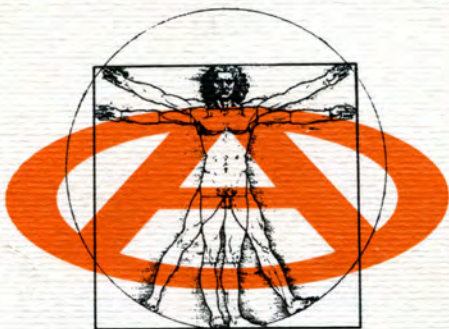


*Pietro Adamo / Nico Berti / Amedeo Bertolo /
Francesco Codello / Eduardo Colombo / Ronald
Creagh / Rossella Di Leo / Tomás Ibañez / Luciano
Lanza / René Lourau / Kirkpatrick Sale / Salvo
Vaccaro*

● LE RAGIONI ● DELL'ANARCHIA



VOLONTÀ'
laboratorio
di ricerche
anarchiche

trimestrale
anno L - n. 3/4 del 12/1996
elèuthera

VOLONTA'
LE RAGIONI DELL'ANARCHIA

VOLONTÀ
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale
Pietro Adamo Dario Bernardi Nico Berti
Amedeo Bertolo Franco Bunduga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Elena Petrassi Ferro Piludu
Salvo Vaccaro

Luciano Lanza (responsabile)

Progetto grafico
Ferro Piludu

Editrice A cooperativa arl
sezione Edizioni Volontà
registrazione tribunale di Milano
numero 264 del 2/7/1982

abbonamento a quattro numeri
Italia lire 50.000; estero lire 55.000
via aerea lire 60.000, sostenitore lire 100.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono e fax 02/2846923

corrispondenza redazione e amministrazione
Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

versamenti ccp 17783200
intestato a Edizioni Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie
Midilibri - via Guintellino, 26
20143 Milano - telefono 02/8137441

promozione nazionale
Pea Italia - via Spallanzani, 16
20129 Milano - telefono 02/29516613

composizione e impaginazione
D.B. - Milano

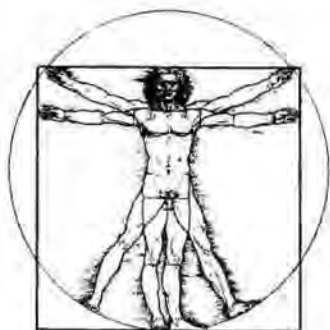
stampa
Arti grafiche Sabaini
via Camerini, 6 - Milano

Volontà numero 3-4/1996; anno 50

VOLONTÀ

- Amedeo Bertolo
I fanatici della libertà 7
- Eduardo Colombo
***Anarchia, obbligo sociale
e obbedienza*** 35
- René Lourau
***Logica statalista
e logica non statalista*** 95
- Nico Berti
Oltre la destra e la sinistra 107
- Kirkpatrick Sale
La «necessità» dello stato 115
- Ronald Creagh
***L'insolenza
dell'autonomia*** 141
- Salvo Vaccaro
Anarchismo e modernità 167
- Pietro Adamo
Gli esistenzialisti dell'anarchia 207
- Luciano Lanza
Il mito economia 231
- Francesco Codello
L'educazione libertaria 243
- Tomás Ibañez
***Questa idea si coniuga
all'imperfetto*** 271
- Rossella Di Leo
Banalità e nequizie 281

Illustrazioni: manifesti anarchici



Tre grandi idee si sono confrontate nella società a partire dalla rivoluzione americana e francese: il liberalismo, il comunismo e l'anarchismo. Tre idee che, tradotte in movimenti politici e sociali, hanno caratterizzato la modernità. Il liberalismo ha accentuato il suo interesse per la libertà individuale, ma proponendo una struttura sociale sostanzialmente basata sull'ineguaglianza. Il comunismo ha privilegiato l'eguaglianza economica (almeno negli enunciati), considerando la libertà individuale poco più che un «orpello borghese». L'anarchismo è invece la teoria che sostiene l'impossibilità di raggiungere la piena libertà individuale e sociale, se non coniugata contemporaneamente con l'eguaglianza. Una concezione che si fonda, inoltre, sul riconoscimento delle diversità, non come elemento disegualitario, ma come esaltazione della libertà. Ebbene queste tre idee-movimenti hanno avuto fortune diverse. Il liberalismo ha egemonizzato tutto il mondo occidentale, salvo le grandi eccezioni dei regimi nazi-fascisti. Il comunismo ha dominato i paesi dell'est dal 1917 (e dal 1945) fino alla caduta del muro di Berlino nel 1989. L'anarchismo si è espresso soltanto per brevi periodi della storia: in Ucraina nel 1917-1921 con il movimento machnovista e nella «breve estate dell'anarchia» durante la rivoluzione spagnola del 1936. Oggi assistiamo all'affermazione incontrastata del liberalismo (in tutte le

sue varianti moderne), mentre il comunismo, crollata la sua dimensione «reale», sembra avviato a un declino irreversibile. L'anarchismo sopravvive in nicchie della società. Dato tante volte per morto mostra un'insospettabile vitalità. E, incredibile ma vero, influenza ampi settori del pensiero contemporaneo. Da quasi trent'anni la critica del concetto di autorità e di gerarchia (uno dei cardini del pensiero anarchico) è divenuta moneta corrente anche se (ovviamente) non a corso ufficiale. Ma anche nelle scienze, nella pedagogia, nell'arte fino alla critica ecologica, femminista e nella politica dei gruppi di base, troviamo tracce rilevanti del pensiero libertario. Insomma le idee libertarie circolano (talvolta con successo) nonostante l'ambiente sembri sfavorevole. In questo volume viene tracciato una sorta di bilancio dell'anarchismo contemporaneo. Quasi tutte le problematiche vengono affrontate. Ne risulta un composito mosaico, così come composito è il mosaico della libertà. Come tutti sanno i bilanci si fanno alla fine di un periodo. Il bilancio che propone Volontà segna anche la fine dell'esistenza di questo libro-rivista. Fondata nel 1946 da Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria, Volontà ha compiuto cinquanta anni. Un arco di tempo che ben poche riviste anarchiche possono vantare. Ma purtroppo è arrivato il momento di chiudere: pochi abbonati, scarse vendite nelle librerie (unite a forti costi per la distribuzione) hanno accelerato una certa stanchezza degli attuali redattori (alcuni impegnati da 17 anni in questa rivista). Nel 1997 Volontà pubblicherà un solo volume: gli indici dei cinquanta anni della rivista corredati da tre saggi di altrettanti storici (Piercarlo Masini, Pietro Adamo e Nico Berti) che analizzeranno i tre periodi in cui si può suddividere la vita di Volontà.

Come vuole la tradizione, questo è un addio che potrebbe trasformarsi in un arrivederci. Forse.

FARÒ DEL
MIO PEGGIO!



ANARCHIK

Amedeo Bertolo / *I fanatici della libertà*



Ridefinire l'identità degli anarchici a partire dal valore centrale del loro immaginario, riaffermare l'inesauribile diversità anarchica. Queste sono le premesse da cui si muove Amedeo Bertolo per arrivare a definire la dimensione teorico-pratica della libertà anarchica. Cioè di una concezione particolare (ed estrema) di questa fondamentale idea dell'uomo. Bertolo, autore di numerosi saggi e articoli, è stato tra i fondatori di A-rivista anarchica, redattore del trimestrale Interrogations, dal 1974 al 1979, ed è redattore delle edizioni Elèuthera. Questo saggio è la versione rivista dall'autore di quello pubblicato in Il prisma e il diamante (1991).

Io sono un amante fanatico della libertà

Michail Bakunin

L'anarchismo è una esagerazione dell'idea di libertà

Karl Popper

Il titolo che ho scelto e le citazioni in epigrafe dicono già dove vuole andare a parare il mio discorso. Così non rischiamo di perderci nel labirinto degli oltre duecento significati attribuiti al termine libertà¹. Termine «poro-

1. «[...] il significato di questo termine [...] è così poroso che non c'è praticamente interpretazione che non consenta». [5, p. 188]. Anch'io mi guardo bene dal «discutere né la storia né i duecento e più sensi di questo termine proteiforme che sono stati registrati dagli storici delle idee [Ibidem].»

so», termine «proteiforme», termine usatissimo, forse il più usato nella dottrina politica e nella pratica politica e nella cronaca politica². In questi ultimi anni, poi, con quel che è successo e succede nell'Europa dell'Est, l'inflazione nell'uso della parola libertà rischia di arrivare a livelli mostruosi. Con l'inflazione, è noto, la moneta perde valore. Con l'inflazione del termine «libertà», il suo valore semantico rischia di scendere con velocità sudamericana... Perfino i fascisti parlano di libertà. E ne hanno diritto: in una delle tante aberranti accezioni di quella libertà che viene detta «positiva» (e su cui ritorneremo più avanti). Come Stalin, come Wojtyła. Come, più nobilmente, Plotino o Montesquieu. Plotino: «L'uomo diviene libero quando muove verso il Bene».³ Montesquieu: «La libertà consiste nel poter fare ciò che si *deve* volere»⁴...

Dunque, delle oltre duecento accezioni del termine libertà ce ne interessano solo alcune. Quali? Quelle che servono a definire la dimensione teorico-pratica della libertà anarchica, la libertà nella sua interpretazione anarchica.

A quale scopo? Allo scopo di ridefinire l'identità degli anarchici a partire dal valore centrale del loro, del mio immaginario (e, usando l'aggettivo possessivo, esplicito fin dall'inizio delle riflessioni la non-neutralità dell'auto-re). Allo scopo di riaffermare l'inesauribile diversità anarchica, soprattutto nei confronti della contiguità liberaldemocratica, oggi «trionfante». Ma nel contempo per ricondurre quella diversità all'essenziale, per non sprecarla a

2. «Libertà è forse il termine che ricorre più frequentemente nella vita e nelle dottrine politiche [...]. Tende ad essere usato da tutti per designare qualsiasi azione, istituzione, direttiva o sistema politico che sia maggiormente apprezzato, dall'obbedienza alla legge (positiva o naturale) al benessere economico» [23, p. 121].

3. Citato in [23], p. 175.

4. Citato in [2], p. 209. Il corsivo è mio.

difesa dell'indifendibile. E, infine, per trovare (se possibile) una concezione *laica* della libertà, cioè un'area «neutrale» che consenta incontri comunicativi e operativi tra anarchici e non anarchici. Siamo diversi, sì, e dobbiamo restarlo, perché la nostra diversità è il senso della nostra esistenza e della nostra resistenza all'assimilazione (all'omologazione, come si dice oggi).

Diversi: *mutanti culturali*. Ma non marziani. Condividiamo gran parte del patrimonio culturale comune dell'umanità ed in particolare, sul piano dei valori, condividiamo gran parte della cultura europea e, più specificamente, della cultura illuministica e postilluministica. Con qualche differenza, importante, anzi *fondamentale* per la nostra identità. Ma pur sempre qualche *differenza*. Per continuare la metafora genetica la nostra diversità riguarda alcuni geni culturali su milioni... che però fanno la differenza. Pensate: le differenze nel Dna tra umani e scimpanzé riguardano non più del 1-2 per cento.

A questo scopo s'indirizza pertanto la riflessione. Ma a questo scopo non basta una definizione, una accezione del termine libertà. Ne servono diverse, seppure riconducibili ad una significazione centrale. Diversi sono i livelli, gli ambiti, i contesti cui riferire (direttamente o indirettamente) la concezione anarchica della libertà. E vi sono accezioni descrittive e prescrittive, effettuali e valutative...

Breve excursus. La distinzione fra termini (o meglio concetti) valutativi e descrittivi è tutt'altro che netta, più convenzionale in fondo che «oggettiva». Definire «fatto» un fatto è già un po' giudizio di valore. Il senso stesso di «valore» è difficile da definire rigorosamente (ci dice un dizionario di filosofia) «perché il più delle volte questa parola esprime un concetto instabile, un passaggio dal fatto al diritto» [18, p. 977]. Ad esempio, l'affermazione (*Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, articolo 1) «Gli uomini nascono e vivono liberi» si presenta come un giudizio di

fatto, mentre è *insieme* giudizio di fatto e giudizio di valore e prescrizione.

Secondo Max Planck, «Il problema della libertà porta al cuore di quella selva oscura dove la filosofia s'è smarrita». ⁵ Cerchiamo di ritrovare il cammino o, meglio, un cammino.

Scrivono Hannah Arendt: «sollevare la questione 'che cos'è la libertà?' appare un'impresa disperata. [...] Nella sua forma più semplice la difficoltà può essere riassunta come la contraddizione tra la nostra coscienza, che ci dice che siamo liberi e perciò responsabili, e la nostra esperienza quotidiana del mondo esterno, in cui ci orientiamo secondo il principio di causalità» [2, p. 186].

Libertà e causalità...

Nel 1963 un gruppetto di anarchici (tra cui chi scrive) fondò e fece brevemente vivere un periodico dal titolo (che voleva essere programmatico) *Materialismo e libertà*. Poiché eravamo (ci sentivamo) materialisti e nel contempo ci sentivamo (eravamo) profondamente libertari, credevamo che non potesse, anzi non *dovesse* esserci contraddizione tra l'una e l'altra cosa. Del resto già Michail Bakunin aveva parlato espressamente di «concezione materialistica della libertà». Se lo diceva il «grande vecchio»... Io allora avevo ventidue anni.

Oggi, la «concezione materialistica della libertà» mi pone di fronte ad un problema filosofico più complesso di quanto credessi, di quanto credessimo allora. In particolare, mi pare che la libertà (non solo quella «anarchica», ma la libertà *tout court*) sia incompatibile con una concezione riduzionistica del materialismo (il meccanicismo) che allora baldanzosamente professavamo.

Oggi: quando non sappiamo bene quale sia la «natura della natura» (materia?, energia?... andatevi un po' a trovare una risposta, tra fisica sub-atomica ed astrofisica «di

5. Citato in [2], p. 188.

punta»). Oggi: quando non sappiamo bene quale sia la «realtà della realtà» (ci rappresentiamo il reale in un certo modo perché «è» così, oppure il reale «è» così perché ce lo rappresentiamo in un certo modo? Oppure...⁶).

