi collabora con la borghesia, come un tempo la borghesia collaborava con l'aristocrazia. Ma, divenendo la borghesia sempre più parassitaria in seguito al suo progressivo distacco dalla gestione della proprietà, la classe dei tecnici e dei managers aumenta le proprie ambizioni e chiede di ricoprire di diritto quelle funzioni che le sono demandate di fatto. L'autogestione, che nell'interpretazione socialista si centra sull'elezione da parte dei lavoratori del consiglio di amministrazione, sancirebbe la legittimazione del potere della 'nuova classe'.

E' indicativa l'articolazione della dinamica autogestionaria tracciata da Martinet (che in ciò si rifà al Programma Comune). Questa si snoderebbe in tre fasi. La prima nella diffusione di 'esperienze autogestionarie', i cui caratteri fondamentali sono: a) l'elezione della *maggioranza* dei membri del consiglio di amministrazione dell'impresa da parte dei lavoratori; b) il controllo permanente — mediante un apposito organo elettivo — sulla gestione condotta dal consiglio di amministrazione. La seconda fase sarebbe costituita dalla traduzione delle 'esperienze autogestionarie' sul piano territoriale, in particolare nell'ambito dei comuni (con la creazione dei consigli di quartiere). Infine, terza fase, il varo dei meccanismi di pianificazione democratica, costituiti dalla sotto-

posizione al giudizio dell'elettorato (mediante suffragio universale) del piano quinquennale elaborato dagli organi centrali dello Stato.

Il secondo aggancio per una spiegazione in chiave sociologica del progetto autogestionario dei partiti socialisti italiano e francese ci è dato dalla insorgenza dello Stato pianificato (19). L'apparizione dello Stato pianificato (il 'nuovo stato industriale' che dal primo dopoguerra si fa carico in prima persona della gestione dell'economia del proprio paese) riformula il tradizionale problema del rapporto tra consenso e potere e quindi dell'esercizio legittimo (o della legittimità) del potere (20). Mentre al di fuori degli schemi del potere che ha assunto in sé la conduzione economica e i processi produttivi e dunque la loro intima razionalità e i loro criteri di efficienza, il consenso può manifestarsi anche in maniera passiva, nello Stato pianificato è *necessaria* la partecipazione attiva dei cittadini al piano. In uno Stato che tendenzialmente copre l'intero tessuto sociale, gli agenti principali del controllo dell'autorità devono farsi gli stessi cittadini. L'autogestione, allora, nelle sue progettazioni di estrazione tecnocratica, afferma questo: una procedura di formazione e di attuazione del piano e della 'totalità dello Stato'. L'autogestione diviene lo strumento che permette al potere di mobilitare i cittadini attorno al piano e di assumerli come propri

agenti. Con lo Stato pianificato si dissolve la concezione classica della democrazia come sistema *autonomo* (nel quale le norme sono prodotte all'interno della dimensione della società civile), e si afferma una nuova concezione del regime democratico, non più centrata sulla produzione (autonoma) delle norme giuridiche, ma sul *consenso*, sul fatto che il sistema riceve il consenso dei cittadini: allora l'autogestione assume nelle intenzioni dei detentori delle leve del potere la funzione di *produrre consenso*. Lo Stato pianificato più l'autogestione danno come risultato definitivo la divaricazione tra consenso e libertà.

Se la democrazia è ormai un sistema eteronomo (nel quale le norme sono prodotte dal di fuori e dal di sopra della società civile), qualificato essenzialmente rispetto a regimi dittatoriali per la somma di consensi che riceve, "i processi di ingegneria costituzionale si riducono alle tecniche che consentono alle masse di introiettare, come loro proprie, decisioni prese fuori di loro" (21). L'autogestione, sia essa confinata a settori irrilevanti del sociale o limitata al suo interno a momento puramente partecipativo, consultivo o d'impulso, è questo: un'opera di ingegneria sociale destinata a svolgere la funzione, oggi in grave crisi, della riproduzione della legittimità del sistema statale.

Si può anche ritenere che, così come è avvenuto per i vari organi

collegiali già presenti nella realtà sociale italiana (in particolare nei consigli di fabbrica e nei consigli scolastici), gli organi dell'autogestione (in una azienda, poniamo, o in un quartiere) aprirebbero nuovi spazi all'invasione dei Partiti politici, che li utilizzerebbero in un doppio senso: a) come serbatoio di voti; b) come ulteriore base materiale della loro pretesa di rappresentatività degli interessi e delle volontà dei cittadini. La rappresentanza politica rafforzerebbe i suoi caratteri di *legalità* e di *necessarietà*. Con l'autogestione (tecnocratica) si tratta, insomma, di fondare un nuovo conformismo sociale che, nel fallimento delle precedenti tradizionali forme di socializzazione (la famiglia e la scuola innanzitutto), deve trovare un suo diffuso radicamento nel corpo della società civile.

3.

3.1. Argomentando 'a contrario' le tesi autogestionarie del Partito socialista possiamo forse giungere a dei risultati soddisfacenti per quel che concerne una fissazione generale del concetto di autogestione. Possiamo riprendere la definizione di Follis semplificandola: l'autogestione è l'organizzazione delle attività sociali compiuta secondo le decisioni prese direttamente ed autonomamente da un gruppo sociale. Così autogestione e autonomia vengono a coincidere: l'autogestione corri-

sponderebbe sul piano giuridico ad un sistema normativo prodotto direttamente da tutti coloro verso i quali il sistema di norme ha da dispiegare la sua efficacia. Ma tale concetto di autogestione necessita di ulteriori specificazioni, ed è la critica, l'argomentazione in negativo che può fornircele.

Innanzitutto, viene a cadere, per una versione libertaria del progetto autogestionario, la connotazione di 'utopia rilegittimante' e si afferma quella di metodo di lotta, di strategia rivoluzionaria. Subito dopo, all'autogestione intesa come forma astratta ed ideologica della 'cooperazione' si oppone il suo significato più proprio di riorganizzazione dei ruoli lavorativi che scavalca il limite di una modificazione della forma proprietaria e della distribuzione del reddito. Ed ancora alla autogestione presentata come 'democrazia totale', come estensione dei meccanismi elettorali a tutto il territorio sociale, corrisponde in negativo il suo contenuto anarchico, di organizzazione del rifiuto della delega e di destrutturazione del diritto positivo statale.

La questione del potere non è questione di persone, non si tratta cioè di sostituire a *quel re questo re*, o di sostituire al Re dei Deputati o ai deputati eletti dalla Borghesia quelli nominati a suffragio universale o i dirigenti del Partito avanguardie della classe operaia e rappresentanti organici dei suoi interessi. La questione

del potere è la questione dei rapporti reali di potere e delle sue meccaniche, è questione di rapporti tra ruoli e funzioni.

Così per l'autogestione (considerata per il momento nell'ambito aziendale) non si tratta di sostituire al capitalista i tecnici, o i rappresentanti eletti dagli operai, ma piuttosto di spezzare le funzioni concrete di dominio all'interno dell'impresa. L'autogestione in quanto progetto di liberazione dell'uomo, di riappropriazione e di autovalorizzazione della propria vita non può consistere nella mera estensione di procedimenti già oggi applicati alla dimensione politica, i quali sono incapaci di esercitare una potenzialità antiautoritaria nel mondo della produzione. L'autogestione si fa anarchia in quest'altro senso: la produzione diretta delle norme (messa in moto dal rifiuto della delega di potere) non è sufficiente a rompere la dipendenza dell'uomo e la sua alienazione se la natura stessa delle norme non viene profondamente sovvertita e assume qualità antiautoritarie ed anti-coattive. L'autonomia che non si faccia anarchia, dunque, non ci garantisce dalla perpetuazione dell'alienazione (la norma sopra l'uomo) e dalla dipendenza (la collettività sopra l'individuo).

Ne discende una ulteriore specificazione dell'autogestione: questa è sovversiva in radice, è rivoluzione poichè l'autogestione dello stato di cose esistenti durerebbe lo

spazio di un mattino pure nella sua meschinità, e si degraderebbe in pura e semplice gestione dell'esistente, nel paradosso dell'autogestione dello Stato. L'autogestione, infine, aspira ad essere 'generale', perchè ha la forza espansiva di costituire un processo globale di riorganizzazione dell'intera struttura sociale.

L'autogestione si può specificare, riassumendo, nelle seguenti caratteristiche: 1) è un metodo di lotta, una 'via' per usare l'espressione di Henri Lefebvre; 2) è riorganizzazione dei processi produttivi; 3) è anarchia; 4) è sovvertimento *generale*.

Tutte queste caratteristiche possono essere riassunte in una sola: l'anarchia. Infatti l'autogestione o comporta un totale rivolgimento sociale o ricade nell'utopia tecnocratica; o supera l'autonomia e la democrazia diretta nell'affermazione dello statuto trascendente dell'individuo o scivola nella dittatura della comunità. Autogestione come anarchia è il risultato della nostra riflessione, là dove il secondo termine ha rispetto al primo maggiore forza liberante. L'autogestione, la gestione diretta, può bene tollerare il diritto positivo statale, la sua natura coattiva e la sua tipologia della sanzione, mentre l'anarchia esprime inderogabilmente la ragione e il sentimento di una realtà: *nemo ad facere cogi potest*.

3.2. Secondo il nostro punto di vista il problema del rapporto tra

diritto e autogestione si risolve in quello molto più complesso e accidentato del rapporto tra diritto e anarchismo, un rapporto che va ben al di là di quello fissato dall'immagine del 'sovversivo' trascinato in catene tra due carabinieri. E' tradizionale, infatti, l'opinione che tra diritto e anarchismo non possa esservi che un rapporto di mutua esclusione, sebbene ciò non trovi riscontro nella lettura attenta della gran parte dei 'classici' del pensiero anarchico. In queste brevi note, allora, vorremmo dimostrare e sostenere questo: la possibilità e la necessità di un diritto anarchico; possibilità per il diritto di farsi anarchico, necessità per la società anarchica di darsi un diritto.

Georges Gurvitch nella sua "Sociologia del diritto" distingue 'specie di diritto', 'ordinamenti giuridici' e 'sistemi giuridici'. A tali forme assunte dal fenomeno giuridico, che passando dalle 'specie di diritto' ai 'sistemi giuridici' si fa progressivamente più complesso ed esteso, corrispondono altrettante forme del fenomeno sociale.

Nella linea di progressione che va dalle 'specie di diritto' ai 'sistemi giuridici', gli 'ordinamenti giuridici' rappresentano la sintesi delle varie 'specie di diritto' e i 'sistemi giuridici' la sintesi dei vari 'ordinamenti giuridici'. Ugualmente nella progressione delle forme del fenomeno sociale corrispondenti a quelle del fenomeno giuridico — le diverse 'forme di socialità', le 'unità reali' (o grup-

pi) e le 'società globali' — le 'unità collettive reali' sono la sintesi delle diverse 'forme di socialità' e le 'società globali' sono la sintesi delle 'unità collettive reali'.

"Per esempio, il 'diritto statutale', il 'diritto sindacale', il 'diritto corporativistico', il 'diritto familiare', ecc., non sono che ordinamenti giuridici, nell'ambito dei quali competono e si combinano diverse specie di diritto. Il 'diritto feudale', il 'diritto borghese', il 'diritto americano', il 'diritto francese', il 'diritto attuale', il 'diritto arcaico' sono sistemi di diritto nell'ambito dei quali diversi ordinamenti giuridici si contrappongono a vicenda e cercano di equilibrarsi" (22).

Ciò significa che il 'diritto statale' rappresenta non un *sistema*, ma uno dei possibili *ordinamenti* che in un dato sistema trovano la loro sintesi. Sistema giuridico e diritto statale non si sovrappongono, tantomeno coincidono.

Prendiamo adesso la definizione del diritto dataci da Gurvitch: "Il diritto costituisce un tentativo di realizzare in un determinato ambiente sociale l'idea di giustizia (cioè una conciliazione preliminare ed essenzialmente variabile dei contrastanti valori spirituali incarnati in una struttura sociale), attraverso una regolamentazione multilaterale imperativo-attributiva, basata su un determinato legame tra pretese e doveri; siffatta regolamentazione trae la propria

validità dai fatti normativi che offrono una garanzia sociale della sua efficacia e possono in taluni casi farne eseguire i comandi mediante una costrizione precisa ed esterna, senza tuttavia necessariamente sopporla" (23).

Due elementi di questa definizione vanno chiariti: la 'regolamentazione imperativo-attributiva' e il 'fatto normativo'. La prima segna il carattere bilaterale, o multilaterale, della regolamentazione giuridica, mentre ogni altro tipo di regolamentazione si caratterizza per la sua esclusiva unilateralità. Per Gurvitch le manifestazioni giuridiche si qualificano per la loro 'struttura imperativo-attributiva', la quale consiste nel vincolo tra i doveri di alcuni e le pretese di altri. In questa accezione (il mutuo rapporto diritti-doveri, facoltà-soggezione) la reciprocità è un dato essenziale del diritto, che si differenzia dai sistemi di comandi o imperativi meramente unilaterali, a senso unico.

I fatti normativi, cioè quelle 'strutture sociali che incarnano valori realizzati', segnano la positività (la vigenza in termini di efficacia reale) degli 'ordinamenti giuridici'. Ma essi "per svolgere la loro funzione (...) non devono necessariamente essere organizzati, né possedere mezzi prestabiliti di costrizione esterna né, tantomeno, la costrizione incondizionata caratteristica dello Stato. La confusione tra i fatti normativi in generale e taluni dei loro tipi partico-

lari (...) è una delle cause che rendono inaccettabili talune definizioni del diritto, quelle cioè che ne condizionano l'esistenza ad una costrizione esterna, al potere, alle organizzazioni e, addirittura, allo Stato" (24). Per Gurvitch, dunque, il fatto normativo non solo è svincolato dall'opera dello Stato, del potere, o di una costrizione esterna, ma perfino dall'esistenza di una organizzazione strutturata.

In definitiva i caratteri principali del diritto nella definizione di Gurvitch sono: 1) la *reciprocità* (il carattere imperativo-attributivo); 2) la *normatività* (25). Entrambi questi caratteri non comportano necessariamente l'intervento di uno Stato o comunque di un Potere o ancora di una Organizzazione né richiedono l'uso imprescindibile della costrizione. Gurvitch tiene a sottolineare la differenza tra sanzione e costrizione: la sanzione intesa come spontanea reazione del corpo sociale alle infrazioni dei vari sistemi di regole può atteggiarsi a costrizione, può (non deve) trasformarsi in pena ed in coazione. "Comunque, ogni diritto è sanzionato dalla riprovazione dell'ambiente sociale in cui esso viene violato, ma non ogni diritto è accompagnato da costrizioni" (26).

Per Gurvitch, inoltre, il diritto sanzionato da pene e costrizioni esterne presuppone sempre un diritto non costrittivo: così il diritto penale presuppone il diritto

costituzionale il quale a sua volta presuppone il diritto internazionale. "Qualsiasi diritto accompagnato da costrizione presuppone un diritto non accompagnato da siffatta costrizione ma capace di giustificare il primo" (27).

Dalla ricostruzione teorica del fenomeno giuridico fatta sopra si ricava essenzialmente questo: il fenomeno giuridico si articola su diversi piani. Tali piani — secondo lo schema proposto da Rodolfo De Stefano (28) — possono ridursi a due: il piano del sentimento collettivo, dello spontaneo riconoscersi di una comunità in un corpo di valori e quindi di norme, e il piano della formalizzazione simbolica, dell'evidenziazione mediante il linguaggio di quei valori e di quelle norme sociali. E difatti "il diritto si fa valere socialmente in due modi: attraverso la stessa vita e prassi sociale e attraverso il linguaggio" (29), là dove la prassi sociale è il modo di manifestazione giuridica corrispondente al piano (interno) immediatamente aderente al sentimento collettivo di un corpo sociale, mentre il linguaggio è il mezzo tipico di manifestazione del piano (esterno) della formalizzazione simbolica. Esempio eminente del primo modo di manifestazione del diritto è la *consuetudine* (sebbene questa non esaurisca tutta la prassi sociale e accada che un diritto si faccia valere "attraverso una prassi sociale che non sia consuetudinaria ma innovativa e persino rivolu-

zionaria (quando le si accompagna la stessa *opinio iuris ac necessitatis*) (30). Esempio eminente del secondo modo è la *legge scritta* (sebbene questa non esaurisca tutto il linguaggio normativo, dovendosi tenere conto della rilevanza, ad esempio, del linguaggio orale di precetti trasmessi per tradizione o del linguaggio scritto delle sentenze emesse in passato).

Possiamo definire i due piani come : 1) *legalità sociale* (interna ai modi nei quali si manifesta la socialità); 2) *diritto positivo* (la legge come lo spazio simbolico nel quale la società afferma, con la trasparenza e le più alte capacità di concettualizzazione e di astrazione proprie del linguaggio, i valori che circolano nella socialità; la legge come spazio simbolico in cui la società *si legge*). (31)

Sia ben chiaro che lo schema qui prospettato è quello ideale nel quale il diritto positivo — in quanto questo è “il modo tipico e veramente essenziale di fissare in un linguaggio orale o scritto e di manifestare formalmente in un campo di pubblica evidenza i valori normativi socialmente validi” (32) — traduce effettivamente il sentimento collettivo di giustizia (o legalità sociale). Nella realtà dei fatti ci è dato di osservare esattamente il contrario, il diritto positivo statale si pone contro la legalità sociale e si verifica quello che De Stefano chiama il conflitto tra la Legge e il Potere (33) e che altri ha definito tra

Diritto (inteso come sentimento collettivo di giustizia) e Legge (qui per diritto positivo statale). In altri termini la realtà dei regimi politico-giuridici vigenti non fa che manifestare il conflitto di fondo tra la Società e lo Stato.

Potremmo allora ritenere come anarchici quei sistemi giuridici in cui il diritto positivo traduce il più fedelmente possibile la legalità sociale e vi è il minimo grado di scarto tra forma (la traduzione in simboli) e sostanza (il sentimento collettivo)? Diciamo di no, poiché, se un sistema giuridico anarchico è certamente caratterizzato dall'aderenza del diritto positivo alla legalità sociale e dal minor grado tra forme formali e valori sociali, non ogni sistema improntato a tale aderenza può dirsi anarchico. Potrebbe, infatti, aversi il caso di una comunità nella quale gli stessi valori sociali sono intrinsecamente autoritari, antiegalitari ed ingiusti, nella quale cioè il sentimento collettivo approvi e sancisca gerarchie, privilegi, sorprusi. E' certamente un caso limite (quando la socialità è 'corrotta'), una volta considerata la perenne opposizione esistente nell'ambito dei rapporti sociali tra autorità e libertà, tra società politica e società civile, tra Stato e società. Ma come società senza Stato — qualora si tratti di una “socializzazione” dello Stato, ovvero della società politica che si sovrappone alla società civile cosicché la fonte di produzione delle norme del

diritto (di carattere statale) diviene l'intero tessuto sociale — non equivale ad anarchia (società *senza autorità*), poichè nella prima la norma formale mantiene la sostanza autoritaria del diritto positivo statale e nella seconda viene invece modificata radicalmente nel suo funzionamento e nella sua natura; parimenti la legalità sociale, il sentimento collettivo di giustizia storicamente dominante in un dato corpo sociale, non corrisponde sempre al rispetto dei valori di libertà, uguaglianza e solidarietà nei quali si riassume l'anarchismo.

Infine ci si può porre la domanda: se esiste all'interno stesso del corpo sociale un diffuso sentimento di giustizia, se i valori socialmente rilevanti sono il prodotto diretto del vivere collettivo, quale bisogno c'è di un ulteriore e formale momento di riconoscimento della legalità sociale? Perchè, dunque, creare un diritto positivo?

Per darsi una risposta bisogna sottolineare il carattere non sufficientemente puntuale, vago quindi, assai soggettivo, del sentimento collettivo di giustizia, il quale da solo non risulta talmente evidente e chiaro da discriminare nel groviglio dei fatti concreti quelli aderenti alla legalità sociale, ed è impotente a regolare le situazioni di conflitto che non intaccano le basi stesse del vivere collettivo ed invece coinvolgono gli interessi di parti ben delimitate del corpo sociale. Come fare sulla scorta del

semplice sentire collettivo a dirimere un conflitto nel quale le parti si assumono come interpreti dei valori socialmente dominanti ed invocano il rispetto del sentimento di giustizia? Il fatto stesso che la legalità sociale, la legge sostanziale, non possa impedire il sorgere del conflitto, poichè infinita è la varietà degli interessi in gioco, rimanda al momento formale, al diritto positivo che si pone come campo di privilegiata evidenza dei valori sociali dominanti.

4.

Abbiamo accennato all'opposizione delle due nozioni di 'autonomia' e di 'eteronomia'. Per autonomia si intende qui la situazione politico-giuridica di quella società che *direttamente e collettivamente* produce le norme destinate a reggerla, autonomia quindi equivale ad un sistema di norme emanate dalla società *al suo interno* senza deleghe o cessioni di autorità. Eteronomia è esattamente la situazione opposta: qui le norme sono prodotte *dal di fuori* della società, *indirettamente e individualmente* (da un Ente deputato di autorità).

Non può esservi dubbio che nella nostra società, in quanto società retta a Stato, siamo in presenza di una situazione di eteronomia. L'ente superiore ed esterno (alla società civile), deputato di autorità e istituzionalmente fornito del potere di produzione delle norme, è (almeno formalmente) il Parlamento. A prescindere dal progres-

sivo abbassamento dell'incidenza reale delle Camere, grazie alla trasposizione di rappresentanza dal singolo deputato al Partito, così che, mentre nello Stato liberale il momento di mediazione tra cittadini e Stato era fissato nelle Camere, nello Stato pianificato assolve questa funzione di raccordo il sistema dei Partiti; di fatto e di diritto, poi, nel nostro sistema costituzionale anche il Potere esecutivo può emanare norme aventi efficacia di legge formale (decreti-legge, decreti delegati).

Sembrerebbe allora che, considerando l'aspetto giuridico-costituzionale, una delle condizioni di una società libertaria, diciamo pure uno dei suoi principi costituzionali, debba essere l'autonomia intesa nel senso sopra chiarito. Il sistema giuridico anarchico si qualificherebbe e si differenzerebbe rispetto ad un qualunque sistema autoritario e statale, per il fatto che le norme non sono più prodotte da *pochi*, ma da *tutti*: la produzione di norma non sarebbe più attribuito di un ente superiore ma dell'intera società. Ma ciò che significa? Significa, ripetiamo, che la norma di legge, intesa così come essa è intesa oggi, munita dell'efficacia che essa ha attualmente, troverebbe la sua fonte di produzione non più in un potere legislativo (o esecutivo) distinto dall'insieme sociale, ma proprio nell'intera società. Cambierebbe *chi produce* la norma, ma resterebbe

inalterato il *come funziona* di questa.

Spostiamo per un momento il nostro ragionare dalla norma allo Stato. La critica anarchica tradizionalmente mossa al marxismo è che, pur cambiando il personale politico dello Stato e la classe detentrica delle leve dell'amministrazione (il *chi produce* lo Stato), e mantenendo però intatta la struttura dello Stato (il suo *come funziona*), lo Stato non perderebbe nulla dei suoi connotati autoritari ed oppressivi. Un simile ragionamento vale ugualmente per le norme. Non basta, per realizzare un sistema anarchico (cioè, detto in due parole, antiautoritario, privo di oppressione e di coazione), trasferire la produzione delle norme dall'alto al basso, dalla società politica alla società civile, ferma restando la loro natura intimamente coattiva. In questo senso, democrazia diretta (o legislazione diretta, là dove la legislazione abbia gli stessi caratteri di quella statale) e anarchia differiscono profondamente.

Tra democrazia diretta e anarchia, trasferendoci dal piano giuridico a quello socio-economico, vi è il medesimo contrasto che si ha tra la "communauté" sopra considerata nell'accezione proudhoniana (la Comunità, anche senza Stato, ma omogenea, non pluralista, unitaria e tendenzialmente tirannica) e la "association" (il gruppo sociale che è *mezzo*, e non fine, per l'individuo, che è *funzio-*

ne dell'individuo). Non si può essere con chi, proprio nel *chi produce* la norma centra la chiave della riorganizzazione anarchica del sistema giuridico. Scrive Henc Van Maarseven, professore di Diritto Costituzionale nella Facoltà di Scienze Sociali della 'Erasmus University of Rotterdam' — "Il fatto stesso che la legge abbia una natura esclusivamente strumentale rende impossibile valutarla in termini etici o in altri termini. Come un bisturi può essere usato sia per curare sia per uccidere, così la legge può essere usata in modi diversi. Dal punto di vista etico un bisturi e la legge sono in sé neutrali; essi non si prestano a valutazioni. E' il fine verso il quale la legge è diretta, e l'effetto che in pratica essa produce, che distruggono quella neutralità. Sebbene si possano nutrire opinioni, favorevoli o sfavorevoli, su una legge particolare, una categoria di leggi o un sistema legale, la legge come tale non è suscettibile di tali opinioni. In termini logici, perciò, è contraddittorio valutare la legge in termini di legge. Valutare una legge particolare in termini di qualcosa che è in sé neutrale, in altre parole della legge in quanto tale, è impossibile. La legge non ci provvede di metri con i quali una legge particolare possa essere misurata" — (34).

Qui la legge è considerata un *mero strumento*, ed in quanto strumento *neutrale* utilizzabile sia ai fini di uno Stato sia ai fini di

una società anarchica, sia a fini di libertà come a fini di autorità. E se la legge è soltanto uno strumento, non può darsi un giudizio di essa per sé stessa ma per fini che intende realizzare, per le situazioni sociali che sottende. In qualche modo si tratta di una riedizione della teoria marxista del diritto (e dello Stato), che vede in questo un fatto sovrastrutturale, una funzione dipendente del sistema economico cosicché per giungere al socialismo deve intervenire sulla struttura (l'economia) adottando però la stessa sovrastruttura strappata ai suoi tradizionali detentori (la Borghesia). La sovrastruttura si colora come neutra malgrado la sua dipendenza dal dato strutturale e può essere utilizzata "come un bisturi" per uccidere (in questo caso per opprimere la classe operaia) o per guarire (per l'emancipazione del proletariato). Van Meerseven non ci chiarisce il suo concetto di "legge" (law), ma è certo che mai può parlarsi appropriatamente della legge come di un mezzo puramente tecnico, come di un utensile svincolato dall'uso per il quale è stato messo a punto. Piuttosto che a un bisturi, la legge può essere paragonata ad una pistola: in questa il fine è reso intrinseco, interno al funzionamento del mezzo, l'uso e l'utensile aderiscono perfettamente.