E tuttavia... E tuttavia credo ancora di essere «materialista». Tra virgolette, certo, a significare un'onesta incertezza sull'etichetta filosofica. Materialista tra virgolette, come probabilmente sono sempre stato di fatto, d'un «materialismo» che forse si identifica con il popperiano «realismo di buon senso». ⁷ Materialista, cioè, nel senso che, diversamente dagli idealisti di vario ordine e grado, credo nell'esistenza di una realtà «oggettiva» e vedo nella «materia» (intesa come mondo fisico) il *modello* della realtà; nel senso che, diversamente dai mistici di vario ordine e grado, credo necessario, per spiegarmi la realtà e per trasformarla, usare gli *strumenti della ragione* (che

6. Mi pare a questo proposito meritevole di attenzione Karl Popper [25, pp. 93-107], che tenta un proficuo approccio non monistico (tutto è materia/tutto è spirito), e neppure dualistico (materia/spirito) alla realtà. Popper distingue tre livelli di realtà che chiama Mondo 1, Mondo 2, e Mondo 3. Il Mondo 1 è il mondo della fisica, della chimica e della biologia; il Mondo 2 è il mondo della psicologia (non solo umana ma anche animale), cioè della paura, della speranza, degli impulsi ad agire, di tutti i tipi di esperienza soggettiva, comprese le esperienze subconscie ed inconscie; il Mondo 3 è il mondo dei prodotti dello spirito umano (opere d'arte, valori etici, istituzioni sociali, opere scientifiche, libri, teorie, comprese quelle false come si premura di specificare Popper). Il Mondo 3 che comincia solo con l'evoluzione di un linguaggio proprio dell'uomo («in principio era il verbo e il verbo era l'uomo: *Genesis* rivisitata da A.B.) è *altrettanto* reale del Mondo 1 e del Mondo 2 ed i suoi «oggetti» sono in «forte interazione» con quelli degli altri due livelli di realtà.

7. «Per quanto io proponga con il Dott. Johnson, Alfred Lande ed altri realisti di buon senso, di considerare il Mondo 1 [c.f.r. nota precedente] come il modello stesso della realtà, non sono perciò monista bensì pluralista». [25, p. 95].

non è la stessa cosa che dire «la razionalità strumentale», beninteso. Anzi).

Ma proprio se vogliamo spiegarci le «cose» con la ragione, ci si pone, enorme, il problema del rapporto tra determinismo (causa-effetto come rapporto necessario tra i fenomeni, se pure con tutte le complessità delle retroazioni e delle altre diavolerie della scienza e dell'epistemologia contemporanea) e libertà. Se il reale è tutto riconducibile a rapporti deterministici, come può esistere e come può essere *pensata* la libertà? Se tutto è determinato, la «libertà» di una scelta, di ogni scelta, è solo apparente, è solo un modo (come il «caso») per chiamare la nostra ignoranza di tutte le cause che hanno necessariamente determinato quella sequenza di fenomeni che chiamiamo scelta. Ma, parafrasando quanto diceva Bakunin a proposito dell'inesistenza di dio, «L'uomo è, vuole essere libero, dunque l'assoluta determinazione causale non esiste»⁸...

C'è una versione debole del determinismo, detta anche «autodeterminismo» (questo termine però, si badi, ha poco a che vedere con quella che più avanti chiamerò autodeterminazione), versione interessante, quasi convincente dal punto di vista di un «materialista libertario», ma non abbastanza. C'è questo «determinismo morbido», come l'ha chiamato un critico (W. Jones), secondo cui (cito Berlin [5, p. 13]) «il carattere e la struttura della personalità, le emozioni, gli atteggiamenti, le scelte, le decisioni e gli atti che ne scaturiscono giocherebbero sì un ruolo fondamentale in ciò che accade, ma sarebbero essi stessi il risultato di cause, sia psicologiche sia fisiche, sociali e individuali, che a loro volta sono effetti di altre cause e

8. E anche Popper: «Se l'uomo è libero: perlomeno in parte, anche la natura lo è» [25, p. 105]. E «Il nostro universo è parzialmente causale, parzialmente probabilistico e parzialmente aperto [25, p. 107].

così via in una successione ininterrotta. Secondo la versione più nota di questa dottrina, io sono libero se posso fare ciò che desidero [...]. Tuttavia la mia scelta è essa stessa determinata 'causalmente', perché se non lo fosse sarebbe un evento 'casuale' (il corsivo è mio).

Il caso. Bestia nera dei deterministi, forti e deboli. Io invece, che pure da sempre mi sento vicino alle posizioni deterministiche (da buon materialista, dapprima senza virgolette, poi con le virgolette), credo che la soluzione al dilemma filosofico della libertà possa cominciare solo con l'introduzione del «caso» accanto alla determinazione causale.

Il caso: categoria del pensiero antichissima,⁹ che la scienza moderna sembrava avere sprezzantemente spazzato via (dalla teoria se non dalla pratica) come ignoranza dei rapporti di causa-effetto... fino a un due terzi di secolo fa. Poi l'indeterminismo quantico, poi gli sviluppi successivi della fisica e della genetica hanno riportato in auge il caso, a livello non solo subatomico ma anche macromolecolare.

Alla causalità, dunque, sembra essersi saldamente aggiunta, con titoli di «scientificità», la casualità. La realtà presenta, ai suoi vari livelli di organizzazione, rotture casuali nella catena causale.

Ma questo non è ancora libertà, naturalmente. L'indeterminazione casuale (peraltro in qualche misura riconducibile all'ambito del «determinabile» per via probabilistica) non è libertà più di quanto lo sia la determinazione causale.¹⁰ Questa, più quella, però sono i presupposti della libertà, le condizioni logicamente necessarie per l'emergere della libertà al livello dell'umano, cioè al

9. «Tutto ciò che esiste nell'universo è frutto del caso e della necessità», Democrito citato in [21, p. 9].

10. «La meccanica quantistica ha introdotto, nonostante le proteste di Einstein, quel che lui ha definito un 'dio che gioca a dadi' [...]. [Ma] l'indeterminismo d'un dio che gioca a dadi, cioè

livello socio-culturale.

La libertà, intesa come scelta individuale o collettiva di un comportamento fra diversi possibili, di fronte ad un certo stato di cose,¹¹ richiede sia l'apertura su comportamenti ugualmente compatibili con lo stato di cose presenti sia l'intervento volontario su elementi determinabili (e dunque casualmente determinati) del citato stato di cose.

Il caso può anche essere antropomorficamente visto come una sorta di predecessore fisico della libertà;¹² ma questa, nel suo significato più proprio (e comunque quello che ci interessa), compare solo (come dicevamo) con l'emergere in natura della natura umana, con l'emergere cioè di un animale i cui comportamenti sono *essenzialmente* non determinati dalle «leggi» della biologia,¹³ neppure

l'indeterminismo d'un dio che gioca a dadi, cioè l'indeterminismo delle leggi probalistiche, non porta di per sé alla libertà umana. Quello che cerchiamo di capire non è come si possa agire in maniera imprevedibile e furtuita, ma come si possa agire in modo deliberato e razionale. [...] L'indeterminismo è necessario ma insufficiente per permettere la libertà umana e la creatività» [25, pp. 102-103].

11. La definizione è quasi quella di Ludovico Geymonat [16, p. 27].

12. Di più, si può anche accettare l'idea d'una «creatività» della natura che va oltre il caso e può essere considerata come la *matrice*, per dirla con Bookchin [12], della creatività e dunque della libertà umana, ma non può assolutamente indentificarsi con quest'ultima.

13. Le ricerche più recenti in campo antropologico suggerirebbero addirittura che «l'opinione prevalente, secondo la quale le strutture cerebrali dell'uomo precedono la cultura [...] sia sbagliata». «Il fatto palese che le fasi finali dell'evoluzione biologica dell'uomo ebbero luogo dopo le fasi iniziali di crescita della cultura implica che [...] gli strumenti, la caccia, l'organizzazione familiare e, più tardi, l'arte, la religione e la 'scienza' modellarono somaticamente l'uomo» (C. Geertz, citato in [22], p. 15. Dunque lo stesso «cervello cominciò a crescere e a svilupparsi in interazione simultanea di feedback con la cultura» come dice Montagu, [Ibidem]).

da quelle probabilistiche (non che le possano ignorare, certo!). È vero che già in altre specie animali si riscontrano comportamenti in qualche misura volontari, «liberi», ma solo nell'uomo tale dimensione di libertà, di volontarietà dei comportamenti diventa essenziale, caratteristica, identificante. Con un salto di qualità analogo a quello che ha fatto emergere il biologico dal chimico ed il chimico dal fisico.

Ogni «livello di organizzazione»¹⁴ del reale assorbe in sé anche le «leggi» dei livelli precedenti, ma vi aggiunge e sovrappone le proprie. L'acido cloridrico emesso dal mio stomaco reagisce chimicamente, cioè secondo le leggi della chimica, con le sostanze con cui viene a contatto, ma non si può spiegare lo stomaco secondo quelle leggi. E neanche l'emissione di acido cloridrico nello spazio gastrico. Si deve passare ad un altro livello, al livello biologico.

E dopo il livello biologico emerge, nella storia naturale, il livello socio-culturale, cioè il livello tipicamente umano. Qui, per l'appunto, emerge la libertà come nuova dimensione del reale, che si intrufola tra casualità e causalità. La libertà non è determinazione né indeterminazione: è *autodeterminazione*. Ed è a questo punto che la creazione socio-storica¹⁵ prende il posto della semplice interazione tra caso e necessità nell'emergenza del nuovo.

L'uomo ha perso, lungo il cammino evolutivo di ominizzazione, le determinazioni istintuali¹⁶ e le ha sostituite

14. Riprendo termini e concetti da H. Laborit [17, cap. I]. Peccato che Laborit non voglia rinunciare a un rigoroso approccio deterministico neppure al livello del sociale e neppure quando auspica mutazioni culturali libertarie.

15. Cornelius Castoriadis, *l'immaginaire: la creation dans le domain social-historique*, in [14], pp. 219-237.

16. A. Montagu: «sotto la pressione selettiva esercitata dalla necessità di funzionare nella dimensione della cultura, il comportamento istintivo sarebbe stato peggio che inutile e perciò sarebbe stato selezionato negativamente, anche ammesso che ne

con determinazioni culturali, cioè con norme, regole, codici di comunicazione e di interazione. Come ho scritto altrove: «Proprio in questa sostituzione sta la specifica libertà umana al suo più alto livello: l'autodeterminazione. Infatti le determinazioni culturali non vengono date all'uomo (da dio o dalla natura), è l'uomo che se le dà. Le norme non sono semplice riflesso di necessità naturali, ma creazione di necessità arbitrarie. Cioè, la produzione di norme è necessaria perché 'scritta' nella natura umana (nella paradossale libertà dell'uomo che gli 'impone' di autodeterminarsi), ma non sono necessari i singoli contenuti delle norme stesse. L'uomo deve produrre norme ma può produrre le norme che vuole» [10, p. 59].

Ora, questa libertà dell'essere umano, che è dell'*homo sapiens* in quanto specie, ma anche irriducibilmente di ogni singolo soggetto della specie, è una libertà che sta, con tutte le riserve già viste, nell'ambito dei giudizi di fatto. Non è una libertà-valore. Mentre, come già detto, è soprattutto della libertà come valore che intendiamo occuparci. Purtuttavia, questa dimensione «antropologica» della libertà – non ancora etica, ancora aperta a qualunque esito etico – è il fondamento, per quanto fragile, del valore libertà. Di ogni interpretazione del valore-libertà. Anche della nostra. Non riesco a vedere come sia possibile proseguire il discorso senza questo presupposto.¹⁷

fossero rimaste delle tracce nei progenitori dell'uomo. In realtà io penso che sia addirittura dubbio che le grandi scimmie abbiano istinti» [22, p. 154]. O, meno estremisticamente, M. Hunt: «[...] più alto è il livello evolutivo d'un animale, più le sue 'tendenze innate' sono modellate, sviluppate e organizzate in forme comportamentali dalle sue interazioni con l'ambiente. [...] Seppure gli insetti e gli altri animali inferiori sono in gran parte guidati dagli istinti, l'uomo è pressoché privo di istinti» [22, p. 21].

17. K. Popper: «Se accettiamo il determinismo classico non possiamo pretendere (come fanno certi filosofi) di essere cionon-

Arriviamo ad un altro passaggio problematico, intricato, passaggio peraltro inevitabile, per poter parlare di libertà anarchica. Di che si tratta? Si tratta del fatto che la libertà non è un valore a sé stante. Nessun valore, in nessun sistema assiologico è indipendente dagli altri valori. Perché, per l'appunto, non esistono singoli valori accostati casualmente ma sistemi di valori tra loro connessi. Questo vale anche per il sistema anarchico di valori, il cui nucleo essenziale (come per il liberalismo, come per il socialismo, anch'essi figli dell'illuminismo) è riconducibile alla terna illuministico-rivoluzionaria (rivoluzionaria nel senso della Rivoluzione francese): *liberté-égalité-fraternité*, libertà-uguaglianza-fratellanza.

Siamo di fronte dunque non a singoli valori ma ad una *configurazione* di valori, in cui i rapporti reciproci sono determinanti. Purtroppo, il nostro dire non può che seguire il decorso lineare del discorso verbale, facendosi al più bidimensionale con ramificazioni, divagazioni ed excursus. Ma per parlare propriamente di libertà dovremmo saper «dire» contemporaneamente su tre-quattro dimensioni, per dare conto in ogni momento della «configurazione» dei valori. L'unico artificio logico che mi riesce di pensare è quello di *riflettere sulla libertà gli altri valori anar-*

nonostante dotati d'una vera libertà e creatività» [25, p. 102]. [Il punto di vista del determinismo classico] «porta alla predestinazione, porta all'idea che miliardi di anni fa le particelle elementari contenevano la poesia di Omero, la filosofia di Platone e le sinfonie di Beethoven, come il seme contiene la pianta» [25, p. 105]. I. Berlin: «Se il determinismo fosse dimostrato, renderebbe necessaria una drastica revisione del linguaggio etico. [5, p. 22]. «In effetti, l'idea di un essere moralmente responsabile risulterebbe nel migliore dei casi un mito» [5, p. 17]. Ma, Popper: «finora non sono state avanzate ragioni valide contro l'apertura dell'universo, ovvero contro il fatto che vi si formano continuamente cose radicalmente nuove, né si sono ancora trovate valide ragioni per dubitare della libertà e creatività umane» [5, p. 107].

chici essenziali, attribuendo così anche ciò che è proprio delle sue *relazioni* con gli altri elementi della configurazione assiologica. Come dire: proiettiamo su un piano l'intero solido. Oppure: sussumiamo nella libertà gli altri valori. Il che è forse meno abusivo di quanto non appaia. Perché la libertà, nella configurazione assiologica anarchica, ha una valenza particolare, una «esuberanza» tale che gli altri valori le possono, seppure con qualche forzatura, essere ricondotti come premesse o conseguenze.

A questo punto però è necessaria una digressione sugli altri valori dell'anarchismo, per esplicitare quello che poi sarà dato per implicito.

Parliamo soprattutto – e del tutto prevedibilmente – dell'uguaglianza, che viene ricorrentemente dichiarata, da parte dei liberali, sorella-nemica della libertà. Oggi siamo in una di quelle ricorrenze. Ma non è difficile dimostrare che la compatibilità dei due valori (per lo meno dal punto di vista anarchico) è non solo possibile ma inevitabile. Basta evidenziare il differente – anzi opposto – contenuto logico e valutativo della diversità e della disuguaglianza. Basta evidenziare che diversità non è il contrario di uguaglianza ma di uniformità. Basta fare emergere la diversità come categoria a sé stante ed elevarla a rango di valore esplicito, conservando alla disuguaglianza un carattere netto di dis-valore.

Non è un gioco verbale. È un'operazione semantica sostanzialmente coerente con la nostra tradizione. Ed anche con la più onesta tradizione liberale. Con la nostra tradizione: da sempre per gli anarchici la diversità è stata implicita nel valore-libertà. Il loro stesso irriducibile individualismo, la loro conclamata «stravaganza» ne sono prova di fatto. Con la migliore tradizione liberale: John Stuart Mill, ad esempio. Scrive Mill: «Il mio saggio sulla libertà è una specie di manuale filosofico su una singola verità [...]: vale a dire l'importanza per l'uomo e per la società di una larga varietà di caratteri e di una completa libertà della natura umana di espandersi in direzio-

ni innumerevoli e contrastanti». ¹⁸

È tempo però di esplicitare quel che era implicito (lo proponevo già dieci anni fa [9, pp. 26-29]). È tempo di fare, per l'appunto, della diversità – intesa come differenza, come difformità priva di connotazione gerarchica – un valore a sé stante. «Valorizzando» un incontestabile dato di fatto naturale: l'infinita diversità del reale. ¹⁹ Valorizzazione che si ricollega ad analoga valorizzazione effettuata dal pensiero ecologico e dal pensiero femminista. Contemporaneamente, come dicevo, va ribadito il carattere di dis-valore della disuguaglianza, cioè della differenza caricata di segno gerarchico.

A questo punto ci resta un valore-uguaglianza ripulito da ambiguità, un valore riconducibile nella sua forma essenziale ad uguaglianza qualitativa. Uguaglianza rispetto alla libertà. Non che con questo s'annulli la dimensione quantitativa dell'uguaglianza (nelle sue varie forme: «aritmetica», come dice Castoriadis [13, p. 321], cioè a tutti in parti uguali, e «geometrica», cioè ciascuno a seconda di... in proporzione a...), ma questa dimensione quantitativa può essere ricondotta ad applicazioni e misurazioni parziali e discutibili dell'uguaglianza quali-

18. Citato in G. Giorello, *Introduzione* a J. S. Mill [20], p. 7. Ma, dopo un grande vecchio del liberalismo, si veda un po' anche cosa scrivono dei marxisti (credo) italiani contemporanei: «Dobbiamo liberare [...] le differenze dal loro segno gerarchico» [15] e «L'egualitarismo nella pratica sociale, nella dimensione concreta dei conflitti e dei microconflitti, non ha mai preso di mira le differenze, ma la gerarchia, non un mondo di diversi ma un mondo fatto di inferiori e superiori, di regnanti e sudditi, *la disuguaglianza come principio di comando e sistema di dominio* [il corsivo è mio; sembra di sognare, sembra di leggere un testo anarchico!] [3].

19. L. Eisemberg: «Ogni neonato differisce dagli altri: nessuno, tranne i gemelli omozigoti possono differire fenotipicamente a causa di diversità indotte durante la gestazione» [22, p. 65].

tativa dell'uguaglianza rispetto al potere, e dunque, secondo la mia definizione di potere, inteso come funzione regolativa sociale [10, pp. 59-60], rispetto alla libertà, uguaglianza quest'ultima che è ammessa, in partenza, anche da un onesto nemico come Raymond Polin, che scrive: «Certo, anch'io ritengo incontestabile che tutti gli uomini nascano liberi, vale a dire capaci di libertà, ed anche che nascano fatti per esistere liberamente. L'essere capace di coscienza e libertà, che peraltro sono la stessa cosa, è l'essenza stessa della natura umana. Ne consegue che gli uomini devono essere reputati uguali quanto alla loro capacità di essere liberi» [24, p. 277].

Senonché gli uomini per restare ugualmente liberi devono restare uguali, mi si perdoni il gioco di parole. L'uguaglianza deve essere affermata come valore, come fine da perseguire.

È la fratellanza o, più laicamente, la solidarietà, sorella un po' cenerentola della terna? Resta un po' cenerentola anche nella mia riflessione, per l'appunto nel contesto della presente riflessione sulla libertà, perché mi pare poco problematica. Necessaria, sì certo. E banalmente riconoscibile sul piano effettuale: un animale eminentemente sociale come l'uomo è inconcepibile senza un'ampia e crescente pratica del mutuo appoggio.²⁰ L'autonomia dei singoli esseri umani coesiste necessariamente con l'interdipendenza sociale (interdipendenza: ecco un altro termine giustamente caro al pensiero ecologico). Ma la solidarietà è necessaria anche al livello dei valori perseguiti, come «legante» di libertà ed uguaglianza e diversità, per impedire che la libertà si faccia indifferenza, che la diversità si faccia disuguaglianza. Per far sì che la giustizia non sia cieca – favorendo così, come dice Murray Bookchin, una disuguaglianza di eguali, una «disuguaglianza-di-fatto» di «eguali-in-diritto» – ma veda bene le differenze ed operi per un'uguaglianza dei diversi. È

20. Si veda, del tutto ovviamente, P. Kropotkin, [19].

necessaria la solidarietà, per dare senso coerente ad un apparente paradosso: «l'individualismo comunitario» in cui Alan Ritter [28] abbastanza felicemente riassume il nucleo assiologico dell'anarchismo.

Questo richiamo alle comunità, tuttavia, non deve far dimenticare che la solidarietà anarchica non si chiude nella piccola dimensione, non si esaurisce nella famiglia, nel clan, nella cosca, nella loggia, nella corporazione, nella nazione..., ma si estende a tutta la specie umana, seppure *inevitabilmente* per cerchi concentrici a intensità decrescente (e con un'attenzione particolare, sempre, per il più debole). A intensità decrescente, ma che resta pur sempre solida realtà e non si capovolge in estraneità.

Dentro il quadro contestuale appena delineato si colloca, dunque, il valore-libertà nell'interpretazione anarchica. E per darne una definizione comincio con il proporre alcune frasi di Bakunin.

Ricorso all'*auctoritas*? Niente affatto. Piuttosto, onesta dichiarazione di «resa intellettuale», nel senso che non m'è onestamente riuscito di trovare nulla di meglio per definire l'essenza di quella interpretazione, il suo senso più *profondo*, nonostante le definizioni bakuniniane siano più intuitive e intuitivamente attingibili che logicamente esplicative. D'altro canto, nella sua natura più profonda, la concezione anarchica della libertà è probabilmente irriducibile alla pura analisi logica, è irriducibile ad una precisa e completa definizione razionale. È quasi ineffabile, traducibile solo per metafore. Come dio? Niente paura, non sono diventato mistico. Ma anch'io, ateo e razionalista fin dalla prima adolescenza, cedo – *un poco* – le armi di fronte alla non completa riducibilità logica del principio fondante del mio sistema di valori.

E non me ne vergogno. Perché proprio Bakunin ci insegna che la libertà è innanzi tutto – prima che categoria politica e forse prima ancora che categoria etica – categoria estetica, passione! Dice il Grande Vecchio: «io sono un amante fanatico della libertà». Un amante, capite? Qui

siamo del tutto dentro l'orizzonte estetico, del «sentire». Mi piace la libertà, mi piace da morire (anche in senso letterale, al limite). Amo la libertà. Ma torniamo su un piano meno indecifrabile di quello estetico seppure ancora abbondantemente sdruciolevole: quello etico-politico. Ancora Bakunin, naturalmente, il quale premette «posso dirmi e sentirmi libero solo in presenza degli altri uomini e in rapporto con loro [...]. Io stesso sono umano libero solo nella misura in cui riconosco la libertà e l'umanità di tutti gli uomini che mi circondano [...]. Un padrone di schiavi non è un uomo ma un padrone». E continua, arrivando al nocciolo: «La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma. Non divengo veramente libero se non attraverso la libertà degli altri, così che più numerosi sono gli uomini liberi che mi circondano, più profonda e più ampia è la loro libertà, più estesa e più profonda e più ampia diviene la mia libertà» [4, pp. 55-56]. E ancora (il corsivo è mio): «Io intendo quella libertà per cui ciascuno, anziché sentirsi limitato dalla libertà degli altri vi trova al contrario la sua conferma e la sua estensione all'infinito» [4, p. 71]. E qual è²¹ questa libertà che produce un effetto «forza collettiva» (per cui addizionando più libertà individuali si ottiene un risultato superiore alla loro somma), analogo a quello descritto da Pierre Joseph Proudhon per l'economia? Del tutto ovviamente si tratta della libertà anarchica, quella libertà che sta in forti e necessari rapporti con l'uguaglianza, con la solidarietà, con la diversità.²² Libertà forte,

21. Con questo interrogativo voglio anche dire che la definizione bakuniniana non è dell'ordine dei giudizi di fatto. Cioè: non è che la libertà produca l'effetto «forza collettiva», ma può produrre una libertà (quella, per l'appunto, secondo cui la mia libertà s'accresce anziché ridursi con la libertà degli altri) se diventa centrale nell'immaginario sociale.

22. Ancora Bakunin: «La libertà illimitata di ognuno per mezzo

uguaglianza forte, solidarietà forte, diversità forte. È proprio dalla loro «forza»²³ che viene la loro compatibilità. Diversamente dalle concezioni deboli²⁴ della libertà e dell'uguaglianza che si indeboliscono a vicenda, conservando ed anzi accrescendo la loro apparente contraddittorietà...

Digressione posteriore. In un recente articolo su *Volontà* [1, pp. 175-177] Pietro Adamo utilizza, per alcune riflessioni sull'anarchismo, il modello epistemologico di Imre Lakatos. Nel modello di Lakatos (pensato per «programmi scientifici» in competizione tra loro), si identificano, per ogni programma, un «nucleo» di idee fondative e una «cintura protettiva» che contiene «tutto ciò che risulta utile per le idee del nucleo e per la crescita del programma stesso...».

Curiosamente, una dozzina di anni fa, pur non conoscendo Lakatos, utilizzavo su *Volontà* un'immagine simile, a proposito d'una risposta di ricerca/sperimentazione per un anarchismo «post-classico». Scrivevo di «un nucleo condiviso di valori» e, a partire da questo, che è un «nucleo duro, 'utopico', dell'anarchismo, dev'essere mobilitata tutta la ricchezza possibile e immaginabile di esperienze, creatività individuali, collettive, emerse e sommerse, per

della libertà di tutti, la libertà per mezzo della solidarietà, la libertà nell'uguaglianza» [4, p. 71].

23. O, come scriveva Nico Berti, dalla loro «ulteriorizzazione» [6, p. 10]. Ancora Berti: «Dal punto di vista anarchico si realizza veramente la libertà individuale solo attraverso il completo dispiegamento dell'uguaglianza sociale, e si realizza veramente l'uguaglianza sociale attraverso il completo dispiegamento della libertà individuale» [7, p. 46].

24. L'aggettivazione forte e debole è forse ingannevole, perché sembra indicare una differenza meramente quantitativa, mentre è sì anche «quantitativa» (per quanto è possibile misurare la libertà, l'uguaglianza, ecc.), Ma soprattutto *qualitativa*. La libertà anarchica è quella libertà che... Eccetera.

pensare e fare un arcobalenico anarchismo vivente» [11, p. 8]. E due anni prima, sempre su *Volontà*, scrivevo, con metafora un po' agronomica, di un «nocciolo duro» dell'anarchismo, che va circondato da una «polpa» di pensiero e di azione flessibili, sperimentali, discutibili, assolutamente non dogmatici»...

Ora, è forse proprio quella peculiare configurazione di libertà, uguaglianza, diversità e solidarietà intese in senso forte, riconducibili in fondo a quella fortissima concezione «bakuniniana» della libertà, che potrebbe rappresentare quel «nucleo duro» dell'anarchismo e che potrebbe essere una buona e utile definizione di *anarchia*. Una definizione di anarchia come imperativo morale del tipo «Non siate né servi né padroni», ma *in positivo*. Una definizione di anarchia come principio organizzatore della realtà e dell'azione, come elemento centrale di un immaginario, quello anarchico, per l'appunto, che si traduce *per quanto possibile* in entrambi i lati del Giano bifronte dell'essere anarchici: quello di vivere da libertari e quello dell'agire per una trasformazione sociale di segno libertario.

Sarebbe, questa, una definizione a mio avviso più proficua oggi, nella dottrina e nella pratica, delle più tradizionali definizioni *in negativo* del tipo «società (o modello di società) senza governo» o, già meglio, «senza stato» o, molto meglio, «senza gerarchia» o «senza dominio». Anche se, lo ammetto, non è priva di buoni argomenti anche la scelta di un «anarchismo negativo», cioè per dirla come il poeta Eugenio Montale, «solo questo possiamo dirvi, ciò che non siamo, ciò che non vogliamo»... Lascerei, poi, a una lakatosiana «cintura protettiva» tutte le attribuzioni in positivo (quelle classiche e quelle emergenti) di un auspicato modello di società anarchica e tutte le congetture e sperimentazioni strategiche o tattiche.

Facciamo un ulteriore passo in avanti nella direzione d'una maggiore definizione logico-verbale della concezio-

ne anarchica della libertà. A questo punto può essere utile distinguere due categorie, corrispondenti grosso modo all'ambito del «pubblico» e a quello del «privato».

È una distinzione logica, non un'opposizione, non una contraddizione sostanziale. La contrapposizione di libertà *della* politica e di libertà *dalla* politica, secondo l'espressione della Arendt [2, p. 194], non ci riguarda. Nella concezione anarchica, infatti, si integrano, per dirla con Benjamin Constant de Rebecque, la concezione antica e quella moderna di libertà.²⁵ Si integrano pur restando separate.

Forse *devono* restare formalmente separate se, come dice Norberto Bobbio, «il problema della libertà è di fare in modo che venga distinta una sfera del pubblico e una sfera del privato, e l'uomo non sia risolto tutto quanto nel cittadino».²⁶ E tuttavia si tratta di due manifestazioni dello stesso fenomeno: della libertà come autodeterminazione e autorealizzazione dell'essere umano, degli esseri umani concreti, singoli, di *tutti* gli esseri umani. Gli esseri umani si autodeterminano e si autorealizzano partecipando attivamente, *direttamente*, ai processi di determinazione culturale, ai processi di creazione storico-sociali, ai processi decisionali dell'ambito «politico». E gli esseri umani si autodeterminano e si autorealizzano operando scelte nel «privato», cioè in tutto quello che attiene agli stili di vita individuali.

Il primo ambito, quello pubblico o «politico», è quello dove si dà la griglia generale delle determinazioni sociali

25. «Lo scopo degli antichi era la divisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria: questo essi chiamavano libertà [...]. Lo scopo dei moderni è la sicurezza del benessere privato, ed essi chiamano libertà la garanzia che accordano le istituzioni a questo benessere (B. Constant, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, 1819, cit. in [29] p. 202.