Abbiamo accennato sopra ai due momenti della "legalità sociale" (le norme che circolano spon-

taneamente nel corpo sociale e che sono espressione immediata del modo di essere della società e dei suoi sentimenti) e del "diritto positivo" (intendendo per questo il momento di formalizzazione simbolica della legalità sociale). Ma questa formalizzazione non è neutra, ed invece assume diverse forme secondo i modelli di organizzazione sociale, e tantomeno è un fenomeno sovrastrutturale in quanto il momento formalizzante tende ad avere una sua autonomia e ad interagire a sua volta sul momento sociale in senso stretto. Così può aversi nell'ambito del diritto positivo sia un diritto *statuale* sia un diritto *sociale*, a secondo di come (e da chi) viene gestito il momento formalizzato. Così noi potremo, a secondo del tipo di organizzazione sociale vigente, accentuare o meno la distanza e la rigidità tra formalizzazione e legalità sociale, quindi tra 'istituzioni' e 'movimento'. E, mettendo un attimo da parte la questione della fonte di produzione delle norme, la quale comunque, se si vuole rispecchiare il più fedelmente possibile la legalità sociale, va diffusa e diversificata al massimo, potremo munire la norma formale di vari tipi di efficacia e di sanzioni; ed è questo il nodo della coattività della norma.

La legge (il diritto positivo statale) non è neutra proprio perchè è coattiva, proprio perchè in quanto la legge è tale, essa si impone autoritariamente alla socie-

tà. Legge e Stato sono una coppia inseparabile, perchè quella è fondata sulla rottura della parità giuridica (e sociale) operata da questo.

La rivoluzione francese ha introdotto sì il principio dell'uguaglianza davanti alla legge, la cosiddetta uguaglianza formale, ma soltanto all'interno della società civile, delle relazioni tra privati. I cittadini sono uguali *davanti* alla Legge, ma tra cittadini e Legge nessuna uguaglianza, solo la subordinazione di quelli a questa: il principio dell'eguaglianza formale non vale più quando dai rapporti tra privati passiamo ai rapporti tra privati ed enti pubblici. All'interno della società civile, tra i cittadini, valgono i principi del diritto privato: io in quanto privato non posso esercitare rispetto a nessun altro un'azione autoritaria, *esecutiva*, e per ottenere soddisfazione alle mie ragioni devo ricorrere all'intervento dell'Autorità Giudiziaria. Ad esempio, io creditore non posso ottenere autoritariamente, *direttamente* con la mia sola attività, l'adempimento dell'obbligazione che fa capo al mio debitore; per soddisfarmi ho bisogno dell'intervento dello Stato (del Giudice), con l'efficacia di cosa giudicata attribuita alle sue sentenze e con la particolare efficacia coattiva dei suoi atti. Lo Stato, invece, non ha bisogno di quest'ulteriore momento (il ricorso all'Autorità Giudiziaria), poichè ciò sarebbe un ricorrere a

sè stesso, anche se nel quadro della divisione dei poteri. L'Amministrazione pubblica ha, in quanto agisca come soggetto di diritto pubblico, potere di imperio rispetto ai privati, ed i suoi atti, gli atti amministrativi (che sono appunto gli atti della pubblica amministrazione compiuti nell'esercizio di una potestà pubblica) possiedono una particolare efficacia: l'*esecutorietà*, cioè possono farsi valere autoritariamente, possono ottenere rispetto ed obbedienza a prescindere dell'intervento dell'Autorità Giudiziaria. E tralasciamo di considerare anche la sistematica del diritto e della procedura penale.

La legge, perciò, è in sè, in quanto legge, tutt'altro che neutra; essa sancisce la supremazia dello Stato, poichè la sua presenza discrimina tra società politica (che la emana, che la interpreta, che la fa eseguire, ma che soprattutto la rende possibile e la *invera*) e società civile (che non la emana, non la interpreta, la esegue, ma soprattutto la *subisce*).

A nulla varrebbe con la democrazia diretta, con la legislazione estesa all'intera società, sovrapporre alla società civile la società politica e dunque 'politicizzare' la società civile; la legge conserverebbe pure in tali ipotesi i suoi caratteri autoritari, solo che questa volta la rottura della parità giuridica non passerebbe tra due settori della società (la politica e la civile), ma tra l'intera società

e l'individuo. Effetti liberanti di questa "politicizzazione" nessuno, semmai effetti totalitari e molteplici (35).

Una riconsiderazione di questo problema (il problema dell'efficacia della norma giuridica e della sua coattività) può farsi con un richiamo alla teoria liberale classica. E' noto che la distinzione tra liberalismo e democrazia passa lungo la discriminazione tra libertà negativa e libertà positiva. La libertà negativa equivarrebbe alla libertà *dal* potere, quindi ad uno spazio di autonomia garantito entro il quale non sarebbe consentita alcuna invasione dei pubblici poteri; ed è la concezione liberale della libertà, che ha come corrispettivo l'idea di uno Stato internamente ed esternamente limitato. Questo doppio ordine di limiti si traduce all'interno nello Stato di diritto, ed all'esterno nello Stato minimale (il minimo Stato possibile). D'altro canto, la libertà positiva è difinita come la libertà *di* potere, cioè di partecipare al potere, di prendere parte alle decisioni politiche. Con ciò il potere politico non sarebbe più dominio di pochi, ma possibilità di tutti; ed è la concezione democratica della libertà.

Bisogna aggiungere che questa libertà in positivo, la libertà di partecipazione al governo della cosa pubblica, è filtrata nel pensiero democratico attraverso il meccanismo della rappresentanza e si è sostanziata più che altro nel

passaggio dai regimi censitari del primo Stato liberale al suffragio universale delle democrazie di massa. Questo passaggio dallo Stato liberale alla Democrazia di massa, e in corrispondenza dalla libertà negativa alla libertà positiva, ha provocato due effetti principali: da un lato l'aumento (in estensione ed in intensità) dell'intervento statale; dall'altro un progressivo chiudersi di spazi prima riservati all'autonomia dei privati. Pertanto il regime politico si qualifica come democratico, non per il rispetto di determinate zone riservate alla libertà dell'individuo (così come accadeva — anche solo in teoria — per i regimi liberali), ma piuttosto per la somma di consensi o di assenso (la partecipazione si riduce a questo) dei cittadini rispetto alle decisioni ed alla condotta dei pubblici poteri.

Ora, tornando all'ipotesi di una società autogestita (ma autogestita perchè anarchica), il principio della libertà positiva, il principio della partecipazione dell'intera collettività alle decisioni collettive (decisioni il cui oggetto attiene all'interesse della collettività), non basta, a nostro avviso, a darci una definizione e una configurazione della libertà soddisfacente per un punto di vista antiautoritario.

Accanto a questa libertà di decisione collettiva deve coesistere, anche e soprattutto nell'ambito di un sistema libertario, il principio della libertà negativa. Nega-

tiva questa volta non più rispetto allo Stato (che non c'è più), ma verso il pericolo dell'ingerenza della collettività e dello straripamento delle sue competenze: all'individuo devono essere garantiti precisi, amplissimi, spazi di autonomia.

Libertà positiva e libertà negativa si fondono in unico concetto, se adottiamo la definizione stirneriana della libertà. Libertà come autovalorizzazione dell'io, libertà come proprietà di sè stesso, come disposizione di sè (36). Intesa così la libertà si fonde col potere, e rovescia la prospettiva di fondazione di un sistema sociale: non più dall'alto ma dal basso, non più dal centro ma dalla periferia, non più dal complesso ma dal semplice, non più dalla società ma dall'individuo.

NOTE

- (1) Su questo punto bisogna operare una distinzione tra quei settori del movimento operaio a tendenza anarchica e quelli marxisti. Ai primi calza perfettamente il discorso sopra fatto sull'influenza del positivismo. Per i marxisti, invece, l'impostazione economicista sta nel cuore del materialismo storico ed è di derivazione hegeliana. Va aggiunto che in un primo tempo la concezione marxiana della storia e la sua articolazione tra

struttura e sovrastruttura inquinava abbastanza gli elaboratori della Prima Internazionale antiautoritaria. Di questi è rappresentativo: (ora in 'Umanità Nova' nn. 19-20-22-23-27 del 1975). Errico Malatesta — Programma e Organizzazione dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori — Firenze 1884.

- (2) Oreste Scalzone — "Parlare ai giudici perchè la sinistra intenda", in *Lotta Continua* del 21 luglio 1979. Accenti romantici e ottocenteschi vibrano in documenti di estrazione situazionista e dell'"autonomia", che rispolverano vecchi miti come la 'presa dal mucchio' e la 'fine del diritto': cfr. Rtageb — "Contributi alla lotta rivoluzionaria destinati a essere discussi, corretti e principalmente messi in pratica senza perdere tempo" — Ed. di Anarchismo, Catania 1978.
- (3) George Woodcock — *L'anarchia* — Feltrinelli, Milano 1979, p. 20.
- (4) Pierre-Joseph Proudhon — *Che cos'è la proprietà?* — Laterza, Bari 1967 p. 286. Scrive ancora Proudhon: "La comunità è oppressione e servitù. L'uomo vuole certo assoggettarsi alla legge del dovere, servire la patria, favorire gli amici, ma vuol fare il lavoro che gli piace, quando gli piace, per quanto tempo gli piace; vuole disporre del suo tempo, obbedire solo alla necessità, scegliere le sue amicizie, le sue distrazioni, la sua disciplina; rendere servizio per ragionamento non per ordine; sacrificarsi per egoismo, non per obbligo servile. La comunità è essenzialmente contraria al libero esercizio delle nostre facultà, alle nostre inclinazioni più nobili, ai nostri sentimenti più intimi: tutto quel che si potrebbe escogitare per conciliarla con le esigenze della ragione

individuale e della volontà, finirebbe col mutare la cosa conservando il nome" (*Che cos'è la proprietà?*, cit., p. 268).

- (5) Cfr. Roberto Guiducci — *Un mondo capovolto* — Rizzoli, Milano 1979, pp. 161-165. La disuguaglianza sociale è una 'species' del 'genus' disuguaglianza (o differenza): è, infatti, quella differenza che involge "per diverse persone o classi, gradi apprezzabilmente diversi nella possibilità di fruizione di valori socialmente apprezzabili e nei correlati poteri di volontà" (Rodolfo De Stefano — *L'accettazione della legge* — Parallelo 38, Reggio Calabria 1977, p. 81).
- (6) R. De Stefano — *L'accettazione della legge*, cit. p. 144.
- (7) "L'ideale razionale di una società non è mettere fuorilegge il comportamento deviante ma tollerarlo; si scoprirà che taluni comportamenti devianti sono attualmente positivamente produttivi come lo furono le attività scientifiche degli eretici medievali, qualche altro sarà asociale ma innocuo, e quelli antisociali utili segnali di pericolo che indicano le deviazioni dei processi sociali" (Tony Gibson — "Anarchism and crime", in 'Anarchy' n. 57 del novembre 1965). Henri Lévy-Bruhl sottolinea la relatività, rispetto ai periodi storici ed ai diversi gruppi sociali, della nozione di delitto, ed enuncia la tesi, apparentemente paradossale, del significato positivo e progressivo del delitto (dove "il delitto per eccellenza è l'atto che reca un turbamento all'ordine sociale tradizionale"): "Dunque, se è vero che il delitto, di per se stesso, è un fatto patologico, giacchè provoca un trauma nella coscienza collettiva, il sociologo-criminologo non può perdere di vista il fat-

to che certi atti oggi giudicati criminali possono essere particolarmente approvati i favoriti domani e che un conformismo troppo rigido è talvolta un ostacolo serio al progresso umano. Questo è il senso in cui è possibile enunciare il paradosso che il delitto può esercitare una funzione benefica" (H. Lévy-Bruhl — "Problemi della sociologia criminale", in: Trattato di Sociologia (pubblicato sotto la direzione di G. Gurvitch), Il Saggiatore, Milano 1967, vol. II, p. 310).

- (8) Se ci riconosciamo nella definizione 'in senso lato' data da Folliis, non lo seguiamo più quando circoscrive l'area dell'autogestione alla sfera produttiva ("il concetto di A. concerne essenzialmente la struttura delle attività e dei rapporti economici e di lavoro") e quando sostiene che l'autogestione non implica il superamento del tradizionale concetto di rappresentanza ("il meccanismo istituzioni ale in cui si realizza, pur non escludendo elementi di democrazia diretta, quali le assemblee e forme varie di consultazione di base, ripete sostanzialmente la forma rappresentativa").