26. Citato in [29] p. 203.

del comportamento. E queste determinazioni possono non essere esterne, cioè estranee (imposte) all'individuo, solo se l'individuo partecipa su un piano di parità alla loro continua creazione e ricreazione (modifica o conferma). Solo così il secondo ambito il «privato» – non è un rifugio residuale della libertà (una libertà «privatizzata»), ma lo spazio in cui avviene l'altro gioco della libertà, quello delle singole libertà dentro la griglia della libertà collettiva. O meglio (libertà «collettiva» può essere espressione ambigua) del gioco collettivo della libertà. Parlo di «gioco» deliberatamente, perché non c'è gioco senza regole (ma è un gioco anche inventare nuove regole).²⁷ Certo, ci sono giochi che quasi si esauriscono nelle regole e nel caso. Ma sono i meno divertenti. Credo.

Dunque, la contrapposizione tra libertà della politica e libertà dalla politica non ci riguarda affatto (in quanto anarchici), è un dilemma che può porsi solo a chi veda nel politico, nel pubblico, nelle norme sociali, lo spazio della non-libertà, della necessità o, all'opposto, a chi vuole che tutto sia regolato, determinato e prevedibile, e vede nella libertà individuale un'assurda pretesa, un intollerabile disordine. Non certo per gli anarchici. Come diceva Elisée Reclus, «l'anarchia è la più alta espressione dell'ordine»... Analogo è il discorso sulla distinzione tra libertà «negativa» e libertà «positiva», tra libertà da e libertà di.²⁸ Può

27. «...un sistema di vincoli condizionali che consentono l'affermarsi di regole del gioco in grado di accettare entro di sé un numero elevato di combinatorie d'azioni e di volizioni, ed all'esterno delle possibilità di rottura radicale dell'intero sistema con chances di trasgressione qualitativa e di rinnovamento totale delle regole del gioco che presiedono alla formazione di un nuovo e differente sistema di libertà» [27, p. 158].

28. I. Berlin: «Per libertà [in senso negativo] intendo il non subire interferenze da parte di altri. Più ampia è l'area di non interferenza, più grande è la mia libertà [...]. Libertà in questo senso significa «libertà da» [5, p. 190]. «Il senso 'positivo' della libertà deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere

essere utile sul piano logico-analitico e utile anche a saggiare, a mettere alla prova le varie concezioni della libertà. È abbastanza noto, infatti, che la libertà positiva si presta a grossolane mistificazioni. Se la «vera» libertà è quella di muovere verso il «Bene», un Bene definibile in cento modi, religiosi e laici, tutto o quasi è possibile in nome della «vera» libertà: i gulag, i roghi dell'Inquisizione e così via. Epperò, anche una concezione strettamente negativa della libertà è vettore potenziale di mistificazione. Innanzi tutto perché sottovaluta o addirittura sottrae agli individui (al gioco della libertà) quell'ambito importantissimo, fondamentale per la nostra umanità, per il nostro essere pienamente umani, che è l'ambito del potere, l'ambito delle funzioni istituenti e regolative della società. E poi, anche nella ridotta del privato, può benissimo ritornare, *interiorizzata*, una pseudo-libertà in forma di libertà *da*: dal peccato... dalla natura inferiore...²⁹.

È probabilmente vero, come dice Isaiah Berlin, che libertà positiva e libertà negativa sono storicamente sviluppate in direzioni divergenti [5, p. 198]. In generale. Ma questo non è vero, anzi è assolutamente falso per quanto riguarda l'anarchismo, che rappresenta la più alta sintesi storicamente data delle «due libertà». Nella concezione anarchica, infatti, l'una e l'altra libertà sono da sempre strettamente connesse e consustanziali. Proprio due modi di dire sostanzialmente la stessa cosa. Di nuovo Bakunin: «...non quella libertà individualistica,

padrone di se stesso. Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e non da forze esterne di qualsiasi tipo [...]. Voglio essere un soggetto e non un oggetto [...]. Voglio essere uno che decide, non uno di cui si decide, che è autodiretto e non uno su cui agiscono la natura esterna ed altri uomini, come se fossi una cosa, un animale o uno schiavo» [5, p. 197].

29. [Se la libertà è] «assenza di ostacoli al soddisfacimento dei desideri di una persona [...] uno dei modi per ottenere questa libertà è quello di estinguere i propri desideri [...]. Invece di

egoista, meschina e fittizia, praticata dalla scuola di J.J. Rousseau e tutte le altre scuole del liberalismo borghese, che considerano il sedicente diritto di tutti, rappresentato dallo stato, come il limite di ognuno e che finisce necessariamente e sempre per ridurre a zero il diritto del singolo individuo [...]. No, io intendo [...] la libertà che consiste nel pieno sviluppo di tutte le attività materiali, intellettuali e morali che in ognuno si trovano allo stato latente [4, p. 70].

Siamo così arrivati all'ultimo nodo problematico di queste mie riflessioni (non certo all'esaurimento dell'inesauribile discorso sulla libertà!). Quest'ultimo nodo è costituito dall'esistenza (o meno) d'una concezione «neutrale», o meglio laica, cioè comune a diverse «fedi», dal momento che una concezione strettamente neutrale, cioè a-valutativa, del valore-libertà è una contraddizione in termini.³⁰ Esiste o no una concezione della libertà in cui abbia gioco comunicativo ed operativo anche, ma non solo (è questo il problema) quella peculiare concezione della libertà che è quella anarchica?

Perché si ponga il problema bisogna ovviamente accettare l'idea che non ci sia una sola vera concezione della libertà. Quella anarchica è «ovviamente» (per me, per gli anarchici) la più bella, la più ricca di attualità e potenzialità, la più coerente con la natura umana... Ma non l'unica e, ahinoi, neppure quella prevalente nell'immaginario

resistere a pressioni che mi schiacciano o di rimuoverle, posso «interiorizzarle» [5, p. 37].

30. È possibile, certo, cercare (e forse trovare) una definizione neutrale della libertà, ma solo a patto, per l'appunto, di considerarlo un termine a-valutativo, come tenta di fare ad esempio Oppenheimer, ma una definizione del genere non ha alcun senso ed alcuna utilità nel contesto del nostro discorso. Noi qui ci occupiamo della libertà come valore, anzi, di una particolare concezione della libertà-valore.

collettivo attuale. Lontanissima dall'esserlo. Accettata senza grosse difficoltà, credo, questa affermazione che è insieme un giudizio di fatto e un giudizio di valore (è così di fatto: la concezione anarchica non è l'unica concezione della libertà; e non può che essere così, perché la libertà per sua natura non è riconducibile ad una particolare interpretazione senza negarsi³¹) bisogna stabilire se la concezione anarchica della libertà è non solo irriducibilmente diversa, ma anche incompatibile con ogni alta concezione.

Applicando anche a questo dilemma (che è d'ordine teorico ma anche – e fortemente – d'ordine operativo) la miscela di utopia e buon senso che suggerivo agli anarchici qualche anno fa [11], ne traggio una quasi ovvia ipotesi di risposta: la libertà degli anarchici è *irriducibile* ad altre libertà, per quanto apparentemente simili (dimensione utopica), ma contemporaneamente *compatibile* con altre concezioni (dimensione del buon senso). Credo cioè che ci sia o comunque sia concepibile un'idea laica di libertà in cui possano «coesistere» e confrontarsi diverse concezioni, tra cui quella anarchica. *Diverse*, non tutte! Non quella fascista, per fare un esempio estremo, né quella leninista. Quelle non compatibili si autoescludono, una volta definita per sommi capi questa dimensione laica della libertà.

Ci provo, a definirla. Opera non facile anche perché ho appena cominciato a rifletterci sopra. Ci provo utilizzando definizioni non eccessivamente neutrali, ovviamente, sennò ci sta dentro di tutto, da «libertà è volere ciò che si deve essere» di Wojtyła (1983) a «libertà è essere schiavo dei tuoi begli occhioni neri (o blu, o verdi...) di qualunque poetastro. Non eccessivamente neutrali ma, altrettanto ovviamente, accettabili in linea di principio da più approcci dottrinali: data la mia formazione culturale ho

31. Si veda, a questo proposito, quanto ne scrive N. Berti [6].

in mente soprattutto le altre due grandi scuole (oltre all'anarchismo) di pensiero post-illuministico, cioè il liberalismo ed il socialismo (anche, ma non solo, marxista). Così penso a definizioni che possano andar bene anche ad anime meno gerarchiche di quelle due tradizioni, alla loro natura più genuina di libertari (e/o egualitari) «deboli». Prendo come punto di partenza Berlin: «Chiunque abbia attribuito un valore alla libertà in sé, ha creduto che essere liberi di scegliere sia un ingrediente inalienabile di ciò che rende umani gli esseri umani. E questo che soggiace sia alla richiesta positiva di avere voce nelle leggi e nelle pratiche della società in cui si vive, sia nella richiesta di disporre di uno spazio [...] in cui uno sia *padrone di sé*,³² uno spazio 'negativo' in cui un uomo non sia obbligato a rendere conto delle proprie attività a nessun altro finché questo risulta compatibile con l'esistenza di una società organizzata» [5, p. 57].

In questo brano c'è, seppure in versione «debole» rispetto a quella anarchica, sia la libertà come partecipazione al potere sia la libertà come arbitrarietà nelle scelte individuali (limitata dal solo vincolo della «eguale libertà degli altri»). C'è, o può esserci, una base per il confronto dialogico-dialettico. E c'è la possibilità che da tale confronto e da una serie di lotte per la libertà, di lotte di liberazione individuale e collettiva, nel «privato» e nel «politico» si arrivi per «spostamenti successivi», del tutto compatibili con il contesto «laico», ad una diffusa accettazione della concezione anarchica della libertà.³³

L' «avere voce» in campo politico, infatti, può del tutto

32. Il corsivo è mio, per rilevare la contraddizione interna (uno «slittamento» involontario, un lapsus forse significativo, sul terreno libertario). Infatti Berlin [5, pp. 197-198] indica l'essere padroni di se stessi come categoria dell'ordine della libertà «positiva» e non di quella «negativa» come in questa frase.

33. E di qui, forse, al suo affermarsi (necessariamente traumatico rivoluzionario, perché incompatibile con il principio di

coerentemente arrivare alla democrazia diretta nello spazio politico (cioè alla negazione dello stato come principio istituyente gerarchico).³⁴ L'«eguale libertà» può aprire un più che legittimo varco all'irruzione «forte» del valore-uguaglianza e arrivare del tutto logicamente ad implicare l'autogestione dello spazio economico. E il limite della libertà degli altri può del tutto logicamente, a quel punto, manifestarsi come uno pseudo-limite. Si può scoprire e sperimentare, nella teoria e nella pratica, che (o meglio se, volendo mantenere correttamente il dubbio) l'eguale libertà di tutti può anche non produrre riduzione, ma potenziamento di libertà. Della libertà di tutti e di ciascuno.

Come diceva il buon vecchio Bakunin, per l'appunto.

dominio) come elemento centrale dell'immaginario sociale.

34. K. Popper: «Chiunque è per la libertà, deve stare per l'essere governato il meno possibile e per avere il meno possibile di governo, e quindi avvicinarsi alla mancanza di governo, all'anarchismo» [26, p. 26]. E I. Berlin: «La partecipazione all'autogoverno è, come la giustizia, un requisito umano fondamentale» [5, p. 55].

Riferimenti bibliografici

1. Pietro ADAMO, *Fondamentalismo anarchico*, in *Volontà* numero 1/1996.
2. Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, Gallimard, Parigi, 1989.
3. Marco BASCETTA, *L'eguaglianza verticale*, in *Il Bimestrale*, supplemento a *il manifesto*, 31 gennaio 1989.
4. Mikhaïl BAKUNIN, *Dio e lo Stato*, in *Rivolta e libertà*, a cura di M. Nejrrotti, Editori Riuniti, Roma, 1973.
5. Isaiah BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989.
6. Nico BERTI, *Libertà dell'etica ed etica della libertà*, in *Volontà*, numero 1/1987.
7. Nico BERTI, *La dimensione utopica del pensiero anarchico*, in *Volontà*, numero 3/1981.
8. Nico BERTI, *Per un bilancio storico ed ideologico dell'anarchismo*, in *Volontà*, numero 3/1984.
9. Amedeo BERTOLO, *La gramigna sovversiva*, in *Interrogations*, numero 17-18/1979.
10. Amedeo BERTOLO, *Potere, autorità, dominio, una proposta di definizione*, in *Volontà*, numero 3/1983.
11. Amedeo BERTOLO, *Gli ex, il buon senso e l'utopia*, in *Volontà*, numero 3/1985.
12. Murray BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 19964.
13. Cornelius CASTORIADIS, *Nature et valeur de l'égalité*, in AA.VV., *L'exigence d'égalité*, Editions de la Baconnière, Neuchatel, 1982.
14. Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, volume II, Seuil, Parigi, 1986.
15. Rina GAGLIARDI, *Marx e la critica dell'uguaglianza borghese*, in *Il Bimestrale*, supplemento al *il manifesto*, 31 gennaio 1989.
16. Ludovico GEYMONAT, *La libertà*, Rusconi, Milano, 1988.
17. Henri LABORIT, *Dio non gioca a dadi*, Elèuthera, Milano, 1995.
18. André LALANDE, *Dizionario critico di filosofia*, Isedi, Torino, 1971.
19. Pëtr KROPOTKIN, *Il mutuo appoggio*, Salerno, Roma,

- 1982.
20. John Stuart MILL, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1984.
 21. Jacques MONOD, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano, 1986.
 22. Ashely MONTAGU (a cura di), *Man and Aggression*, Oxford University Press, New York, 1973.
 23. Felix E. OPPENHEIMER, *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milano, 1982.
 24. Raymond POLIN, *Les deux soeurs ennemies: egalité et liberté*, in *L'exigence d'égalité*, Editions de la Baconniere, Neuchatel, 1982.
 25. Karl POPPER, *L'indeterminisme n'est pas suffisant*, in *L'Univers irresolu*, Hermann, Parigi, 1984.
 26. Karl POPPER, *Società aperta*, universo aperto, Borla, Roma, 1984.
 27. Franco RICCIO, Salvo VACCARO, Emilio FIORDILINO, *Il sapere e le sue parole*, Il Palma, Palermo 1989.
 28. Alan RITTER, *L'individuo comunitario*, in *Volontà*, numero 1/1984. Traduzione italiana del II capitolo di *Anarchism. A theoretical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
 29. Corrado VIVANTI, Voce «Libertà», *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, 1979, volume VIII.



ATELIER
LIBRE 70

ANARCHIK

Eduardo Colombo / Anarchia, obbligo sociale e obbedienza

«Io non voglio comandare né obbedire», dichiara Otanes ai compagni con cui ha organizzato la congiura che ha spodestato l'usurpatore del trono di Persia. Da quel primo atto di proto-anarchismo di 2.500 anni fa fino alle problematiche dell'anarchismo moderno. Ecco quanto propone Eduardo Colombo nell'analizzare norme, regole, obblighi che scaturiscono dal libero accordo in una società che si struttura secondo i principi dell'anarchismo. Colombo, psicoanalista, negli anni Cinquanta redattore del giornale anarchico argentino La Protesta è autore, tra l'altro, di L'immaginario capovolto (1988).

*«Todo lo que tienes te tiene a ti y allí donde mandares
siervo seras»*

Nel terzo libro delle *Storie* Erodoto racconta che Dario ricevette il potere regale come conseguenza del «complotto dei sette» (522 avanti Cristo). Il trono di Persia era in mano a un usurpatore, il Magio, che faceva credere di essere il suo omonimo Smerdis, figlio di Ciro. Otanes sospetta l'impostura e organizza la cospirazione. I congiurati erano sei, quando arriva Dario e si unisce all'impresa. Una volta ristabilita la calma e cinque giorni dopo il massacro di Smerdis e di altri Magi, i cospiratori si sono riuniti per discutere della situazione e delineare il

regime politico che era opportuno instaurare. Otanes difende la democrazia: «Mettiamo il popolo al potere», perché, «a mio avviso, il potere non deve appartenere a uomo solo [...]. Date il potere all'uomo più virtuoso e ben presto lo vedrete cambiare atteggiamento [...]. Al contrario, il regime popolare, in primo luogo, ha il più bel nome che vi sia: "uguaglianza"».

Megabyse, uno dei sette congiurati, propone l'oligachia: «Esporsi all'insolenza della plebaglia scatenata per fuggire quella di un tiranno è un'idea insostenibile [...]. Scegliamo tra i migliori...».

Dario parla a favore della monarchia e conclude: «Il mio parere è di aderire a questo regime e, inoltre, di non abolire i buoni costumi dei nostri padri, perché non ne avremmo alcun vantaggio».

Così parlò Dario e i quattro congiurati che non avevano ancora espresso la propria preferenza aderirono a questa opinione. Ma Otanes non vuole assoggettarsi alla decisione presa dai suoi compagni di congiura e, considerando che il risultato immediato sarebbe stato che uno solo di loro avrebbe regnato, si ritira dalla competizione preferendo queste parole: «Io non voglio comandare né obbedire». [16, III, da (68) a (83)].

Più di mezzo secolo dopo, Erodoto narra il complotto dei sette e il suo racconto contiene probabilmente la prima discussione sulla forma *politica* (la costituzione) di un regime *giusto*. Lasciata da parte la tirannide, arbitraria e ingiusta, tre regimi, tre forme di governo («supponiamoli perfetti tutti e tre», dice Dario) si presentano come possibili: la democrazia, l'oligarchia e la monarchia.

Il tenore stesso della discussione (greca e non persiana) presuppone un cambiamento fondamentale nel modo di pensare *il politico*, cambiamento che ingloba nel proprio movimento sia l'istituzionalizzazione della *polis*, sia la costituzione del mondo fisico. Nel corso effimero di due secoli (tra la prima metà del sesto secolo e la fine del quinto) il mondo greco ha visto comparire, o meglio ha

creato, un nuovo «fondamento» del cosmo, in lotta con il principio dell'eteronomia sacra. La rappresentazione immaginaria dell'origine esterna o trascendente della *determinazione* tanto della natura che dell'istituzione fu trasformata in modo radicale.¹ Di conseguenza, a livello socio-politico, il *nomos* sarà opera degli esseri umani, dipenderà da una decisione politica, da una elezione «razionale» tra altri possibili. Almeno durante il periodo della democrazia ateniese dopo le riforme di Clistene.

Le forme tradizionali della legge non consentono di interrogarsi sulla sua legittimità. Dettata dagli dei o dai morti in un tempo primordiale, la sua stessa origine rende impensabile, per i membri della tribù, o del gruppo sociale, se si preferisce, qualsiasi interrogativo che metta in pericolo il regime da questa istituito² e i suoi fondamenti, come rende impensabile qualsiasi velleità di cambiarlo. In questo senso, scrive Cornelius Castoriadis, «il termine stesso di *legittimità* della dominazione applicato a società tradizionali è anacronistico (ed eurocentrico, o sinocentrico). *Tradizione significa che il problema della legittimità della tradizione non sarà posto*» [8, p. 130].

I sofisti hanno insistito sull'opposizione *physis-nomos* e, in generale, essi hanno tentato di conciliare questi due elementi della dialettica storica. Tuttavia hanno anche considerato che nella realtà politica *nomos* e *physis* alternano la loro supremazia, svelando così il loro carattere arbitrario. Una situazione critica esige una decisione lacerante o tragica «e subito la *physis* si impone, impetuosa, applicando la logica sovversiva della propria logica assurda» [43, t. 2, p. 181]. Tucidide fa dire ai rappresentanti di Atene di fronte ai magistrati e nobili di Melos, costretti a sottomettersi con la forza delle armi (spedizione degli ateniesi contro Melos, 416-415, V, 105): «Dato quello che si può supporre degli dei e quello che si sa con certezza degli uomini, noi crediamo che gli uni e gli altri obbediscano necessariamente a una legge di natura (propensione naturale ineluttabile) che li spinge a dominare

gli altri ogni volta che si trovano a essere i più forti».

Ma il *nomos* è anche arbitrario o «irrazionale» nella misura in cui è espressione del gran numero e, di conseguenza, dipende da maggioranze fluttuanti; argomento da cui trae forza la *Costituzione degli ateniesi* dello pseudo Senofonte, un fedele amico dell'oligarchia.³

Se la critica del *demos* o della democrazia fa emergere l'arbitrario dal *nomos*, invertendo la prospettiva, bisogna riconoscere che il relativismo della norma o della legge è al tempo stesso una grande conquista socio-politica ottenuta nel corso dell'interminabile battaglia contro l'eteronomia istituzionalizzata, conquista che concerne l'uomo sia nella sua dimensione individuale sia collettiva. Da quel momento gli uomini fanno (anche se continuano a non volerlo sapere) di essere responsabili della propria società, i soli garanti del regime della *polis*.

Nella creazione greca della democrazia o della politica l'elemento determinante non è il regno della legge o dell'uguaglianza davanti alla legge (*isonomia*) o del diritto, ma la possibilità di mettere in discussione la legge, di poter pensare e dire no, di criticarla e di cambiarla [8, pp. 130-131]. La nascita della libertà politica va di pari passo con l'appropriazione collettiva del principio istituyente.

Erodoto era contemporaneo di Protagora. A più riprese è stata sottolineata l'influenza di Protagora sul confronto e la contrapposizione delle differenti forme di governo che Erodoto attribuisce ai capi ribelli Otanes, Megabyse e Dario, nella loro discussione sul migliore dei regimi [43, t. 1, p. 32]. Tale ipotesi è seducente, benché abbia ricevuto molte critiche.

Il mondo aristocratico in declino si aggrappava alle idee eterne e ai valori immutabili e li contrapponeva alle leggi, ai *nomoi*, che erano diventati la «parola d'ordine» del popolino. I sofisti insistevano su tutto ciò che è per «convenzione» e non per natura, il che permise loro di elaborare anche un certo cosmopolitismo e un concetto universale di essere umano, la cui astrazione non deriva dalla tra-

scendenza, come l'idea platonica, bensì da un'esperienza sociale e politica [43, t. 2, p. 236].

Si può anche considerare che la sofistica di Protagora è la prima filosofia che postula un relativismo radicale dei valori, relativismo che unifica le differenti posizioni intellettuali dei sofisti, sia che difendano l'oligarchia sia la democrazia.

Secondo il celebre mito che Platone attribuisce al sofista nel *Protagora*, gli uomini non potrebbero vivere in società senza l'arte della politica; per poterla esercitare ciascuno di loro disporrebbe di una parte uguale di *aidôs* (il riconoscimento e il rispetto per l'altro) e di *dichê* (il senso della giustizia). Una politica virtuosa può verificarsi solo tra partner che si riconoscono come uguali [31, p. 179]. Come c'era da aspettarsi, a partire dalle teorie sull'uguaglianza politica, il quinto secolo ha visto nascere modi di pensare che ponevano il problema dell'uguaglianza sociale. Il sofista Antifone, per esempio, basandosi sulla *physis* («per natura noi tutti, barbari ed elleni, siamo nati simili in tutto») affermò il cosmopolitismo e l'uguaglianza: bisognerebbe eliminare le differenze tra le classi sociali, abolire le frontiere tra poveri e ricchi e le linee di demarcazione tra le razze. Probabilmente Antifone condannava anche la divisione tra liberi e schiavi [43, t. 2, p. 69].

Ma il realismo politico parla con la voce disincantata di Trasimaco. Nel primo libro della *Repubblica* di Platone, Trasimaco constata e interpreta uno stato di fatto: «Il giusto non è nient'altro che l'interesse del più forte» [33, I, 338]. La sua definizione della giustizia si basa sul ragionamento seguente: «[...] è giusto colui che agisce in conformità alla legge; la legge è stabilita da coloro che detengono il potere; le prescrizioni della legge riguardano i privilegi dei potenti; chi agisce nell'interesse del più forte, agisce dunque giustamente» [43, t. 2, p. 185]. Riconoscendo in tal modo che la realtà politica rovescia i valori, Trasimaco può dire che la giustizia è «una nobile

folia» (in un'altra traduzione: «Un candore pieno di abnegazione»), e l'ingiustizia la «capacità di decidere saggiamente» [33, I, 348].

Trasimaco critica anche la regola della maggioranza che caratterizza il *nomos*. Nella *polis* democratica il cittadino gode della libertà di parola, ma può agire solo se appartiene alla maggioranza. La forza della legge basata sulla sola maggioranza (senza fondamento etico) esercita violenza su chi è costretto a seguirla.⁴

Verso la metà del quinto secolo ad Atene la discussione politica, sia *sulla* politica sia sulla filosofia politica, era intensa e forse lo era anche in qualche altra comunità del mondo greco. È sintomatico, sostiene Moses Finley, che nessuno dei grandi sofisti sia stato ateniese d'origine [17, p. 179] e, dato che nelle diverse «città» vigeva una gran varietà di disposizioni costituzionali, non è strano che i due fatti abbiano stimolato i primi tentativi di analisi del regime politico.

La tensione costante tra democrazia e oligarchia nell'Atene democratica si manteneva viva. L'origine tradizionale e immutabile della legge aveva ricevuto un duro colpo. Il relativismo del *nomos* della *polis* era sancito. La libertà, pubblica e privata, era accettata da amici e nemici come una delle basi del regime democratico;⁵ e, evidentemente, fu sancita anche una delle condizioni di tale libertà, vale a dire l'*isonomia* o uguaglianza davanti alla legge, che si esprimeva come una libertà positiva sotto la forma di *iségoria*, che si potrebbe tradurre con «uguaglianza all'interno dell'agorà» e che significava il diritto di ogni cittadino di parlare al *demos* riunito.

L'uguaglianza è sempre stata la proposizione inaccettabile, il bersaglio di tutti i nemici della democrazia, oltre al fatto di non essere mai esistita nella pratica, «là dove sussistono inuguaglianze nella fortuna, nelle relazioni, nell'autorità politica» [17, p. 198].

Sia la democrazia sia l'oligarchia pretendevano di guidare la società verso la virtù e la giustizia tramite «il

governo delle leggi e non degli uomini». Nei tempi lontani del governo aristocratico, il popolo chiedeva leggi, codici, contratti scritti, il che significava una pratica dotata di senso per sfuggire all'arbitrarietà del potere. Di conseguenza, anche la monarchia, secondo Aristotele, si esercita in base a leggi, poiché «la monarchia, ricordiamolo, è una delle costituzioni corrette» [1, III, 14, 1284b, 35]. I re «regnano in virtù della legge e su popoli pienamente consenzienti, e i tiranni su soggetti costretti e forzati» [1, III, 14, 1285a, 25].

Nella Grecia classica, sembrerebbe che nessuno critichi il principio del «governo della legge». Ma la difficoltà si presenta altrove: chi ha diritto di stabilire la legge? Il *demos* nel suo complesso? O coloro che governano, che siano eletti o meno?

La prima discussione sulla giustificazione politica dei tre regimi corretti, riferita da Erodoto, ha fine, e forse è importante sottolinearlo, con un rifiuto individuale a sottomettersi. Otanes pone sullo stesso piano negativo l'atto di comandare e quello di obbedire.

Secondo Aristotele, segno distintivo della democrazia «è vivere ciascuno come vuole, perché, come si dice, questa è la funzione della libertà, se è vero che il carattere distintivo dello schiavo è di non vivere come vuole. Ecco dunque la seconda norma della democrazia (la prima era che «la decisione della maggioranza ha autorità assoluta»), da cui discende la pretesa di non essere governati assolutamente da alcuno o, se ciò non è possibile, di governare ed essere governati a turno; e così questo secondo fattore corrobora il principio della libertà fondata sull'uguaglianza» [1, IV, 2, 1317b, 15].

Governare ed essere governati, a turno, come espressione della libertà? Difficile. Dell'uguaglianza? Forse. Ma immaginare un mondo dove nessuno comanda o obbedisce, una *polis* organizzata senza coazione politica, senza una qualche forma di *arkhê*, non è stato pensabile prima della fine del diciottesimo secolo.

L'idea dell'assenza o dell'abolizione radicale di ogni sorta di costrizione o dominio non è facile da perorare in un mondo socio-politico storicamente basato sull'eteronomia, la gerarchia e il potere. Senza dubbio, la difficoltà risiede nel modo in cui si immagina l'obbligo, che l'esistenza di un *nomos* esige, senza un qualunque potere di costrizione.

Fino alla tarda modernità ogni riflessione politica considerava il dominio (o un certo livello di dominio) come un fatto naturale. La concezione tradizionale della legge non ammetteva dubbi sulla sua legittimità, così come, dopo l'invenzione della democrazia, o più in generale della politica, da parte dei greci, la concezione del *nomos* nella sua dimensione politica non è stata pensabile senza una forma di comando, di guida, di governo, preposto ad applicarla. Vale a dire, senza una forma di relazione istituzionalizzata di comando e obbedienza.

Il termine *anarkhia*, in un primo tempo, compare (Omero, *Iliade*, 703 e 726; Erodoto, *Storie*, IX, 23) per designare una situazione nella quale un gruppo armato, o un esercito, si ritrova senza guida.

Il significato comune del verbo *arkhein* era quello di prendere l'iniziativa, cominciare una battaglia o un discorso. Così *arkhê* designava ciò che è all'origine di una successione temporale. Aristotele lo usa in questo senso quando dice che «principio (*principium* traduce in latino il termine greco *arkhê*) si dice in primo luogo del punto di partenza del movimento della cosa» (*Metafisica*, V, 1012b 34). Ma *arkhê*, connesso all'idea di prendere l'iniziativa, ha anche la connotazione di comando, potere o potere politico.