- (9) Cfr. Y. Bourdet — *Per l'autogestione* — Moizzi, Milano 1976, in particolare p. 44 e pp. 87-90. Uguale tentativo fa Roberto Massari, per il quale la "originaria ispirazione marxiana" è di segno nettamente autogestionario e consiliarista. Massari intende dimostrare come alla teoria marxiana della rivoluzione e della fase di transizione 'sia congeniale — stavamo quasi per dire 'strutturalmente organica' — l'ipotesi autogestionale, nella sua versione operaia e consiliare. Al riguardo i testi parlano chiaro, e noi lo dimostreremo senza difficoltà..." (R. Massari — *Le*

teorie dell'autogestione — Jaca Book, Milano 1974, p. 65). Per questo autore la presa del potere politico teorizzata nel 'Manifesto' non si pone in contraddizione con un progetto di riorganizzazione sociale su basi autogestionarie: "Nel corso di tutta la propria opera Marx sarà inflessibile su questo punto: la conquista e il mantenimento del potere politico da parte del proletariato non è il fine ultimo del socialismo ma la premessa indispensabile per l'avvio di un processo generale di autoemancipazione e per rendere possibile la formulazione di un progetto alternativo di organizzazione sociale. Nella misura in cui avanza tale processo, i membri della 'libera associazione dei produttori' potranno affermare — secondo Marx — contro ogni distinzione di classe e contro qualsiasi intromissione di carattere burocratico, la superiorità del principio autogestionale su quello dell'eterogestione" (R. Massari — op. cit. — p. 69).

- (10) Scrive in proposito Federico Stame: "Habermas nota giustamente che Marx "concepisce la riflessione secondo il modello della produzione. Poichè egli muove tacitamente da questa premessa, non sfugge alla conseguenza di non distinguere tra lo status logico delle scienze della natura e quello della critica"; questa mancanza di distinzione, evidente nella concezione dello sviluppo della società capitalistica come processo storico-naturale non è sostenibile in termini di 'ragion pratica' ed è alla base della concezione deterministica e naturalistica della libertà; essa è il riconoscimento della necessità. Dal collegamento engelsiano di necessità e libertà, dalla risoluzione cioè della libertà nel razionale funzionamento dell'organizzazione sociale, nasce anche

- la concezione della soggettività come *funzione* della società organica" (F. Stame — *Democrazia autoritaria e movimenti di libertà*, in: Quaderni Piacentini, anno XVI, n. 62-63, aprile 1977, p. 18; ora in: F. Stame — *Movimenti e istituzioni nella crisi* — Savelli, Roma 1979, p. 61).
- (11) Luciano Pellicani — La nuova frontiera del socialismo, in: *Mondoperaio*, anno 32, n. 3 marzo 1979; il quale più avanti sottolinea "la saldatura fra democrazia economica e democrazia politica in cui (...) consiste il socialismo".
- (12) Giuseppe Bedeschi — Marx e la divisione del lavoro, in: *Mondoperaio*, anno 32 n. 3 marzo 1979.
- (13) L. Pellicani — La nuova frontiera del socialismo, cit.
- (14) Ruffolo, riaffermando l'articolazione dirigenti-diretti, risponde l'idea di potere giungere all'autogestione seguendo la pista della democrazia diretta: "La democrazia diretta (...) confonde la domanda di democrazia espressa dal gruppo con la sua risposta, ignorando la dialettica tra gruppo e dirigenti, che costituisce l'asse vitale dell'organizzazione" (*Introduzione a: Pierre Rosanvallon — L'età dell'autogestione* — Marsilio, Venezia 1978, p. 11). Per Rosanvallon, redattore capo di "CFDT aujourd'hui", l'autogestione va a significare l'estensione e l'arricchimento, e non già l'estinzione, della società politica: "Ma si tratta anche di riadattare i compiti dello stato che deve diventare, da tutore della società e guardiano dell'ordine economico borghese, il polo della regolazione sociale. Ruolo che presuppone non già una decadenza ma un rafforzamento e una autonomizzazione della società propriamente politica come luogo
- di espressione e di discussione delle scelte collettive" (P. Rosanvallon — *L'età dell'autogestione*, cit., p. 62).
- (15) L. Pellicani — art. cit.
- (16) *ivi*.
- (17) E' una conferma della natura tecnocratica del progetto autogestionario di estrazione socialista quanto sostiene Pellicani (art. cit.) sul problema dell'occupazione nella società autogestita: "L'individuo è libero di prendere, non prendere o lasciare un certo lavoro. Ma questo vuol dire anche che deve esistere il diritto di licenziamento e quindi la possibilità che si formi una disoccupazione involontaria". Che il progetto autogestionario debba rimanere nell'orbita delle compatibilità capitalistiche è anche il parere di Ruffolo, per il quale "il problema che si pone, nell'orizzonte storico percepibile, ai socialisti e a tutta la sinistra, è però quello di un nuovo *new deal*: un nuovo compromesso storico con il capitalismo, che tenga conto dei nuovi 'vincoli' e delle nuove 'domande'" (G. Ruffolo — *La socialdemocrazia non basta* (risposta a Norberto Bobbio), in 'La Repubblica' del 30 giugno 1979).
- (18) G. Martinet — *Il socialismo oggi e domani* (intervista a cura di Marco D'Eramo) — Lerici, Cosenza 1976, p. 56.
- (19) Per questo concetto vedi la voce omonima ("Stato pianificato") di Antonio Negri, in: *Enciclopedia Feltrinelli Fischer*, vol. 27 (Scienze Politiche I), a cura di A. Negri, Milano 1970.
- (20) "Oggi la risposta delle classi dominanti al bisogno di socialismo delle masse subalterne assume la

forma di mobilitazione manipolata e di integrazione tramite nuove modalità dell'organizzazione produttiva" (C. Donolo — Le forme della politica nella crisi sociale. Primi appunti — in: Quaderni Piacentini, anno XVII n. 67-68 giugno 1978 p. 98). Lo Stato pianificato segna "l'inizio di una fase di aviluppo del capitalismo in cui la mobilitazione delle masse diventa una componente immancabile della socializzazione e razionalizzazione capitalistica" (. Donolo — ivi).

(21) F. Stame — *Democrazia autoritaria e movimenti di libertà*, cit. p. 9.

(22) Georges Gurvitch — *Sociologia del delitto* — Ed. di Comunità, Milano 1957, pp. 241-242. Gurvitch ha posto al centro della sua riflessione il concetto di 'diritto sociale', il quale si richiama esplicitamente al 'diritto economico' di Proudhon. Però, pure preconizzando un sistema di collettivismo pluralista e decentralizzato assai vicino alla Federazione agricola-industriale di Proudhon, Gurvitch non giunge mai a negare lo Stato. Ugualmente il suo 'diritto sociale' nasce e si sviluppa accanto al diritto statale, del quale riduce il raggio di azione senza mai metterne in discussione l'esistenza. Per Gurvitch le manifestazioni più tipiche del 'diritto sociale', che potremmo anche dire extrastatuale (ma non antistatuale), le quali segnano la decadenza dello Stato come unico centro di regolazione giuridica della società (da qui il suo pluralismo giuridico), ci sono date dal diritto internazionale, che per sua stessa natura è privo dell'elemento coattivo, e dal diritto sindacale, del quale l'esempio eminente è costituito dalla normativa dei contratti collettivi di lavoro. Su ciò

cfr., tra l'altro: G. Gurvitch — *Le temps présent et l'idée du droit social* — Vrin, Paris 1931.

(23) G. Gurvitch — *Sociologia del diritto*, cit., p. 72.

(24) ivi p. 70.

(25) Che la normatività come carattere fondamentale (e "incontrovertivo") del diritto non pregiudichi la possibilità di un dispiegamento anarchico del fenomeno giuridico ci viene implicitamente confermato anche dagli studi di Angelo Falzea il quale, posto che "la norma esprime la necessità di un dato tipo di comportamento perchè un valore venga soddisfatto e pone la corrispondente esigenza alla libertà umana", definisce la "norma sociale in genere" (nel cui ambito rientra la norma giuridica) come "la necessità che un certo comportamento pratico sia tenuto in certe fattispecie perchè il sistema dei valori sia realizzato" (A. Falzea — *Introduzione alle scienze giuridiche* (il concetto di diritto) — Giuffrè, Milano 1975 p. 14 e segg.).

(26) G. Gurvitch — *Sociologia del diritto*, cit., p. 71.

(27) ivi.

(28) Cfr., ad esempio, Rodolfo De Stefano — *Il rifiuto della legge* — Pallelo 38, Reggio Calabria 1977.

(29) A. Falzea — op. cit. — p. 27.

(30) ivi.

(31) Cfr. Pierre Clastres — *La società contro lo stato* — Feltrinelli, Milano 1977, capitolo decimo ('Della tortura nelle società primitive').

(32) R. De Stefano — *L'accettazione*

della legge — Paralelo 38, Reggio Calabria 1977, p. 128.

- (33) "Ciò che si trova nella sostanza è il contrasto tra la legalità sociale autentica che è insieme giustizia e la mera formale legalità, tra le esigenze normative scaturenti dagli autentici valori sociali e le norme positive imposte dalle classi dominanti a tutela dei propri interessi: insomma il conflitto di fondo tra la Legge e il Potere" (R. De Stefano — *L'accettazione della legge*, cit., p. 13).
- (34) HencVan Meerseveen — *Anarchism and the theory of political law*, in: Papers for the seminar on Anarchism and law, part III, to be held at Rotterdam 3-6 January 1979, p. 276.
- (35) E' abbastanza indicativo che uno dei teorici più convintamente "autoritari" del Partito Comunista Italiano sottolinei nella sua considerazione positiva del "socialismo reale" sovietico la soverchiante supremazia delle esigenze collettive rispetto ai bisogni dell'individuo: "Il socialismo, infatti, non è solo giustizia sociale: è una nuova disciplina delle forze produttive, controllo e dominio dei processi spontanei, refrattario per definizione a ogni interpretazione esasperante libertaria del rapporto tra individuo e comunità..." (Massimo Boffa — "Le dure repliche della storia", in *Rinascita* 1975 n. 48; ora in: AA.VV. — *Il marxismo e lo Stato*, Mondoperaio, Roma 1976, pp. 76-77.
- (36) Cfr. A. Laganà — *Motivi stirneriani*, in *L'Internazionale* anno XIV n. 13.



il fascino della legge

* *Comunicazione presentata al Convegno di studi su "Anarchismo e diritto" (Rotterdam, 5-7 gennaio 1979).*

Jacques: — A volte son state impiccate persone onestissime; sono i *quiproquo* della giustizia.

Il Maestro: — Questi *quiproquo* sono deplorabili. Parliamo d'altro. (Diderot, *Jacques le Fataliste*)

Perchè facciamo ricorso alla legge? Perchè crediamo nella democrazia. Ma le basi sia dell'una che dell'altra son state in genere analizzate dai teorici del diritto e dai loro avversari anarchici con un'ottica pre-freudiana. Senza d'altra parte aderire al mito psicanalitico, ed ancor meno alle sue funzioni sociali, noi possiamo studiare le conseguenze di alcune sue intuizioni.

Questa ricerca, partendo dal modello americano e da una riflessione su Lysander Spooner,

che ne fu uno degli studiosi più penetranti, rivela il fascino esercitato dalla legge e le sue conseguenze sociali

* * *

L'oppositore extra-parlamentare si scontra sempre con la legge: egli fa parte dell'estraneo. Nella misura in cui nuovi modelli di contestazione vengono esportati, arbitrariamente estraniati dal loro contesto e presentati come l'arma assoluta, dal guevarismo al maosimo, dalla guerriglia urbana al movimento per il riconoscimento ufficiale di una minoranza, mode, imitazioni e feticismi fan sì che i militanti più sinceri diventino le vittime sacrificali delle masse in nome dell'"ordine pubblico e della legge". E' per un appello alla legge che si costituisce un movimento radicale; ed è in nome di questa legge che esso viene stroncato. Così viene punito per aver mollato la preda per la sua immagine riflessa, per aver intanto abbandonato il "luogo" in cui sta la sua legge. Perchè questo "luo-

go" è sempre patriottico. Il sistema giuridico si rifà a dei modelli diversificati per aree culturali — diritto romano nei paesi latini, 'Common law' nei paesi anglosassoni, regimi differenti altrove — ma, in fondo, entra in una dinamica nazionale specifica. Discussioni e lotte che non tengono conto di questi contesti geo-politici rimangono tra le nuvole.

La realtà americana presenta tuttavia un interesse più generale. Tutti i movimenti d'opposizione in Occidente devono ad essa un crescente numero di modelli: resistenza passiva, non-violenza, comunità hippies, radio libere; essi imitano o adottano le sue organizzazioni, si tratti dei vari movimenti di liberazione sessuale o di Amnesty International. Contemporaneamente, il sistema americano costituisce un riferimento per le grandi manovre degli Stati quando non impone i suoi modelli al sistema di rapporti internazionali. Prima democrazia del mondo moderno e la più prestigiosa, esempio dinamico e quindi contagioso, essa ci presenta il suo "fallo" (nel senso psicanalitico del termine, né organo, né oggetto, né immagine, ma simbolo immaginario dell'onnipotenza (1)) come il "fallo" del mondo.