Questo doppio significato di *arkhê* (inizio o origine e comando) darà come derivati: 1) *arkhaios*, «che risale alle origini» e nella lingua moderna dà l'idea di antichità (archivi, archeologia, arcaico), e 2) *arkhein*, «comandare, ordinare», da cui (oltre ad *arkhon*, - *ontos*, carica di un magistrato di Atene, o *arkheion*, residenza dei principali

magistrati) il prefisso *arkhi* - che indica la superiorità (arcidiacono, arciduca, arciprete) e *arkhia*, suffisso che indica la forma politica: monarchia, oligarchia, gerarchia (da hier[o] [sacro]), anarchia (termine che in Francia compare nel quattordicesimo secolo, ma si trova raramente prima del diciassettesimo), autarchia.

L'attribuzione a qualsiasi regime politico di un potere costrittivo pare evidente o naturale come se la dominazione fosse intrinseca al politico, e ancor oggi risulta evidente alla maggior parte delle persone. Questo essere apparentemente evidente, questo andare da sé ha indotto a considerare il concetto di *arkhê* come più o meno neutro. Le cose non sono andate così per quanto riguarda l'*anarkhia*, che rimase marchiata dello stigma della disorganizzazione: senza un capo, senza qualcuno che comanda, la società si disintegra, il caos divora il sociale. Quando il termine anarchia si generalizza nella Francia rivoluzionaria, starà a designare in negativo coloro che sono accusati di creare il disordine e di promuovere la rivolta. Con la rabbia e la passione che sono il prodotto di un'oscura coscienza ambivalente, l'anarchico è accusato di voler disorganizzare la società politica, indebolire l'autorità e attaccare il potere costituito (secondo il vocabolario, «fautore di tumulti», promotore di disordini), e, al tempo stesso, gli si attribuisce il nobile desiderio di estremizzare la rivoluzione, di voler livellare ruoli e fortune. Come scrisse il girondino Brissot, che flagello della società «questa dottrina anarchica che, all'ombra dell'uguaglianza dei diritti, vuole stabilire un'uguaglianza universale e di fatto!».

Ritorniamo per un attimo al quinto secolo, poiché la capacità di riflessione ci dà la possibilità di balzare attraverso i secoli, e proseguiamo la lettura di Erodoto dove l'abbiamo lasciata, lettura che ci illumina sulla realtà del potere. Dopo che Otanes si era ritirato dalla competizione, gli altri sei cospiratori «cercarono il modo più equo di scegliere un re», e adottarono il seguente: «Al levar del sole essi sarebbero andati a fare una passeggiata a caval-

lo nei dintorni della città e colui che possedeva il cavallo che avesse nitrito per primo sarebbe stato dichiarato re». Ma Dario non si fida della sorte e chiede al suo palafreniere di darsi da fare perché tale onore non ricada su qualcuno di diverso da lui stesso. Calata la notte, Olibares, il palafreniere, da uomo avveduto, legò una giumenta in un punto del quartiere dove i sei cavalieri sarebbero passati il giorno dopo; vi condusse il cavallo di Dario «e lo fece girare attorno alla giumenta a più riprese per adescarla e per permettergli infine di montarla». Alle prime luci dell'alba, quando i congiurati arrivarono sul loro cavallo nel punto dove si trovava la giumenta, «il cavallo di Dario vi si precipitò e nitri. Nello stesso istante un lampo solcò il cielo sereno e il tuono rimbombò». I suoi compagni riconobbero in lui il vincitore e si prostrarono ai suoi piedi.

La potenza dell'impero persiano andò aumentando e, secondo quanto si racconta nelle *Storie*, Dario fece costruire un bassorilievo di pietra che rappresentava un uomo a cavallo con la seguente iscrizione: «Dario figlio di Hystaspe, grazie al valore del suo cavallo [l'iscrizione ne riportava il nome] e di Olibares, il suo palafreniere, è diventato re dei persiani» [16, III, da (84) a (88)].

Il racconto di Erodoto sulla cospirazione dei sette e sull'origine del regno persiano è interessante dal punto di vista della filosofia politica per molteplici ragioni: non solo, come abbiamo già detto, vi troviamo la prima discussione sulla forma di governo, la *politeia*, di un regime giusto, oltre al primo rifiuto dell'obbligo di comandare o di obbedire, ma, nella trama della storia, leggiamo anche i molteplici ingredienti del potere politico reale.

Vediamo. Sullo sfondo abbiamo il regime ingiusto, l'usurpazione del Magio, l'arbitrarietà, la tirannide. La forza, la cospirazione e il massacro. La ragione, il *logos*, il discorso, l'ideologia. L'astuzia, l'inganno, l'imbroglione (di fronte al potere, etica e politica si dissociano). Il segno dell'eteronomia, il sacro, l'accettazione della magia (il

grande mistero del potere è l'obbedienza). E per finire l'arroganza di coloro che comandano, che incidono la loro menzogna, l'origine illegittima della loro condizione, su un monumento di fronte al mondo.

Il potere delle parole

Il potere politico, nella misura in cui si esprime mediante una rappresentazione immaginaria centrale che organizza l'universo socio-politico nel suo complesso, è una forza oscura, difficile da individuare nella realtà delle istituzioni, nell'onnipresenza del discorso che le legittima, e nella partecipazione inconsapevole di tutti.

Se vogliamo avvicinarci ai problemi posti dal potere, bisognerà spulciare alcuni termini del linguaggio politico⁶ con i quali il potere si manifesta e al tempo stesso si occulta. Citando un autore contemporaneo, diremo che «un problema filosofico [nel nostro caso di filosofia politica del potere] risultava dall'adesione inconsapevole a postulati inscritti nel linguaggio che era servito a enunciare, postulati che bisognava mettere in discussione prima di poter delineare seriamente il problema stesso» [36, p. 9].

Per esempio, i sette congiurati discutono di *oligarchia*, *monarchia* e *democrazia*. *L'arkhê* nelle mani di pochi, *l'arkhê* nelle mani di uno solo, ma quando il popolo governa, possiede il *kratos*. Del resto, come l'aristocrazia.

L'origine semantica delle parole è olistica e storica. Evitiamo l'anacronismo, d'accordo. Ma l'etimologia ci indica, forse, i «geni» di antiche eredità.

Nei testi omerici il *kratos* è la capacità di imporsi in una prova di forza, nella lotta e anche nelle assemblee. Degli dei o degli uomini si dice che hanno il *kratos*. L'evoluzione lessicale costituisce attorno a *kratos* due gruppi distinti: uno si articola attorno alla nozione fisica o morale di predominio o superiorità nella lotta, il che produce termini che enunciano il «potere» in quanto facoltà individuale o il «potere» in quanto potenza o *pote-*

stas territoriale o politica. L'altro gruppo discende dalla nozione fisica di «duro» e conserva, sia in senso proprio sia figurato, l'idea di «brutale, crudele, faticoso» [6, vol. 2, pp. 71-83].

Sembrirebbe che nella Grecia della *polis* si connetta a *kratos* un valore peggiorativo, se non inquietante [27, n. 27, p. 23]. Gli ateniesi non ritengono necessaria alcuna giustificazione particolare per affermare il *kratos* su altre città del loro impero marittimo, ma all'interno della *polis*, quando governa il *demos*,⁷ sorge una specie di contraddizione tra *arkhè* e *kratos*: l'uguaglianza dei cittadini presuppone una certa unità del gruppo, o della categoria, e la possibilità per tutti di esercitare il potere o di accettare l'obbedienza a turno, come nella definizione di Aristotele. «Come articolare questa permanente redistribuzione dei ruoli che si svolge nell'*arkhè*» si chiede Nicole Loraux, e che sarebbe l'ideologia della democrazia, «con l'affermazione di un *kratos*?» [28, p. 162]. Infatti *kratos* dovrebbe servire a designare la superiorità o il dominio di una parte sull'altra, o di un partito sugli altri. Questa è l'accusa e l'argomentazione degli oligarchi nemici della democrazia, che possiamo leggere nel già citato lavoro *Costituzione degli ateniesi*: «Ci sono persone che si meravigliano che gli ateniesi non perdano occasione per favorire i peggiori, i poveri e gli uomini del popolo invece dei buoni: è proprio in questo che si rivela la loro abilità a mantenere il potere del popolo».

Si può ritenere che il termine *dèmoskratìa* (anomalo in un vocabolario politico che con il suffisso *-arkhia* aveva elaborato la denominazione degli altri regimi giusti, oligarchia e monarchia, e che avrebbe dovuto dare *demarkhia*) fosse forgiato dagli avversari del regime come termine peggiorativo, rivendicato dalla successiva tradizione democratica, dimentichi del significato originale.

Tuttavia, a quell'epoca, quando ad Atene fioriva una democrazia diretta, i democratici si circondavano di molteplici cautele oratorie per usare il termine che oggi serve

a designarli. Meglio ancora, ci si può chiedere se nel quinto secolo esistesse ad Atene una teoria organica della democrazia costruita dai fautori della democrazia,⁸ e ci si può domandare anche perché, di fronte alla profusione di critiche filosofiche e di libelli oligarchici, essi non hanno risposto per iscritto per difendere la democrazia dai suoi detrattori [29, p. 180].

Risolvere tale quesito con la divisione dei compiti tra oppositori e fautori del regime (polemisti e pamphlettisti da un lato, tranquilli uomini d'azione dall'altro) sembra un po' semplicistico e non spiega niente. Forse si potrebbe pensare a una non accettata consapevolezza della contraddizione latente tra il nascente ideale dell'autonomia e l'esercizio del potere, o nella difficoltà di serbare l'ideologia di una *arkhê politikê* rispetto alla realtà del *kratos*. Finley ha indicato che «in tutte le epoche della sua esistenza la *polis* è stata una realtà e un ideale al tempo stesso», e tale ideale tendeva a misconoscere le divisioni politiche effettive. Quando Pericle afferma che la povertà non è un handicap a livello delle cariche elettive, enuncia un principio ugualitario e, implicitamente, riconosce l'esistenza di una gerarchia di prestigio (e di patrimonio) all'interno della *polis* [41, II, 37].

L'*arkhê politikê*, la forma politica del potere, si colloca nella prospettiva opposta alle parole di Otanes. Nella visione aristotelica, l'«autorità politica» è una forma di *arkhê* che si esercita su persone della stessa origine e sugli uomini liberi: comandare dopo aver obbedito e prima di obbedire di nuovo. «L'uomo libero» deve imparare a governare praticando in prima persona l'obbedienza. «Così a buon diritto si afferma ancora che non si può comandare bene se non si è obbedito in prima persona» (massima attribuita a Solone) [1, III, 1277b, 7-15].

Così in un regime democratico la forma politica del potere si contrappone in teoria a quella che si potrebbe chiamare l'autorità del padrone (*despotikê arkhê* o, in latino, *dominicana potestas*).

Dispotico, dispotismo, dominazione ci avvicinano all'attuale polisemia della parola potere, ma esigono ancora un po' di pazienza e di sforzo per non cedere alla tentazione di abbandonare l'analisi delle parole.

Dispotismo e dominazione hanno la stessa origine etimologica. Una radice indo-europea (i.e.) *dem*, che significa «casa», luogo in cui si abita, compare nella parola greca *despotês*, da *dems-potês*, «padrone di casa». In latino: *domus*, da cui deriva *dominus*, «padrone di casa», il padrone; *dominari*, «essere il padrone» e *dominatio*, «sovranità». Basso latino: *dominarium*, «dominazione».

Accanto a *dem*, il greco contiene la forma *potês*. In i.e. *poti-* designava il capo del gruppo sociale di qualsiasi dimensione: famiglia, clan, tribù. In latino all'aggettivo *potis* si collega *potestas*, *-atis*, da cui derivano potere, potenza, potere politico. Latino volgare: *potere*.⁹

Arrivati a questo punto della nostra riflessione, riprendiamo i problemi posti. In primo luogo l'importanza capitale per il pensiero politico, grazie soprattutto all'impegno della grande sofistica, del riconoscimento del radicale relativismo del *nomos*, vale a dire dell'abbandono dell'eteronomia. In secondo luogo, come conseguenza, si presenta la necessità di discutere quale sia il regime adatto, o giusto, dal che sorge il problema dell'obbligo socio-politico di rispettare, di sottomettersi o di obbedire alla legge. La conclusione logica di quanto precede sarà di sapere chi stabilisce i *nomoi*, qual è la partecipazione di ciascuno alla decisione generale, e come accedere all'autonomia, vale a dire alla capacità individuale e sociale di dettare (a se stessi) la propria legge. In terzo luogo, come rappresentarsi l'obbligo? Come l'alternarsi di comando e obbedienza (*demarkhia*)? Come obbedienza e subordinazione a un ordine istituzionalizzato di dominazione, di superiorità, di organizzazione gerarchica, di obblighi reciproci ma necessariamente asimmetrici tra governanti e governati? O come un rifiuto comune di comandare e obbedire.

E, in quarto luogo, mediante i concetti originariamente

legati alle prime forme non tradizionali del potere politico (*arkhê* e *kratos* sono sempre presenti nel nostro linguaggio: burocrazia, monarchia, aristocrazia), ci avviciniamo ai contenuti dei termini che nella filosofia politica del mondo moderno giustificano la necessità dello stato.

Il termine più generale in campo politico è potere, che comprende o funziona come sinonimo di dominazione, impero, autorità, *potestas*, potenza.

Mentre dominazione ha un connotato negativo per «gli amanti della libertà», potere si pretende neutrale dal punto di vista dei valori e anche della politica.¹⁰

Tuttavia il contenuto semantico di potere oscilla tra due poli: capacità e dominazione (è una delle contraddizioni possibili, ma si possono trovare altre opposizioni significative come potere e dovere, come si vedrà più avanti).

Come abbiamo visto, potere, in quanto verbo transitivo, deriva dal latino volgare *potere*, che a sua volta è un rifacimento del verbo classico *posse*, «essere capace di», e che può connotare l'importanza, l'influenza o l'efficienza. Il presente *poteo*, «io posso» sostituisce il presente classico *possum*. E, in quanto forma ricostruita, risale all'i.e. *potis*. In tutte le lingue di origine latina, il sostantivo potere designa la capacità di fare, avere la capacità o la facoltà di agire o di produrre un'azione sulle cose. Una delle capacità proprie dell'uomo è quella di far(si) obbedire. Allora, a livello politico organizzato, per e dalla dominazione, potere designa il potere politico, l'autorità¹¹ dello stato.

In quanto verbo ausiliario, potere fa parte, con dovere, della categoria linguistica di modalità: «potere» esprime la possibilità, «dovere» la necessità (egli può comandare, egli deve comandare). Questi verbi possono assumere relazioni sintagmatiche (egli deve poter comandare) per segnalare un alto grado di probabilità [5, p. 178 e sgg.].

Ma ciò che ci interessa è separare i diversi contenuti semantici quasi sempre nascosti nel linguaggio quotidiano e che nella pratica mantengono una certa confusione,

il che rende difficile la critica radicale della dominazione; questa confusione, cioè, serve al potere politico.

Per esempio nell'educazione dei bambini si sente spesso dire: «Non puoi fare questo», mentre il bambino ha tutte le capacità per farlo. In realtà la frase significa «non devi fare questo» in funzione di una norma o di una difesa che generalmente non è esplicitata.

Il potere scivola rapidamente dalla capacità attiva e intenzionale di «poter fare» proprio dell'essere umano, alla capacità inerte, non intenzionale, di produrre degli effetti propri alle cose (la capacità di scaldare propria del fuoco, la potenza di un motore) fino al potere di poter comandare e di farsi obbedire (capacità, potenza, autorità, forza). Per dirlo con le parole di un autore: «Dietro a ciò che viene definito potere, quante funzioni sociali universali (e necessarie) vi sono e quante funzioni proprie a una relazione di dominazione?» [7].

Potere e dominazione

La dominazione implica necessariamente una relazione asimmetrica: uno (o una parte) domina, l'altro (o l'altra parte) si sottomette. Se la relazione si istituzionalizza, nasce la gerarchia,¹² l'asimmetria non è più legata alle circostanze o alle situazioni.

Ma istituzionalizzare o istituire significa stabilire una norma, dare origine, fondare. L'istituzione contiene la regola che gli uomini si danno fondandola.

L'estensione concettuale del vocabolo dominazione (come quella della parola potere, ma su scala più ridotta poiché la dominazione contiene necessariamente l'idea di una superiorità, di un *kratos*?, o di un diritto di proprietà sulle cose o sugli uomini) comprende due aspetti che bisogna dissociare o discriminare «imperiosamente».¹³

La dominazione è un fatto di natura, naturale, che appartiene alla *physis* più che al *nomos*? In un certo numero di specie la relazione tra i membri di un gruppo assume la forma di un'organizzazione gerarchica nella

quale un individuo (o alcuni individui) si pongono in posizione dominante rispetto ad altri che adottano una posizione di subordinazione (generalmente espressa tramite la fuga o un determinato atteggiamento posturale). Se all'interno della dominanza si istituisce una scala, ogni individuo occuperà un rango sociale; tale discriminazione gerarchica può comportare conseguenze gravi per i subordinati: gli individui subordinati non si nutrono prima dell'individuo dominante e possono essere esclusi dalla riproduzione. Questo tipo di organizzazione si trova tra alcune specie di invertebrati e in numerosi raggruppamenti sociali di vertebrati: pesci, rettili, uccelli, mammiferi, compresi evidentemente i primati. I comportamenti sono spesso ritualizzati: basta che l'individuo dominante minacci perché l'animale subordinato risponda in modo complementare.

Generalmente i fenomeni di dominanza sono descritti in maniera antropomorfa, il che facilita non solo l'attribuzione di motivazioni intenzionali¹⁴ a tutte le manifestazioni del regno animale, ma, al tempo stesso, apre la strada semantica all'interpretazione inversa, consentendo l'attribuzione all'uomo di comportamenti non intenzionali del tipo della causalità naturale.

I racconti di galline dominanti nella gerarchia di beccata o di maschi despota in un branco di babbuini sono ben noti, ma è possibile attribuire alla gallina la passione del potere e il malcelato godimento di fronte alla sofferenza e all'umiliazione¹⁵ della gallina subordinata? È possibile attribuire al babbuino dominato la vergogna delle proprie catene e la sorda rivolta quotidiana che prepara nell'ombra la liberazione dei propri fratelli di sventura?

La metafora antropomorfa comprende tutte le relazioni di dominazione-sottomissione e, ciò facendo, contamina ogni situazione asimmetrica di potere con il significato assunto nell'ordine politico dalla relazione, o legame, comando-obbedienza.

Comandare e obbedire sono termini propri a livello del

comportamento simbolico, intenzionale; essi presuppongono un tipo di interazione sociale che non è regolata in modo determinista da meccanismi biologici intraspecifici. L'obbedienza non esiste senza la capacità di disobbedire. Dare un ordine esige che colui o coloro che lo ascoltano siano pronti a eseguirlo o a rispettarlo, sia perché lo considerano giusto sia perché vi sono costretti dalla forza (la forza che si esercita o tramite la minaccia o anche mediante le modalità inconsece di sottomissioni, tradizionali o caratteriologiche). Sia la legittimazione sia la critica del potere sono forme politiche di regolazione sociale specificamente umane. Gli uomini sono i soli animali capaci di opporsi all'ordine costituito e, di conseguenza, i soli capaci di scegliere tra sottomissione e ribellione.

Ma, poiché l'azione umana nel corso della storia ha costruito società gerarchiche, la metafora antropomorfa si rovescia e la relazione di dominazione-subordinazione è vista come facente parte della «natura» e dunque ineluttabile. In realtà la dominazione politica è un tipo di struttura di potere di livello fondamentalmente diverso da quello delle inuguaglianze o asimmetrie che abbiamo chiamato dominanza, nonché dalle asimmetrie situazionali presenti in tutte le interazioni sociali. La dominazione non politica, in società di ominidi almeno dall'*homo sapiens sapiens* in poi, si basa su e si giustifica nei sistemi simbolici di legittimazione (ideologici) della dominazione politica esistente e non il contrario.

Il *nomos*, come i greci avevano scoperto già da tempo, è arbitrario, tributario di un relativismo radicale.¹⁶ Da quel momento, a eccezione delle lunghe eclissi prodotte dal peso schiacciante della sacralità,¹⁷ sappiamo di poter dire, come Otanes, «non voglio né comandare né obbedire», ma sappiamo anche che, facendo ciò, ci scontreremo con una comunità politica organizzata che dispone di poteri di coercizione. In ultima istanza, la funzione estrema della filosofia politica antica e moderna è stata la «giustificazione della legittimità politica di costrizione»,

vale a dire la giustificazione dello stato e della sua legittimità. L'anarchia post-illuminista rappresenta un abbandono totale del paradigma tradizionale della dominazione giusta o necessaria nel momento in cui postula un principio di organizzazione sociale senza dominazione politica.

L'anarchico, come Protagora nell'antichità, «ha osato far comparire le invenzioni del diritto davanti al tribunale della ragione» [43, t. 1, p. 56]. Supponiamo che il lettore conosca la critica anarchica dei sistemi simbolici di legittimazione del potere e non la esporremo in questa sede. È anche importante che il dibattito sulle ragioni che legittimano la dominazione politica e sulla sua critica non offuschi il fatto storico del potere politico che precede qualsiasi teoria di legittimazione.

La realtà del potere politico, spogliata dagli orpelli che la rendono presentabile, è espressa, generalmente, da pensatori autoritari e conservatori che riconoscono una specie di razionalità propria all'«arte di governare» e che potrebbe essere definita come una teoria pura dell'azione.

Gabriel Naudé, per esempio, nelle sue *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639) [45, p. 151] spiega che, in ultima analisi e come rivela la necessità del «colpo di stato» in situazioni straordinarie, le ragioni di una politica e il principio della sua giustificazione risiedono nel successo dell'azione intrapresa. Poco importa la struttura dello stato e la natura del regime: Naudé ritiene che l'azione propriamente politica occulti le proprie ragioni profonde, *arcana imperii*, poiché non discende né dal diritto né dalla morale, né dalla religione, né dall'ideologia, ma esclusivamente dalla necessità del potere, dalla sua esistenza.

«La viva consapevolezza del significato del caso eccezionale che domina il diritto naturale nel diciassettesimo, nel diciottesimo secolo sfuma rapidamente con l'instaurarsi di un ordine relativamente duraturo», ha scritto Carl Schmitt. Ciò non impedisce che occultamente perduri, come una densa concretizzazione di tale realtà, questo

«segno», o tratto o rappresentazione, che definisce il potere politico, come dimostra la situazione eccezionale: *quidditas* del potere che non è necessariamente né l'uso né la minaccia della forza. Schmitt, a partire dall'idea di sovranità, riprende la concezione della razionalità politica fondata sul successo dell'azione e, poco prima dell'ascesa al potere del nazismo, egli apre la sua *Teologia politica* con questa frase: «È sovrano colui che decide della situazione eccezionale», cui fa seguito il suo logico corollario: «Anche l'ordinamento giuridico, come qualsiasi altro ordinamento, si fonda su una decisione e non su una norma». Schmitt aggiunge: «L'esistenza dello stato serba qui una incontestabile superiorità sulla validità della norma giuridica. La decisione si libera di ogni obbligo normativo e diventa assoluta in senso proprio. Nel caso eccezionale, lo stato sospende il diritto in virtù di un diritto di autoconservazione, come si dice. [...] Il caso eccezionale rivela con la massima chiarezza l'essenza dell'autorità dello stato. È qui che la decisione si separa dalla norma giuridica, e l'autorità dimostra che per creare il diritto, non c'è affatto bisogno di aver ragione» [37, pp. 15-26].

Così l'azione politica del potere si libera o si sgancia da qualsiasi legittimità che possa basarsi sulla normatività etica, il che ricorda la posizione dei sofisti che vedevano nella realtà politica l'alternanza del *nomos* e della *physis*: quando una situazione critica esige una decisione lacerante, «la *physis* si impone impetuosa» e uomini e dei «obbediscono necessariamente a una ineluttabile propensione naturale che li spinge a dominare gli altri ogni volta che si trovino a essere i più forti».

Dunque il riconoscimento dell'esistenza storica della dominazione politica si sovrappone e si confonde con la teoria della sua necessità.

Allora si profilano due modi di giustificare la dominazione politica: la dominazione è considerata inaccettabile, cattiva o negativa, ma necessaria a livello politico per regolare i conflitti in una società non trasparente.

Evidentemente, considerandola necessaria, la connotazione valoriale è rovesciata. Proposizione tradizionale del degrado della dominazione necessaria o giusta. Ma tale idea si mescola, consciamente o inconsciamente, con un'altra di tipo antropologico che, come abbiamo detto, è quella della «naturalizzazione» della dominazione, «naturalizzazione» che inserisce in una gamma progressiva i fenomeni di dominanza passando dagli aspetti fisici o psicologici dell'interazione asimmetrica, o della forza carismatica, fino a integrarvi l'autorità paterna.

È possibile parlare in senso stretto, ossia in termini di filosofia politica, di «dominazione pre-politica»? In questo campo semantico si vede chiaramente come la polisemia del termine dominazione offuschi la comprensione e serva al persistere di ciò che è stabilito. In altre parole, la polisemia opera nel senso della perpetuazione del regime di dominazione politica e diventa una strategia del gruppo o della classe dominanti.

In un interessante trattato sulla *Justice politique*, [23] nel quale è a lungo discussa la posizione anarchica, Otfried Höffe considera che: «La serie graduale delle forme di dominazione inizia con una dominazione pre-politica, con un ordine di superiorità semplicemente sociale che non presenta alcun carattere giuridico e politico e che potrebbe anche definirsi *dominazione naturale*. [...] Una gerarchia sociale, che è più elementare di una relazione di proprietà (relazione giuridica) e che, di conseguenza, presenta, in una prospettiva sistematica, un ordine di superiorità e di inferiorità, risulta da una gerarchia naturale...».

Le capacità differenziali, per esempio, appartengono a una gerarchia naturale: l'abilità manuale, la forza fisica, il controllo emotivo, l'esperienza o la conoscenza, che determinano relazioni asimmetriche. Dato che «ancor più elementare è la superiorità degli adulti o dei genitori sui bambini», [23, p. 159] secondo il nostro autore una legittimazione della dominazione potrebbe («e la sua minuziosa

ricusazione dovrebbe») cominciare da qui. Tentiamo di criticare tale assunto: la prima ricusazione consisterebbe nell'affermare che le capacità differenziali (abilità, forza, esperienza e così via) possono creare e creano superiorità situazionali, ma non una gerarchia sociale, poiché tali capacità sono distribuite nella popolazione in maniera aleatoria e non sono prerogativa di un rango né lo creano. In ogni situazione sociale la costrizione che può derivare dalla forza, dall'astuzia, dall'abilità e così via, di un individuo su un altro o altri non è la dominazione politica e di conseguenza nessuno vi accorda la minima «legalità». A meno che la coazione esercitata sia definita come appartenente al campo istituzionale del potere politico.

Meglio ancora, le «superiorità» situazionali possono essere liberamente perseguite per «buone ragioni»: come diceva Michail Bakunin, «quando si tratta di stivali, mi riferisco all'autorità del calzolaio».

Di tutt'altra natura è la «superiorità naturale» adulto / bambino o genitore / bambino, perché costituisce il terreno su cui si svolge l'educazione o, più in generale, la socializzazione degli esseri umani. Nella socializzazione le capacità individuali (il poter fare) si articolano con le forme istituzionali del potere politico. E la dominazione esterna si riproduce mediante le forme inconse di sottomissione all'autorità [11]. Il livello simbolico, significativo o intenzionale, abbraccia la totalità del comportamento individuale e sociale; le «rappresentazioni immaginarie centrali»¹⁸ organizzano i ruoli rispettivi degli attori sociali, contengono il principio fondatore del «regime». In un sistema gerarchico, di stato, la dominazione politica conferisce il proprio senso a ogni relazione sociale asimmetrica. Probabilmente l'organizzazione del campo semantico da parte e per la dominazione impedisce o rende difficile lo sviluppo di legami ugualitari. Poiché l'uguaglianza, come la libertà, come la dominazione, sono rappresentazioni del campo politico.

Di conseguenza la dominazione politica non nasce da

asimmetrie naturali e situazionali. La dominazione politica le organizza e le gestisce.

L'uso della proposizione «dominazione pre-politica» potrebbe far pensare a un substrato ecobiologico da cui sorgono «naturalmente» le condizioni della coercizione e la struttura del potere. Sarebbe più logico parlare di forme non politiche delle relazioni di potere (capacità di decisione, di influenza, di forza di far(si) obbedire), anche se sappiamo che tali asimmetrie non politiche sono sempre contaminate, nel mondo umano socio-storico, dalla significazione politica introdotta dalla dominazione. Allora si potrebbe parlare di livello non politico, «di un grado zero della dominazione».

Secondo lo schema di Höffe che stiamo commentando, un primo grado della dominazione si istituisce quando i genitori o gli adulti estendono la propria autorità o superiorità al di là del tempo e delle condizioni nei quali, anche con la forza e la costrizione, la loro funzione o il loro aiuto sono necessari. Ma in questo caso si tratta di una estensione situazionale (diremmo «privata» se il termine non avesse una connotazione giuridica) non politica delle forme di potere (estensione di un'asimmetria non giustificata in rapporto alle reciproche capacità), oppure è una relazione istituzionalizzata con obblighi reciproci, come pensa Höffe, e allora fa parte del secondo grado della dominazione o potere politico propriamente detto.