Volendo scoprire questo oggetto simbolico e temibile, affidiamo l'incarico a Lysander Spooner, avvocato anarchico della metà del diciannovesimo secolo. Indubbiamente avremmo potuto riferirci

ad altre rappresentazioni, poiché nonostante ed a causa dei loro limiti, i libertari americani ci presentano una prodigiosa molteplicità di prospettive; oltre alle contrapposizioni ben note, anche se non ben comprese, tra le tendenze cosiddette individualiste e comuniste, si potrebbero richiamare altri aspetti: approccio metafisico e religioso attraverso la non-violenza di un Adin Ballou — ispiratore di Tolstoj e, attraverso lui, di Gandhi, — o attraverso il trascendentalismo di un A.B. Alcott o di un H.D. Thoreau, con discepoli che si chiamano Martin Buber, Paul Goodman e, grazie a lui, Ivan Illich; o ancora la semantica di Van Vogt che introduce nella fantascienza un pianeta anarchico ideale destinato alla vittoria finale su universi ostili votati alla sconfitta in quanto i loro sudditi sono intellettualmente manipolati (2). Molto più prosaicamente, Lysander Spooner (1808-1887) ha vissuto negli Stati Uniti il passaggio dal capitalismo mercantile al capitalismo industriale, transizione che s'è tradotta in particolare nella più grande crisi del paese, la guerra di Secessione.

Agricoltore poi diventato avvocato, Lysander Spooner utilizza la sua eccezionale erudizione per fondare i suoi rapporti con la società secondo prospettive anarchiche dichiarate. Egli si fissa una tattica in due tempi: azione diretta e successiva giustificazione teorica del fatto compiuto. Così,

essendogli impedito d'indossare la toga d'avvocato in quanto è troppo povero per proseguire gli studi, adotta una pratica che tende ad essere riconosciuta legalmente altrove ma che lo Stato del Massachusetts, dove egli vive, rifiuta di convalidare: apre il suo studio senza autorizzazione. Per colmo di provocazione, pubblica — su un supplemento speciale di un giornale influente! — un manifesto rivolto all'assemblea legislativa di quello Stato per metterla al corrente della sua attività. Superando il suo caso personale, indirizza un'arringa contro l'ordine degli avvocati. Questa istituzione, scrive, rilascia diplomi solamente in funzione del tempo e del denaro prodigati per gli studi, invece di prendere in considerazione unicamente la capacità; i suoi istituti d'insegnamento non son altro che circoli esclusivi per ricchi. Egli attacca questo corpo privilegiato, che recluta gente dagli ambienti mondani ed i cui segreti gelosamente custoditi servono a proteggere le manovre dei membri più garantiti. A queste accuse tanto pertinenti, aggiunge la sfida; egli rifiuta di prestare giuramento di fedeltà alla Costituzione, com'è richiesto ad ogni avvocato, perchè come ogni cittadino, egli ritiene di avere il diritto di rifiutare qualsiasi clausola contraria alla sua coscienza. Così la critica sociologica finisce per affermare il primato delle coscienze individuali sulla legislazione, due anni prima che gli

anti-schiavisti innalzino, con W.L. Garrison e J.H. Noves, lo stendardo della ribellione, e più di un decennio prima del *Disobbedienza civile* di H.D. Thoreau. Spooner tirerà poi tutte le conseguenze da quest'affermazione ed è probabile che provi una certa fierezza, poichè qualche mese dopo il suo attacco del 1835, la corte generale del Massachusetts abroga le restrizioni che davano protezione alla carriera forense; alla vigilia della guerra civile, chiunque lo desidera può assumere la posizione di avvocato. Questo atteggiamento liberale non scomparve che dopo il conflitto, allorchè l'American Bar Association [l'associazione americana degli avvocati] si conquista a poco a poco il monopolio di questa funzione.

Nel 1852 Spooner scrive, pur essendo sempre al verde, uno dei libri che più hanno avuto presa sugli anarchici americani, *Studio sul giudizio emesso dai giurati*, che intende tagliare i legami della giustizia con la legalità statalista (3). Alla vigilia della guerra di Secessione, stende il primo dei suoi scritti in favore dell'illegalismo, *Difesa degli schiavi fuggiaschi*, e poi, nel 1858, fa stampare un clamoroso manifesto, *Ai Sudisti senza schiavi*, vero invito alla guerriglia. Dopo la guerra, che egli fu uno dei pochissimi a condannare, il vecchio Spooner diventa ancor più radicale e pone la sua pena al servizio dei rivoluzionari

irlandesi e del giovane movimento anarchico americano.

La vita di Lysander Spooner si svolge in un momento cruciale della produzione del sistema delle leggi, tra la morte dei fondatori della nazione — i “padri della Costituzione” — e la loro progressiva sostituzione da parte dei grandi elemosinieri dei principi dell'industria; momento cruciale in cui si aprono i due più importanti dibattiti della storia del diritto americano: la controversia sui poteri dello Stato federale, contestati dai sudisti, e la polemica sui fondamenti del diritto positivo, guardato con sospetto dalla massa dei difensori del diritto naturale. Furono battaglie memorabili sulle competenze giuridiche delle associazioni, sul diritto di proprietà e sui richiami sempre crescenti alla Common Law della vecchia Inghilterra. Tralasciamo questi dibattiti, prendiamo le distanze da una lettura storicizzante delle idee di Spooner, d'altronde non priva d'interesse (4); a lui va il merito, per il suo interessamento alla legislazione, di permetterci di scoprire dove sta il “fallo” americano.

Un simile procedimento può sembrare semplicistico a chi non riesce ad accorgersi che la scienza giuridica nasconde la sua miseria dandosi sembianze di complessità; la sua pompa non è altro che quella dell'eclittismo, del trionfo della ‘combinazione’, che traspare nei suoi molteplici paradigmi (5), ri-

presi dalle teorie più diverse: sociologia, funzionalismo, analisi dei sistemi e cibernetica. Se il paradigma dominante in una teoria è a volte sostituito da un altro, nel momento delle periodiche riorganizzazioni dei campi scientifici, qui regna la libera concorrenza dei modelli — quando supera l'empirismo — mentre le considerazioni dei commentatori precedenti svaniscono e scompaiono furtivamente, come se fossero segnate da qualche errore inconfessato. Queste diverse figure hanno nondimeno una caratteristica comune, poiché se, come dice Lysander Spooner, nella tradizione illuministica la legge è “un principio intellegibile” (6), essa deve costituire anche quella che chiameremo una ‘costante’. Così possiamo proporre un ‘sistema significante’ in cui si affrontino i due modelli suggeriti da Spooner, modelli ispirati alla coppia antagonista classica “natura-uomo” e che così si può formulare: il repertorio di leggi può essere considerato sia come procedente dai principi che guidano “la natura” — e siamo nel campo della ‘legge naturale’ — sia come un ‘istituto sociale’, fondamentale stabilito dallo Stato. Di questi due modelli contrapposti, esaminiamo innanzitutto il secondo, cioè la legge come istituto sociale; la seconda parte proporrà una lettura decisamente contemporanea: riprendendo le critiche di Spooner, i “determinismi” che ci suggerisce la logica di un

sistema significante prenderanno il posto di questa "natura umana" su cui il nostro autore si basava.

* * *

Il cittadino moderno sottoscriverebbe sicuramente l'affermazione secondo cui "la legge è un principio intellegibile". La nozione di giustizia appartiene al suo bagaglio intellettuale, accuratamente collocata nella casella delle "certezze". Egli pensa che i tribunali pronuncino sentenze eque e, quando non avviene così, la sua fiducia rimane intatta: aspetta l'avvento della Giustizia trionfante.

In realtà, la funzione del sistema non è quella di ricercare la giustizia ma di far rispettare la legalità, che è tutt'altro. Tutti i tribunali (e il relativo ministero) che assumono il nome di giustizia dovrebbero perciò essere imputati per false generalità.

Del resto, il problema dell'utente non sta qui. Come osserva un contemporaneo ed amico di Spooner, Josiah Warren, gli uomini non son governati da principi e neppure da leggi, ma da interpretazioni: le parole hanno un significato diverso per ciascuno (7). L'utente si trova quindi nell'incertezza e aspetta sempre con una certa angoscia la sentenza del tribunale. E' un aspetto della questione di cui ripareremo in seguito.

Dopo il punto di vista dell'utente, la risposta dell'esperto: Spoo-

ner replica a Warren che l'interpretazione della legge non è arbitrio. Con la precisione procedurale di un impresario di pompe funebri, e con il patrocinio dei dottori della legge, morti e viventi, egli stabilisce la sacra gerarchia dei segni che rendono trasparente l'oscuro. In breve, il giudice non dev'essere che un esecutore.

Al di là del rito ed anche della sua intellegibilità, l'opera di Spooner fornisce una chiave: ogni legge trae il suo significato dalla propria 'necessità'. Affermazione paradossale per il cittadino di un paese poco incline alle incursioni nella metafisica, in cui il mito dell'"esperienza" sostituisce la "ragione" dei cartesiani ed in cui gli storici del diritto insistono sul carattere utilitaristico del loro sistema: la legge non ha altra ragione che quella d'essere l'espressione rigorosa della natura umana (8).

Egli respinge la pretesa dei dizionari e degli oratori per i quali la legge non è che un prodotto dello Stato. Il sistema legale non può sopravvivere se non gode di alcun credito, di alcuna autorità agli occhi dei cittadini; per un americano, la legge non si giustifica per il fatto che essa è prodotta dal suo Stato, ma per il fatto che il suo Stato è democratico. Se la legalità americana provenisse da uno Stato fondato sulla forza, essa non potrebbe pretendere di essere diversa dai regimi assolutisti; poichè invece il paese si dice

democratico, la sua legge non può provenire che dal popolo (9).

Spooner ricorda agli statalisti in malafede che ogni legislazione americana dipende da un riferimento che fonda e limita la sua autorità: la Costituzione. Questo principio si applica ad ogni Stato della Repubblica: "The legislation they [the Constitution of the States] authorize can of course have no higher authority than the Constitutions themselves. The stream cannot rise higher than the fountain" (10). (La legislazione che esse [le Costituzioni degli Stati] garantiscono non possono naturalmente avere un'autorità maggiore delle stesse Costituzioni. Il fiume non può scorrere più in alto della sorgente).

La legittimità ed il destino di questi insiemi costituzionali e legali particolari discendono da un riferimento superiore: la Costituzione federale. Questa è "the supreme law of the land" (11). La separazione dei poteri, i loro limiti, la loro stessa esistenza discendono da questo documento. Né l'assemblea legislativa, né la Corte suprema, né l'esecutivo hanno il potere supremo (12), ma semplicemente lo 'rappresentano'. Il fatto che il senatore, il giudice, lo sceriffo ed il presidente vengano eletti in modo democratico non cambia nulla; il popolo li chiama al potere, ma non gliene dà. Come scrive Gabriel Tarde: "L'elezione non è che un canale del potere, non ne è affatto la

fonte". Secondo Spooner, la Costituzione degli Stati Uniti è questa fonte del potere; la distribuzione delle sue acque guida la ripartizione delle autorità; dalla sua corrente provengono i principi e le leggi che impongono il rispetto, la sottomissione e l'amore.

Ogni potere deriva la propria forza e la propria legittimità dalla Costituzione americana, ma chi dice che quest'ultima possiede una tale virtù? Questo documento è un contratto: deriva la propria forza dalle parti contraenti. E queste chi sono: gli Stati dell'Unione o il popolo americano? si chiede Spooner, e risponde che non è possibile siano gli Stati; sul piano giuridico, non ci si potrebbe più vantare di essere in democrazia, per le ragioni prima espresse, cioè che una democrazia non può essere fondata sullo Stato ma sul popolo (13); sul piano storico, e questo problema è molto controverso ai tempi suoi, l'avvocato dichiara che il giurista deve scartare le interpretazioni degli storici, se non vuol vedere cambiare all'infinito il senso di questo documento: deve attenersi alla lettera (14). Orbene, questo testo inizia così: "We, the people of the United States... do ordain and establish this Constitution for the United States of America". [Noi, il popolo degli Stati Uniti... ordiniamo ed emaniamo questa Costituzione per gli Stati Uniti d'America]. Si deve pertanto convenire, con Spooner,

che il creatore della Costituzione americana, all'origine del suo potere, è il soggetto che non dice "We, the States" [Noi, gli Stati], ma "We, the people" [Noi, il popolo].

Chi è dunque questo "popolo", significante supremo da cui deriva ogni potere, al punto che molti libri di testo che riproducono questa Costituzione per le nuove generazioni, a questo nome mettono la maiuscola?

Non è la totalità della popolazione, perchè le firme non ci sono (15). Né i suoi rappresentanti, poichè solamente i possidenti maschi di razza bianca avevano diritto di voto (16). Il popolo così definito non è quindi altro che un *ente fittizio*.

Spooner completa in seguito questo punto di vista aggiungendovi un'argomentazione magistrale: una democrazia non ha alcun diritto di legiferare per le generazioni future, in quanto tocca a quest'ultime decidere la loro sorte. Quindi, l'espressione "il popolo" indicava o gli americani del tempo, ed essi sono morti, oppure gli Stati, ed in quest'ultimo caso si deve rammentare che è per la costruzione della guerra civile che gli Stati del sud han dovuto chinare il capo all'autorità federale, non per loro libero consenso. In un caso come nell'altro, la Costituzione è fondata sul dominio di un ente fittizio *che è morto* (17).

Il testo della Costituzione ha tuttavia un significato, indipen-

dente dalle intenzioni dei suoi creatori (18). Questo significato è necessariamente apportatore di minacce, poichè un divieto non accompagnato da sanzioni rimane lettera morta (19). Il suo significato ultimo è d'essere oggetto di una fede, poichè l'essenza stessa della legge sta nella fede nell'autorità che le si accorda (20).

Così la fede determina l'obiettivo che si pone palesemente il sistema delle leggi, cioè il regno della giustizia; essa getta luce sulle procedure di questo sistema; s'infiltra più profondamente nell'articolazione stessa del testo della legge, investita d'una autorità nelle sue parti più minute, perchè questo insieme si struttura attraverso implicazioni successive nell'ambito di quello che si può chiamare il discorso teologico del nazionalismo democratico. Una simile fede, che fa basare la legittimità di tutte le istituzioni della società su un ente fittizio, tra l'altro morto, non meriterebbe qualche analisi?

* * *

Le origini arcaiche del sistema legale americano vengono eluse in un modo troppo unanime per non essere sospetto. Nessuno pare meravigliarsi che negli Stati Uniti si sia mantenuto un sistema poliziesco che era naufragato in Gran Bretagna e che oggi conta su non meno di quarantamila polizie (21). Nessuno ha pensato al fatto che

la Common Law fosse in Gran Bretagna lo strumento della centralizzazione reale e che la sua estensione agli Stati Uniti comporti progressivamente la concentrazione dei poteri sul piano federale, non foss'altro che per il fatto che gli Stati son sempre più spinti ad armonizzare le loro legislazioni. Anche il fatto che la giuria sia un sostituto delle prove naturali del combattimento e del giudizio di Dio a loro pare frutto di inutile erudizione (22). Tutte queste istituzioni son state introdotte al tempo del periodo coloniale, in un paese che si reputava la Gerusalemme celeste, o il paradiso sulla terra finalmente ritrovato (23), cosa che dà loro un senso ben preciso.

Il processo di fondazione degli Stati indipendenti e dei poteri federali è stato condotto dagli uomini di legge, eredi dei chierici. La laicizzazione della struttura ha modificato il vocabolario, ma le parole han continuato ad adempiere alle medesime funzioni dei termini religiosi del peccato: il substrato religioso è stato semplicemente un po' interrato. Uno sguardo anche superficiale sulla legislazione riguardante gli stranieri ed i radicali, durante i secoli diciannovesimo e ventesimo, dà modo di confermare questo giudizio. Questi son presentati come elementi sovversivi, corruttori: pressappoco come il serpente satanico, essi introducono la malattia nel corpo sociale. L'ossessio-

ne delle cospirazioni riporta alle immagini del regno delle tenebre; la spia è colui che sa e vede ciò che è tabù: egli possiede il sapere malefico della stregoneria: i grandi oracoli che si esprimono negli scritti politici e sociali e che, grazie ai mass media, cercano di soppiantare gli uomini di legge dalla condizione invidiata di consiglieri privilegiati del potere, non perdono l'occasione d'insinuare che i mestatori più ribelli hanno un potere malefico, o addirittura che ipnotizzano i loro discepoli (24). Per non parlare dei sinistri interrogatori della polizia; non è certo illegittimo paragonare alla confessione cattolica degli ultimi secoli le informazioni che chiedono non solo i tribunali, ma anche le amministrazioni; così non è senza ragione che Spooner pensava che prima di prestare giuramento, i testimoni dovessero essere avvertiti degli argomenti su cui sarebbero stati interrogati in modo da poter meglio proteggere la loro vita privata: nessuno sarebbe costretto a dire tutta la verità o a dare informazioni che gli possano portare pregiudizio (25). Infine una delle maggiori armi della censura postale e giornalistica è stata la celebre legge Comstock: applicandosi alla "oscenità", il sistema legale tradisce le sue ossessioni sessuali. Sesso, seduzione, sapere negato: moderna trilogia del peccato originale.

Gli stili cambiano, ma è sempre lo stesso pezzo teatrale che vien

messo in scena. Certi giuristi e sociologi vorrebbero svolgere semplicemente un ruolo di osservatori; tuttavia, quando dicono "che occorre assicurare un certo ordine sociale" o, al contrario, "che si dà prova d'infantilismo quando ci si aspetta che la legge dia sicurezza", essi esprimono dei giudizi morali. Prendiamo, tra mille altri, il modello d'equilibrio all'interno di una società o nei rapporti tra i partners sociali: si pensa che la sopravvivenza di una civiltà presupponga il mantenimento dei suoi equilibri, si afferma che gli equilibri parziali sperati non si contrappongano agli equilibri generali; si presume quindi che si conoscano *tutti* gli equilibri, conoscenza veramente divina in quanto onniscente, che in realtà finisce col moltiplicare le cambiali sul presente, reclamando dei sacrifici, dei "costi", per un equilibrio a lungo termine che non si vede mai. I termini stessi d'equilibrio, di costo, di dissuasione e di sanzione e d'accordo dipendono dal discorso simbolico ben più che i termini più familiari di mantenimento dell'ordine, sacrificio, minaccia e punizione. Linguaggio simbolico il cui carattere anodino (soprattutto se viene formulato in linguaggio matematico) permette di smascherare il referente necessario, ineludibile: l'ideologia nazionale.

Le moderne produzioni del sistema significante tentano di evitare il riferimento a questa *fede*: ma

non possono far altro che trasferirla. Le vecchie nozioni non sono abolite, ma deliberatamente dimenticate, cioè *censurate*. Che si tratti piuttosto di una cancellatura terminologica dello stesso processo simbolico, ne abbiamo la prova per il fatto che, allo stesso modo in cui l'esecutivo americano si lancia in guerre senza dichiararle e firma degli accordi che non vengono definiti come trattati per evitare di sottometerli al Congresso e di aprire così dei dibattiti troppo espliciti, un numero crescente di atti di "giustizia" vengono affidati alle organizzazioni pubbliche; grazie a questo dislocamento, queste decisioni divengono puramente amministrative; le loro vittime vengono così private di ogni difesa e possibilità di appello; il pubblico viene ingannato, poichè i delitti più flagranti non gli appaiono altro che come assurdità o sbavature della burocrazia (26).

Il nascondere le credenze su cui si basa la legge è accompagnato da una cortina fumogena: le credenze devono essere mantenute, certamente, ma si dissimula la prassi produttiva del significante. Occorre nascondere il fatto che le potenze economiche fanno la legge, che il governo non è che lo strumento dei finanzieri ai cui occhi, dichiara Spooner, il macello degli uomini è spesso più utile di altre attività (27). Si fa quindi appello alla fantasia: l'apparato della corte di giustizia, la drammatizzazione del-

la sentenza (28), l'orchestrazione da parte dei mass media che mettono in risalto l'osservazione di Josiah Warren sull'angoscia dell'utente. Qui ancora, i sociologi si guardano bene dallo studiare quest'immaginario che circonda la legge, poichè al di là del teatro chiuso che è il tribunale in cui gli attori entrano di volta in volta, si rappresentano le oscillazioni dell'aspettativa, il flusso e il riflusso dei pensieri più dementi, l'agonia infernale dei fantasmi, le perizie sapienti sui limiti del proibito "che costituiscono l'universo borghese" (29), palpitazioni incerte sotto il segno del tragico raffigurato dalla giustizia al punto di far attendere la sua decisione per degli anni lunghi come secoli, fino al giudizio finale, di cui nessuno è certo finchè non sia stato pronunciato, fino alla lama della ghigliottina che sta a significare per il suddito ipnotizzato che solo la legge è il potere, che solo essa delimita il confine. Nessuno sfugge, nemmeno il burocrate moderno, a quest'universo che è stato paragonato a quello della nevrosi ossessiva che occorre scongiurare (30).

Incasellate nelle categorie d'opinioni maggioritarie o minoritarie, le dottrine federali e locali legiferano sulla tecnologia più avanzata del mondo coi ragionamenti arcaici della scolastica medievale. La fede nella legge continua e continuerà nonostante tutti i "riciclaggi", tutti gli "aggiornamenti", poi-

chè ognuno è "assegnato a domicilio coatto", da un discorso senza soggetto, nel sistema di distribuzione dei poteri che caratterizza *la società dei democratici*. Il discorso democratico discende, in effetti, dal sistema di cui Spooner ci indica il luogo.

Poichè questo soggetto collettivo chiamato "We, the people of the United States", grazie al quale la Costituzione esce dal nulla, è un soggetto creato da questa stessa Costituzione (31). Questo Popolo che parla non è che una figura simbolica, il potere sovrano, in quanto il verbo "to ordain" è proprio di Dio. Che cos'è dunque questo essere immaginario che è morto, se non il Padre simbolico che dà vita alla Costituzione, padre d'altre immemorate immediatamente castrato, non potendo più esercitare il potere ormai devoluto alla Costituzione? Allo stesso modo non sorprende che alla chiusa del testo, non si parli più di popolo, ma di Stati dell'Unione che, ratificando il documento, istituiscono questa Costituzione. Così l'autorità della legge, il suo significato, la sua forza, si svolge sul piano immaginario in cui il popolo, costituito in significante supremo, in Fallo, è immediatamente privato del suo potere, che verrà esercitato dai suoi rappresentanti. Così sul piano rituale ogni elezione rimette simbolicamente il popolo sul trono perchè proceda alla cerimonia della sua castrazione. Chi ha il potere deve darlo, ma chi l'esercita

non deve possederlo (32): l'uno e l'altro sono castrati, eunuchi per amor del popolo, fondamentalmente colpevoli in quanto la legge si esprime sempre in termini di obblighi e quindi di colpevolezza. Il repertorio della legge è quindi sempre religioso, contrassegna questo universo sempre colpevole che è l'inconscio individuale, ed allo stesso modo connota le organizzazioni (33): immaginare di sfuggire a questo magma insano è un'illusione diffusa da queste ultime, che si pensano sempre come innocenti.

Questo popolo onnipotente invita al paradiso terrestre i cittadini americani. Indubbiamente, la fantasia delle masse non è interamente catturata dallo Stato; a volte altre figure si evidenziano e talune sono comuni a tutto l'occidente: apologia del tirannicidio, mito del bandito giustiziere nelle terre del Far West, leggenda dei regolamenti di conti tra mafiosi, tutto un universo mitologico di cui si deve ancora fare l'inventario; ma alla fin fine vi si ritrovano gli effetti di questo significante superbamente imperiale, la legge. Lo sterminio delle nazioni indiane, le spinte xenofobe, le organizzazioni più eterogenee di 'vigilantes', i moti popolari più spontanei o le marce di protesta sul Campidoglio, le manipolazioni più aberranti come le costrizioni interiori, espresse in una formula tautologica: "Law and Order". Che nei momenti d'espansione econo-

mica il diverso sia tollerato non toglie nulla al nostro ragionamento: la tolleranza è una duplice negazione, la rimozione di un rifiuto divenuto inconscio.

Le multinazionali non travolgono ancora tutti i capi di stato e gli uomini della legge; non aboliscono le spese esorbitanti prodotte dal sistema rappresentativo e dalle campagne elettorali; non possono fare a meno del cerimoniale che accompagna i tribunali; al contrario, l'insieme degli apparati di legge permane e prolifera, in quanto la figura del popolo è portatrice di un significato proprio, intraducibile in altri sistemi che non siano i suoi, ma provvisoriamente indistruttibile (34).

E' chiaro come molti anarchici americani posteriori a Spooner, quali B.R. Tucker, Voltairine De Cleyre o Emma Goldman, siano stati colpiti dall'importanza dei simboli, al punto di centrare la loro attività su una "educazione" del popolo, o piuttosto su un riportare alla luce la sua forza nascosta (35). Si scopre pure il valore vincente di questo mito democratico del popolo padre, in vantaggiosa contrapposizione ai "falli" delle altre nazioni.

* * *

Una riflessione sull'avvenire per concludere. Non si penetra nell'universo della legge del popolo-padre — e quindi nel discorso democratico — con delle idee, ma con

dei fantasmi. La manipolazione di questo universo è altrettanto delicata quanto quella di un paziente da parte di un terapeuta; la manipolazione dei suoi procedimenti è sempre pericolosa; il discorso sacrilego sul padre ottiene il risultato opposto rispetto a quello scontato poichè riattiva la censura sociale e produce la più radicale aggressività (36).

Grazie a questa reazione, la società procede in circolo da millenni; giacchè da tempo immemorabile la nostra cultura è aggregata sui poli della mascolinità e della femminilità (37), definite come antipodi; se, ai giorni nostri, la scienza ha più o meno bene conquistato la sua autonomia (38), questo pregiudizio di una scissione non smette di determinare numerosi domini ideologici. Si può avanzare l'ipotesi che la legge è un concetto asessuato, legato al dominio del maschio. Il sistema concettuale, costituito dagli uomini, si basa sulla possibilità di astrarre e di oggettivizzare, cioè di degradare tutti gli esseri in oggetti. Grazie all'espeditenze delle soggettività, le volontà di una donna o di un subordinato perdono consistenza ed autonomia. Il maschio proietta ed impone la propria immagine della donna, la sua rappresentazione personale dell'universo dei dominati, galleria di ritratti rigidi e stereotipati, carte da gioco manipolabili a piacere, in attesa che, grazie ai progressi contemporanei dell'astrazione, dame e

vallotti vengano inseriti in schede perforate.

Il codice traduce i rapporti di forza di una data società; all'opposto, i giuristi contemporanei si muovono nelle astrazioni; tuttavia la legge non è nè il puro riflesso della struttura sociale, nè il dominio delle opinioni gratuite, poichè *l'idea di un diritto positivo si basa su un'illusione*. Solamente un artificio permette di distinguere le *leggi umane*, definite come convenzioni, dalle *leggi dell'universo*, insite nella natura delle cose; a questa divisione, a cui ognuno aderisce, nessuno crede. Perchè il diritto positivo funziona in tutto e per tutto sul modello degli editti della natura; in pratica esso si fonda su degli imperativi dettati dalla convinzione che esista una sorta di necessità interna alle società umane e quindi, in ultima analisi, su una fede nel determinismo.

L'appello ad una coscienza rivoluzionaria non s'appoggia forse sulle stesse molle e non stabilisce forse, a sua volta, una censura? Non si esprime forse, anch'esso, col linguaggio della seduzione, in un'implicita affermazione d'amore e non progetta di catturare le masse? E' sorprendente constatare che, contrariamente alle idee ricevute, gli anarchici "classici" quali Déjacque, Proudhon, Bakunin o Kropotkin, come anche, d'altro canto, i sostenitori dell'azione violenta, non concepì-

vano neppure una società senza leggi. Essi contestavano la legittimità dei legislatori capitalisti o statali, proponevano un diritto qualitativamente diverso, fondato su un consenso effettivo o modellato sui determinismi dell'universo.

Queste concezioni attestano il realismo dei loro autori e la malafede dei loro avversari che non vi vedono altro che un delirio di illuminati o che confondono l'anarchia con l'anomia o il disordine; esse rappresentano un indiscutibile progresso rispetto alle opinioni dominanti; ciononostante esse prestano il fianco alla nostra critica della legge. Si sfugge al dilemma solo nella linea audace di altri teorici libertari, William Godwin, H.D. Thoreau, L. Tolstoj, Max Stirner, J.L. Walker o, più di recente, Lester T. Mazor, attraverso la rinuncia ad ogni ricorso alla legge, persino per difendersi, poichè il diritto funge da quadro ideale ai simulacri di realizzazione dei progetti rivoluzionari. Il diritto colora i rapporti sociali con tinte spettrali propizie alla direzione tecnocratica della società. Si tratta ora di sapere chi noi vogliamo informare: i dirigenti o i cittadini? La trasparenza alla base, nella comunicazione tra i sudditi, non è forse preferibile? Forse che una reazione efficace contro un furto, ad esempio, si traduce in una chiamata di fronte ai tribunali o in un dialogo tra le vittime ed i

carnefici, in azioni collettive di quartiere? ...

Occorre andare ancora più lontano e rinunciare a tutta la retorica dei diritti. Il bel discorso sui diritti dell'uomo è stato recuperato dagli Stati: qual è il regime totalitario che non lo tira fuori ogni volta che accoglie dei profughi politici venuti da fuori? Tra le "democrazie", non son mai stati tanto rivendicati o proclamati i diritti quanto ai giorni nostri; questa proliferazione finisce con un nulla di fatto, poichè appena garantiti i comportamenti di un gruppo sociale, immediatamente gli interessi avversi reclamano delle garanzie, e ad esempio si vede opporsi il diritto all'aborto ed il diritto alla vita. Il discorso sui diritti è l'ultima metamorfosi della società mercantile, è la nuova denominazione della merce umana. Parlare dei nostri diritti significa coltivare le nostre illusioni; come scrive Mazor, la nostra forza è nella nostra debolezza. Non ci permette forse di manifestare efficacemente, contro la tortura ad esempio, senza preoccuparci della legittimazione?

L'idea della legge si radica nel profondo dell'uomo contemporaneo, è una forma della sua irrazionalità. Non la trattiamo come razionalizzazione mistificatrice, ma come un sintomo; dopo tutto, finchè le nostre società saranno capaci di spontaneità, di condotte innovatrici, di movimenti effervescenti, gli scambi collettivi non si

lasceranno mummificare. Se la catena dei significanti viene catturata da automatismi ripetitivi, essa vede però anche trasformazioni e rotture, la cui chiave è forse da ricercarsi nei cambiamenti di regime economico ma soprattutto nell'ambivalenza dell'incontro con l'Estraneo.

(Traduzione di Andrea Chersi)

- (1) "Significante" destinato a definire nel loro insieme gli effetti di significato, in quanto il significante li condiziona colla sua presenza di significante. J. Lacan: *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966), p. 690.
- (2) A.E. Van Vogt: *The World of A*, 1970. Confrontare lo scenario matematico dell'inglese Michael Taylor, che traspone nella teoria dei giochi le posizioni degli anarchici, con quelli di Hume e di Hobbes: la logica dei primi l'ha vinta su quella dei secondi. Michael Taylor: *Anarchy and Cooperation*, New York, John Wiley, 1976, VIII 151 p.
- (3) Le sue proposte più interessanti possono essere riassunte nei tre seguenti punti:
 - 1) *Primato della coscienza sulla giurisprudenza*. Il tribunale non deve tener conto, nelle sue considerazioni, di ogni giudizio precedente che esso reputi contrario alle leggi di una giustizia fondamentale, anche se sia stato pronunciato da un'istanza superiore; è il solo mezzo per evitare che una ingiustizia si trasformi in precedente giuridico.

2) *Superiorità dei giurati sui magistrati*. La giuria, estratta a sorte tra la popolazione, esamina i fatti e fissa la pena, ma decide anche sulla giustizia delle leggi chiamate in causa. Determina persino in ogni caso la remunerazione dei giudici e degli avvocati; così il magistrato eletto non svolge che un ruolo di arbitro e di consulente e, il popolo assume l'esercizio della giustizia e controlla il potere, poichè il giudice che non è retribuito che dalla giuria non dipende più dagli ordini del governo. D'altra parte, il cittadino che rifiuti di allinearsi ad una decisione politica maggioritaria deve poter fare appello al giudizio di una giuria.

3) *Salvaguardia dei diritti del cittadino*. Imputati e testimoni non possono esser costretti a dire tutta la verità o a dare informazioni che possano essere di pregiudizio per loro; di conseguenza, prima di prestare giuramento, essi devono essere avvertiti degli argomenti su cui verterà l'interrogatorio in modo da poter meglio proteggere la loro vita privata. Queste concezioni son lontane dall'essere utopistiche. Nella prima metà del diciannovesimo secolo, i giurati erano invitati ad esaminare sia le leggi che i fatti. Così delle giurie ritennero di dover respingere alcune leggi, ad esempio gli atti di navigazione del parlamento britannico del diciottesimo secolo, le leggi contro gli schiavi evasi del diciannovesimo e persino, nella prima metà del ventesimo secolo, le leggi sul proibizionismo. Ma questa divisione (pericolosa) del potere si è evoluta nel senso che si poteva indovinare: in pratica, i giurati son sempre invitati a seguire la legge così com'è formulata dalla corte e ad accontentarsi di esaminare i fatti. Vedi Gary J. Jacobson, *Ci-*

- tizen *Participation in Politics: The Role of the Jury*, in 'The Journal of Politics', 39 (feb. 1977), 73-96. Cfr. George C. Christie, *Lawful Departures from Legal: Jury Nullification and Legitimated Disobedience*, in 'California Law Review' (62, 1974); Mark De Wolfe Howe, *Juries As Judges of Criminal Law*, in 'Harvard Law Review', 52 (feb. 1939).
- (4) La maggior parte degli scritti di Lysander Spooner son stati riediti a cura di Charles Shively: *The Collected Works of Lysander Spooner*, (M. and S. Press, Weston Mass., 1971, 6 voll.) con un'eccellente biografia e notevoli commenti del curatore. Le nostre citazioni son tratte da edizioni più popolari che indicheremo in seguito.
- (5) Paradigma: "modello-tipo che definisce allo stesso tempo le domande *normali* e la maniera di rispondervi. Si tende a definire come non-senso ogni domanda non formulata nei termini di paradigma". Paul Chanier, *Le complexe sentiments-croyances et la révolution méthodologique en économie*, 'Economies ed Sociétés' (janv.-févr. 1974, pp. 117-144), cit. p. 118.
- (6) *The Unconstitutionality of Slavery* (1860; ristampa Burt, Franklin, New York), p. 5.
- (7) Josiah Warren, *A Brush at Old Cobweds*, in 'Peaceful Revolutionary', Cincinnati, I (apr. 5, 1833), cfr. *ibid.* I (febb. 5, 1833), *Of Our State Difficulties ...*
- (8) Tutto il sec. XIX americano s'è basato sul diritto naturale, comprese le classi possidenti che invocano il principio pseudo-darwiniano della "sopravvivenza del più capace". Ritourneremo su questo problema nella seconda parte.
- (9) *Unconstitutionality of Slavery*, pp. 153-154.
- (10) *ibidem*, p. 8 n.
- (11) *ibidem*, p. 56.
- (12) *ibidem*, cap. XVI.
- (13) In effetti, la democrazia è stata decisa dagli Stati Uniti, ma ciò non toglie nulla al rigore della dimostrazione di Spooner, anzi.
- (14) Op. cit., pag. 27. Questo principio non è stato seguito: come dicono pudicamente gli storici, il senso della Costituzione è cambiato spesso.
- (15) *ibidem*, p. 224.
- (16) *ibidem*, p. 255.
- (17) "Quelle persone, se mai ci furono, che diedero formalmente il loro consenso, sono ora tutte morte ... *E la Costituzione, in quanto era il loro contratto, morì con loro ...* Non solo è assolutamente impossibile, per natura di cose, che essi potessero impegnare i loro posterì, ma essi non tentarono neppure di impegnarle." *No Treason* (Santa Ana, Cal., Rampart College, 1972), p.1.
- (18) *Unconstitutionality of Slavery*, p. 222.
- (19) *ibidem*, p. 57.
- (20) Argomento soggiacente a tutto il ragionamento di Spooner.
- (21) Harold L. Wilensky, *Organizational Intelligence*, (Basic Books, 1967).

- (22) Si è creduto fino al diciottesimo secolo che i membri delle giurie possedessero un'illuminazione di origine divina a proposito dei fatti.
- (23) Tema sempre presente, ma in modo latente, persino nella politica estera degli Stati Uniti.
- (24) Si sottolineano, (e chi più ne ha più ne metta), le anomalie fisiche (da cui la fama di un Lombroso), come un tempo per le streghe, o i "disordini" psichici. Tutto questo paragrafo presuppone degli sviluppi che non possiamo presentare qui. Notiamo tuttavia che la rassomiglianza col religioso, evocata da noi, non è di semplice analogia; sotto il trasferimento delle immagini funzionano le stesse figure, i "sipari mobili" di una stessa struttura globale, il "luogo" della legge.
- (25) *Trial by Jury*, passim.
- (26) Ad esempio, l'espulsione degli stranieri non è più considerata come una "punizione" dopo il 1917: semplici impiegati degli uffici d'immigrazione possono così operare in tutta tranquillità, con l'appoggio dei tribunali e della Corte suprema, rispondendo così prontamente alle domande dei datori di lavoro che indicano loro gli operai recalcitranti. Cfr. William Preston Jr., *Aliens and Dissenters*, Harper Torchbooks, 1963, p. 12.
- (27) "Coi popoli (cosiddetti) civili, tra cui la conoscenza, la salute e i mezzi per agire in comune, son divenuti diffusi, e che hanno inventato tali armi ed altri mezzi di difesa in modo tale da rendere la semplice forza fisica di importanza minima; e da cui soldati in qualsiasi numero richiesto, ed altri strumenti di guerra in qualsiasi quantità richiesta, si possono sempre ottenere col denaro, il problema della guerra, e di conseguenza la questione del potere, è poco meno che una semplice questione di denaro". *No Treason*, p. 37.
- (28) Così un memorandum di un comitato d'inchiesta del Congresso indica — con tono imperativo — come graduare gli interrogatori o sospenderli per meglio condizionare la stampa. Frank J. Donner, *The Un-Americans*, Ballantine Books, 1961, p. 148.
- (29) Pierre Legendre: 'L'amour du Censeur' (Seuil, 1977).
- (30) "Il presidente di una società non firma mai la corrispondenza che ha dettato senza che questa sia stata rivista dall'ufficio giuridico dell'impresa: ogni frase di una lettera d'affari è suscettibile di conseguenze giuridiche che sfuggono al 'profano' e che potrebbero costare molto caro all'imprudente firmatario o alla sua azienda". André Tunc, *Le Droit des Etats-Unit*, P.U.F., 1964
- (31) Creato legalmente ma che le preesisteva. Questo modello di Popolo si trova già nel periodo pre-rivoluzionario e in certi atti collettivi dell'epoca coloniale (la tale spedizione punitiva in un villaggio, effettuata dai suoi ("rappresentanti", tal altro atto di sterminio degli indiani, ecc.).
- (32) E' altrettanto colpevole di non esercitare il potere quando è eletto di prenderne possesso: diviene allora usurpatore.
- (33) Vedi ad esempio la nota sopra.
- (34) E' curioso constatare che se il

principio della proprietà è entrato in questo mito democratico, i proprietari ne sono esclusi, poichè essi *dipendono* in un modo o nell'altro dal mito dell'elezione divina, ossia da una forma più arcaica.

(35) Confrontare ad esempio il dibattito su "la potenza" o "l'impotenza" delle masse e i suoi esempi nella stampa anarco-sindacalista americana.

(36) E' ben noto che le folle cercano di linciare l'autore di un attentato contro un capo di stato che si esibisce in pubblico; così, dopo l'esecuzione da parte delle Brigate Rosse del dirigente della democrazia cristiana Aldo Moro, nel 1978, si ottiene nel referendum sulle leggi eccezionali un risultato favorevole alle leggi stesse. D'altronde, persino l'umanista ateo crede in un giustizia; e anche un dittatore come Hitler ha dovuto rinunciare al processo contro

l'autore dell'incendio del Reichstag sotto la pressione di un'opinione pubblica internazionale che aveva appena avuto la prova dell'innocenza degli accusati; così, i regimi che non accordano alcun diritto alla difesa vedono la loro "immagine" lucida. Vantaggi puramente formali: i pretesi incendiari del Reichstag sono morti, nondimeno, nei campi di concentramento, ed i calciatori di tutte le nazioni del mondo sono andati in Argentina per il "Mundial".

(37) Ad esempio, in Cina, la controposizione tra Ying e Yang. Cfr. J. Lacan, *Séminaire*, Paris, Seuil, 1973, vol. XI, pag. 139.

(38) Vedi, ad esempio, Daniel Sibony, *Le Discours scientifique et l'inconscient*, in 'Psychanalyse et sémiotique', Atti del convegno di Milano, 1974, a cura di Armando Verdiglione, Paris, U.G.E., 1975, pag. 93-119.

rendiconto finanziario

BILANCIO APRILE MAGGIO GIUGNO 1979

ABBONAMENTI: Frustilla Giuseppina 2.500 - Renato Girometta 5.000 - Eterno Gaspare 5.000 - Bruno Valle 4.000 - Rinaldi Luciano 1.500 - Irace Mario 4.000 - Cleto Campana 4.000 - Renato Cambrini 4.000 - Paola Chiavai 4.000 - Vincenzo D'Andrea 2.500 - Gianpiero Bottinelli 16.000 - Eddi Zarro 5.000 - Carmignani Sergio 4.800 - Gallo Francesco 4.000 - Giovanni Marchiori 4.000 - Luana Cappugi 4.000 - Leonardo Bogazzi 10.000 - Dolci Lorenzo 5.000 - Angelo Gandolfi 4.000 - Adolfo Ligio 12.500 - Diego Rota 5.000 - Ugo Fortini 5.000 - Vuotto Salvatore 5.000 - Monterisi Marino 8.000 - Monterisi Libero 8.000 - Scarpino Donato 4.000 - Massacci Marcello 4.000 - Alina Frigerio 8.000 - Mattu Carlo 5.000 - Pitzali Anselmo 4.000 - Venturrelli Adelmo 5.000 - Colombo Adriano 4.000 - Armando Cacciagli 4.000 - Bosi Adriani 7.000 - Ist. Domus Mazziniana 4.000 - Roberto Antoniaci 4.000 - Frustilla Giuseppina 2.000 - Secci Franco 4.000 - Fabio Amadi 4.000 - Fam. Paolinelli 5.000 - Tonina Peddio 4.000 - Simonetti Emilio 5.000 - Pedrocchi Giuseppe 10.000 - a/m P. Vertice Persici 8.000 - e Pino Caschetto 8.000 - Pierluigi Guerrini 4.000.

Tot. 243.800

SOTTOSCRIZIONI: a/m P. il solito vecchio compagno Romagnolo 30.000 - Antonio Calliani 5.000 - Stefano Lanuzza 5.000 - José 20.000 - Tre compagni Padovani 10.000 - Adolfo Ligi 12.500 - John Sallustro parte ricavata da cena nella casa della compagna Maria Mogliani 111.760 - Santo Ferrara 81.535 - a/m Bortolotti 60.265 - Fratelli Monterisi 50.000 - a/m J. Vattuone parte ricavata riunione casa Negri di S. Francesco 84.400 - Frascati Domenico 20.850 - a/m G. Tobia i compagni del gruppo libertario di Needham 82.500 - Flavio 20.000 - Sebastiano Magliocca 41.700 - Domingo Brada 35.000 - Ciano Antonio 3.600 - Giorgio Carboni 1.000 - P. Bertoldo 8.400.

Tot. 683.510

PAGAMENTO COPIE: Centro Studi Libertari Napoli 6.500 - Ciano Antonio 5.000 - Germinal Trieste 5.250 - Noemi Ambrosi 4.000 - Michele Gafforini 2.000 - I compagni di Treviso 1.500 - Franco Melandri 5.400 - Padoan Stefano 4.900 - CDA Torino 6.400 - Germinal Trieste 10.500 - Coll. Anarchico di Roma 10.500 - Giorgio Sacchetti 4.000 - Tarasconi Antonio 8.000 - Villanova 500 - Fuochi Cesare 3.300 - Massimo Varengo 22.400 - Riggio Pietro 10.000 - Carrato Antonino 9.000 - Ciano Antonio 6.400 - Fuochi Cesare 3.300 - Rossi Italino 490.

Tot. 129.340

BILANCIO
LUGLIO AGOSTO SETTEMBRE
OTTOBRE NOVEMBRE
DICEMBRE 1979

ABBONAMENTI: Santi Lorenzo 4.700 - Bertoldo Pietro 3.000 - Roseo Oreste 3.000 - Bruno Riva 5.000 - Enrico De Angelis 8.000 - Granai Annamaria 4.000 - Biblioteca F.A.L. Livorno 4.000 - a/m P. V. Sama 5.000 - Lolli Benito 4.000 - Vitiello Luigi 4.000 - Magni Pierluigi 5.000 - Sette Giuseppe 4.000 - Dignani Gabriele 5.000 - Chiesa Giovanni 4.000 - Partesana Renzo Baracchin 4.000 - Leonardo Paulicelli 8.000 - Sidoli Marinella 4.000 - Guidolin Pacifico 4.000 - Leonardo Eboli 3.600 - Giovanni Falzo 5.000 - Enzo Bartoli 2.500 - Wataghini Maria 20.000 - Luciano Dalla Schiava 5.000 - The New York Public Library 4.000 - Karche Mohamed 8.000 - Rizzo Alfio 800 - Angelo Ippoliti 6.000 - Rosso Mauro 5.000 - Leggio Franco 4.000 - Scarsi Pina 5.000 - Guerrar Aldo 4.000 - Fed. Anarchica Pisana 10.000 - Franco Luciano 5.000 - Talloli Pietro 5.000 - Giuseppe Lusciano 5.000 - Paolo Finzi 4.000 - Angelo Pettazzi 4.000 - Sergio Da Ros 4.000 - Piccolotto Renzo 4.000 - Achille Maccioni 5.000 - Superbo Alfonso 5.000 - Claudio Mandaro 8.000 - Dino di Marsilia 10.000 - Alessandro Galli 4.000 - José Nestor Mourello 8.050 - Aurelio Chessa 5.000 - Infantino Giovanni 10.000 - Federico Fontanive 4.000 - Cesare Falzacappa 6.000 - Sana Fabio 5.000 - Bruno Riva 10.000 - Gino Foggia 6.000 - Caddeo Antonello 10.000 - Michelagnoli Gastone 10.000 - Fiamma Chessa 6.000 - Bruna Bertozzi 6.000 - Aurelio Chessa 5.000 - Fermo Valori 5.000 - Luciano Talebbe 4.000 - Malou Carmelo 10.000 - Leonardo Paulicelli 6.000 - Antonio Bonfitto 6.000 - Giuseppe Brunetti 6.000 - Franco Vallese 6.000 - Barcellandi Pietro 5.000 - Gabriella Gianfelici 6.000 - Achille Macchioni 3.000 - Giuseppe Brancato 4.000 - Albino Trucano 5.000 - Fabio Razzi 5.000 - Danilo

Vallanzi 5.000 - Calia Finisiano 10.000 - Giuseppe Zaccaron 5.000 - Dina Amorini 4.000 - Brian Vasini 4.000 - Giuseppe D'armetta 4.000 - Angelo Crespi 4.000 - Rino Fiorin 8.000 - I. Barletta 4.000 - Biblioteca Civica Gambalunga 6.000 - Pippo Gurrieri 5.000 - Mario Virdis 4.000 - Walter Bassi 10.000 - Raffaele Miccoli 6.000 - Mauro Cucurnia 6.000 - Lina Antonelli 15.000 - Libero Vigna 4.000 - Silvio Gori 6.000 - Ferretti Velio 4.000 - Raimondo Vittorio 15.000.

Tot. 519.650

SOTTOSCRIZIONI: Vincenzo Toccafondo 5.000 - Arcangela Baldassare 20.000 - Renato Graziani 10.000 - a/m Pio Antonio Martocchia 20.300 - a/m Pio Il filosofo 10.000 - a/m Vattuone di Santarosa parte ricavata pic-nic Santa Teresa Park California 8 luglio 79 80.000 - Antonio Strinna 5.000 - Fred Francescutti 20.125 - Parte ricavata pic-nic casa Merletti 9 luglio 79 e parte ricavata 11 agosto in casa Dean 268.870 - Compagno di New York 40.250 - a/m Spadoni, Ruggero Benvenuti 20.760 - Attilio Bortolotti 80.500 - Lino Molin 16.100 - John Vattuone 80.500 - Guido Alleva 8.050 - Angelo Ippoliti 10.000 - Bartiromo Alfonso 2.500 - Lino Molin 16.100 - I. e G. di Milano 10.000 - Raffaele Falanga a ricordo di Magda nel XXIII della sua morte 15.000 - Pasquale Incampo 12.375 - Antonietta Peretti ricordando i compagni Giuseppe Bonaria e Giuseppe Peretti 20.000 - Aldo Pontiggia 20.000 - a/m Vattuone: parte ricavata cena casa Negri 11.117,9 82.100 - Giulio Pulidori 10.000 - Federico Fontanive 16.000 - Silvio Gori ricordando Egisto e Maria Gori a tutti i compagni 44.000 - Luciano Della Schiava 16.000 - Libero Vigna 16.000.

Tot. 975.530

PAGAMENTO COPIE: Cocco Silvio 5.000 - F.A.L. Livorno 16.000 - Za Anna 6.000 - Centro Studi Libertari Napoli 6.500 - Pedone Antonio 9.000 - G. Anarchico P. Gori Verbania 2.500 - Ger-

minal Trieste 5.600 - Gigi 1.500 - Franco Melandri 5.500 - Gruppo Anarchico V. dei Campani Roma 8.450 - Festa Libertaria di Vicenza 10.500 - Felice Bosco 1.500 - Germinal Trieste 5.600 - G. Malatesta Imola 6.000 - Antonio Tarasconi 15.000 - N.N. Milano 1.500 - Carrato Antonino 13.000 - Pio Turrone 20.000 - Libreria Bologna e Cagliano TO 30.000 - Michela Bicchieri 10.000 - Libreria Già Nardeccia 5.400.

Tot. 184.550

USCITE APRILE - DICEMBRE 1979

Telefono 37.050 - Francobolli 223.820 - Spedizione buste 19.200 - Acquisto buste 206.000 - Fotocopie 4.800 - Cancelleria 12.250 - Circolari ciclostilate 25.450 - Traduzioni articoli 60.000 - Moleggio Caselle postali 19.400 - Targhette nuove 76.000 - Pagamento Volontà n. 2 1.233.500 - Pagamento n. 3 Volontà 1.200.000 - Pagamento n. 4/5 Volontà 2.570.000.

TOTALE 5.687.470

RIEPILOGO GENERALE APRILE/ DICEMBRE 1979

Tot. Abbonamenti	763.450
Tot. Sottoscrizioni	1.659.040
Tot. Pagamento copie	313.890

TOT ENTRATE 2.736.380

RIEPILOGO GENERALE
ANNATA 1979

Entrate	5.598.409
Uscite	6.994.450
Passivo	1.396.041

notizie sui collaboratori di questo numero:

Roberto Ambrosoli.

E' stato redattore di "Interrogations", rivista internazionale di ricerche anarchiche, dal 1977 al 1979 ed è collaboratore regolare di "A rivista anarchica".

Ronald Creagh.

Ricercatore nell'Università di Montpellier (Francia), sta lavorando ad una storia dell'anarchismo negli U.S.A. e ad un altro libro sulle comunità libertarie americane.

Avraham Yassour.

Lavora nell'Istituto di Ricerche sul Kibbutz e la Cooperazione dell'Università di Haifa (Israele). Membro egli stesso di un Kibbutz, è autore di diversi saggi sulla democrazia e l'uguaglianza nei Kibbutzim. Ha curato l'antologia *Kibbutz members analyse their life*, Cambridge 1977.

Massimo La Torre.

Lavora nell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Messina. E' collaboratore della stampa anarchica.

volontà

rivista anarchica
trimestrale

anno XXXIV n. 1
gennaio/marzo 1980
spedizione in
abbonamento postale
Gruppo IV - Firenze

● * * *	Editoriale	pag. 2
● Roberto Ambrosoli	Dieci anni dopo. Il 1984 è vicino	pag. 5
● Avraham Yassour	L'apprendista stregone	pag. 17
● Massimo La Torre	Autogestione e diritto	pag. 35
● Ronald Creagh	Il fascino della legge	pag. 61
● * * *	Rendiconto finanziario	pag. 78