Noi riteniamo che il potere politico o dominazione si costituisca con l'istituzionalizzazione della relazione «comando-obbedienza» in seno a un sistema simbolico di legittimazione che, al tempo stesso, è il principio metafisico di organizzazione gerarchica della società. Tale principio (*arkhè*) di organizzazione gerarchica, [12] facendo propria la definizione del politico, sviluppa un processo di autonomizzazione dell'istanza politica che produce due effetti: il primo è la rottura radicale tra il livello politico della legittimazione del potere (e questo diventa la definizione dello stato²⁰) e la società civile;²¹ il secondo effetto

pone ogni relazione asimmetrica (capacità differenziali) presente all'interno della società globale sotto la determinazione di un obbligo politico o dovere d'obbedienza. Vale a dire, la trasformazione di ogni relazione asimmetrica, sia a livello formale sia a livello inconscio, in una relazione dominante/dominato.

Secondo Höffe, la dominazione politica (il secondo grado della dominazione) «comincia là dove gli ordini di superiorità si presentano nel quadro di un regime giuridico e politico»; egli aggiunge un terzo grado di dominazione «post-politica» (*sic*) che sarebbe la personalizzazione del potere (*despotikê archê*) tipica della tirannide.

In questo modello per gradi della dominazione, che va dall'autorità naturale al dispotismo, l'anarchia sarà rappresentata in relazione a una critica regrediente nei gradi definiti dal modello, il che conduce «naturalmente» a un'aporia.²²

Il modello propone «l'anarchia o l'assenza di dominazione come una progressiva diminuzione della dominazione che, da un punto di vista sistematico e non storico, si compie in tre gradi». Per quanto riguarda il terzo grado, non ci sono problemi, dal sesto secolo avanti Cristo fino ai nostri giorni la maggior parte della teoria politica e giuridica ha criticato il dispotismo, la tirannide e la dittatura. Sulla stessa linea si può anche considerare una tendenza storica della società secolare a vedere lo stato «di diritto» come auspicabilmente povero di dominazione, naturalmente all'interno del quadro della propria prerogativa a esercitare una costrizione legittima. «Ma questa società, nella sostanza, resta legata all'ideale pre-anarchico di un potere di costrizione giusto», di un grado di dominazione legittima.

Il cambiamento del paradigma introdotto dall'anarchia, «la provocazione che le è connessa nella prospettiva della giustizia politica comincia solo» con la critica del secondo grado della dominazione o dominazione politica. L'anarchia, allora, postulerà l'abolizione di qualsiasi

dominazione politica, coerentemente con il suo corpus teorico. Ma, definendo l'anarchia solo in negativo in quanto assenza di dominazione, lo schema scivola rapidamente verso condizioni insuperabili. Così l'anarchia eliminerebbe anche il primo grado «pre-politico» della dominazione, il che risulta logico se, come abbiamo detto, ogni asimmetria di potere istituzionalizzato (al di là del tempo e delle condizioni della sua necessità sociale) entra nel livello della dominazione politica. Quello che risulta inaccettabile è il seguito della riflessione quando si pretende che un'anarchia radicale debba rifiutare «qualsiasi costrizione sociale e non soltanto la sua forma giuridica e politica»²³ e ciò in ragione del fatto che per «costrizione sociale» si intende qualsiasi obbligo di aiuto, di reciprocità o di convenzione. L'anarchia significherebbe dunque la scomparsa di qualsiasi norma, sarebbe un'anomia,²⁴ poiché qualsiasi norma obbliga. Il libero patto esige che ci si attenga a ciò che è stato concordato. Il contratto si onora, la parola data si rispetta. Una regola è osservata, in caso contrario non è più una regola. Anche per gli anarchici, e per gli anarchici più che per qualsiasi altro. Anarchia e anomia sono termini antitetici.

«Naturalmente» diranno coloro che si pongono da un punto di vista tradizionale della continuità graduale del naturale, del sociale e del politico. *Ergo*, l'anarchia si trova in piena contraddizione con se stessa. Stretto nella contraddizione, più di un anarchico, per ribellione o per il dolce gusto della provocazione, dirà: «Niente mi costringe, nessun vincolo mi lega. Sono contro ogni istituzione, contro ogni norma».²⁵ Ma noi diciamo che la contraddizione non è interna all'anarchia, ma è un prodotto dei termini usati per trattare il problema.

L'istituzione e l'obbligo sociale

Verso la fine del secolo scorso, Errico Malatesta difendeva l'organizzazione e «la società» contro gli anti-organizzatori (da non confondere con gli individualisti), chie-

endosi come una cosa così evidente come la necessità dell'organizzazione aveva potuto essere negata. Il fenomeno si spiega con la funzione specifica del movimento anarchico di opposizione totale alla società reale. Il movimento anarchico, pensava Malatesta, ha avuto inizio come reazione contro lo spirito di autorità dominante, «di conseguenza, era naturale che numerosi anarchici fossero come ipnotizzati dalla lotta contro l'autorità e che credendo, a causa dell'influenza dell'educazione autoritaria che avevano ricevuto, che l'autorità fosse l'anima dell'organizzazione sociale, ritenessero che per combattere la prima bisognasse combattere e negare quest'ultima. E la suggestione era arrivata a tal punto da indurli a fare cose veramente incredibili. Si è combattuta ogni sorta di cooperazione e di accordo, considerando che l'associazione fosse l'antitesi dell'anarchia; si è sostenuto che, senza accordi, senza obblighi reciproci, facendo ciascuno ciò che gli passava per la testa, tutto si sarebbe armonizzato spontaneamente; che anarchia significasse che ogni persona deve bastare a se stessa... senza scambio e senza lavoro associato». Per contro: «Anarchia significa società organizzata senza autorità, intendendo per autorità la facoltà di imporre la propria volontà... Secondo noi, non solo l'autorità non è necessaria all'organizzazione sociale, ma invece di avere una funzione benefica, vive della società come un parassita... Questo è ciò che crediamo ed è per questo che siamo anarchici, poiché se noi fossimo convinti che non si possa avere organizzazione senza autorità, saremmo autoritari: infatti preferiremmo l'autorità che ostacola e amareggia la vita alla disorganizzazione che la rende impossibile» [30].

Bakunin aveva già definito la libertà come un risultato dell'associazione umana. Ogni libertà umana, che non sia un privilegio, esige, ha bisogno dell'uguaglianza. Ma una volta consolidata l'uguaglianza, non ci sarà più alcuna differenza tra le capacità e i gradi di energia dei vari individui? Al contrario, risponde Bakunin, la diversità è una

grande ricchezza dell'umanità, come ha ben osservato Ludwig Feuerbach. «Grazie alla diversità, l'umanità è un collettivo unico, nel quale ciascuno è complementare di tutti e ha bisogno di tutti; in modo che tale infinita diversità degli individui umana è la causa stessa, il fondamento principale della loro solidarietà, un argomento onnipotente in favore dell'uguaglianza» [3, p. 127].

Ma nella società è necessario distinguere chiaramente le «leggi naturali», alle quali obbediamo tutti involontariamente e fatalmente, «dalle leggi autoritarie, arbitrarie, politiche, religiose, criminali e civili, che le classi privilegiate hanno istituito nella storia». Mentre le prime costituiscono le premesse dell'interazione sociale, le seconde impongono moralmente a tutti la ribellione e l'indipendenza «la più assoluta possibile di fronte a tutte le pretese di comando, di fronte a tutte le volontà umane, collettive e individuali che vorrebbero imporre non la propria influenza naturale, ma la propria legge». «Anche l'influenza naturale che gli uomini esercitano gli uni sugli altri è una di quelle condizioni della vita sociale contro le quali la ribellione sarebbe inutile quanto impossibile. Tale influenza è il fondamento stesso, materiale, intellettuale e morale della solidarietà umana» [3, p. 133].

Nelle pagine insigni, mille volte riprodotte, alle quali Elisée Reclus ha dato il nome di *Dio e lo stato* e che si trovano all'interno di un testo assai meno noto [2], Bakunin scrive: «Divento veramente libero solo tramite la libertà degli altri... Al contrario, è la schiavitù degli uomini che pone una barriera alla mia libertà», perché nella concezione materialista la mia libertà «può essere realizzata soltanto dalla società e soltanto nella più stretta uguaglianza e solidarietà di ciascuno nei confronti di tutti» [2, p. 173].

Nello sviluppo della libertà si possono distinguere tre momenti. Il primo, eminentemente positivo, è la creazione storica e collettiva della possibilità di essere liberi e di pensare la libertà. Le altre due sono la conseguenza della

ribellione. La ribellione contro la finzione del divino e contro lo stato è in qualche modo la più facile, poiché la dignità dell'uomo, la sua umanità, si sente oppressa e negata davanti all'istituzione che si presenta come violentemente imperativa ed esteriore, come la volontà del padrone. «Ma qui bisogna intendersi bene e per intendersi bisogna cominciare a stabilire una distinzione molto precisa tra l'autorità ufficiale, e di conseguenza tirannica, della società organizzata in stato e l'influenza e l'azione naturale della società non ufficiale, ma naturale, su ciascuno dei suoi membri» [2, p. 174].

La ribellione contro l'influenza naturale della società (terzo momento della libertà) va oltre la libertà politica e si inquadra nel relativismo radicale del *nomos* e costituisce il contenuto stesso dell'avventura umana. È un elemento necessario dell'istituzione immaginaria della società. La rivolta contro le influenze reciproche degli uni sugli altri è «inutile quanto impossibile», non così la ribellione contro l'influenza naturale della società che, in certe condizioni, diventa necessaria quanto inevitabile, come la ribellione contro lo stato.

Questo terzo momento della libertà, il più difficile per l'individuo, si articola con il primo, poiché la creazione storica e collettiva della libertà esige la ribellione contro ciò che è (ciò che è stabilito) perché avvenga il possibile, ciò che non lo è ancora [26].

«La tirannide sociale, spesso schiacciante e funesta, non presenta questo carattere di violenza imperativa, di dispotismo legalizzato e formale, che contraddistingue l'autorità dello stato. Non si impone come una legge alla quale ogni individuo è costretto a sottoporsi, pena la punizione giudiziaria. La sua azione è più dolce, più insinuante, più impercettibile, ma altrettanto più potente di quella dell'autorità dello stato. Domina gli uomini con usi e costumi, con la massa dei sentimenti e dei pregiudizi... Circonda l'uomo fin dalla nascita, lo trafugge, lo penetra [...] in modo che ciascuno ne è in qualche modo complice

contro se stesso» [2, p. 174]. Ribellarsi all'influenza della società esige che ci si ribelli, almeno in parte, contro se stessi; e consiste proprio in questo il momento più difficile della libertà.

Bakunin riprende la vecchia e necessaria distinzione della sofistica greca, che abbiamo ricordato all'inizio di questo testo, tra la *physis* e il *nomos*, tra ciò che è «per natura» e ciò che è «istituito» dagli uomini. Ma Bakunin introduce anche una nuova e sottile distinzione: la società istituita dagli uomini, dipendente dall'arbitrarietà del *nomos*, aperta alla critica e alla ribellione, tormentata dalla possibilità di dire no alla legge, di criticarla, di combatterla, funziona, almeno in parte, per gli individui che la compongono come se fosse una nuova *physis*.

Possiamo dire che una società esiste ovunque gli esseri umani interagiscano tra loro o, che è la stessa cosa, «si trovino in reciprocità d'azione e costituiscano un'unità permanente» o duratura. Gli individui e le generazioni scompaiono e si succedono costantemente, ciononostante la società mantiene la propria identità anche se subisce cambiamenti profondi. Tra due istanti vicini c'è sempre una piccola parte che se ne va e un'altra piccola parte che entra. Non si può mai dire, se non in modo arbitrario o convenzionale, quando comincia o finisce una generazione. «L'uscita degli elementi vecchi e l'ingresso dei nuovi avvengono così progressivamente che il gruppo produce l'effetto di un essere unico, come un organismo nel mezzo dello scorrere incessante dei suoi atomi» [38, p. 177].

Immediatamente appaiono due problemi che hanno notevoli conseguenze politiche. Il primo: che trattamento dobbiamo riservare a un'entità collettiva? Il secondo: qual è la natura del legame sociale?

Siamo abituati a vedere la società in modo olistico, cosa perfettamente legittima. Se diciamo che «la società aperta ha i suoi nemici» o che «il popolo è mansueto come un agnello», il soggetto grammaticale della frase è un termine singolare, ma la società e il popolo si riferiscono a un

soggetto collettivo. Questa trasformazione di una pluralità di elementi in una unità singolare (vecchio problema del nominalismo medievale) in primo luogo ci induce ad attribuire alla pluralità il predicato del soggetto singolare, per esempio «la mansuetudine», benché noi sappiamo che non tutti gli individui del popolo sono «mansueti come agnelli» e, in secondo luogo, ci induce alla costruzione di una unità che pare reclamare una realtà propria distinta da quella dei suoi componenti. Come Leviatano o la Volontà generale della nazione. Una simile entità aspira a essere riconosciuta come un individuo di ordine superiore. Abbiamo qui due forme: un soggetto collettivo e una pluralità di soggetti. Si riferiscono entrambe alla stessa cosa? Hanno lo stesso referente? In linea di principio sì. E tuttavia le conseguenze indotte dall'aver due forme grammaticali diverse per lo stesso referente, una singolare, l'altra plurale, induce ad attribuire, se si vuole, all'entità particolare la responsabilità dell'azione compiuta dalla pluralità. Il che fa emergere «il problema politico di sapere a chi spetta, in ultima analisi, il lavoro collettivo rappresentato dalla vita comune, dall'esistenza sociale e politica». Un agente di ordine superiore è introdotto nell'azione sociale e insidiosamente si sostituisce all'azione sociale collettiva. La reazione non è la stessa se il gruppo di attori sociali è presentato come una realtà alla nostra scala («le persone, i militanti) o come una realtà suscettibile di essere "personalizzata" in sè (il partito, il popolo). Le persone e i militanti sono soltanto molti individui come ciascuno di noi, con le stesse debolezze, ma il popolo o il partito (o lo stato) sembrano godere di una realtà e di una autorità superiore (ubiquità, longevità, memoria, saggezza)». ²⁷

Il secondo problema (la natura del legame sociale) è ancora più complesso e, evidentemente, non cercheremo in questo saggio di fornire una soluzione globale; segnaleremo soltanto ciò che è importante per la nostra analisi.

Che cosa lega, che cosa mantiene insieme una pluralità

di individui che nella loro stragrande maggioranza non sono mai stati a contatto, non hanno avuto scambi non hanno avuto desideri comuni? Una pluralità di individui che in ogni momento non comprende soltanto i vivi, ma anche i morti (il passato che non c'è più) e coloro che non sono ancora nati: il futuro che non c'è ancora.²⁸

Il legame sociale che unisce gli uomini tra loro è il prodotto dello stesso atto sociale da cui nasce la significazione o l'intenzionalità. Gli uomini danno, si danno o istituiscono una significazione, un senso al proprio comportamento. L'azione umana cessa di essere un fatto bruto, naturale per acquisire una finalità comunicabile. Gli omni-nidi assurgono all'umanità quando inventano e si danno un codice, un simbolo o un segno significante, una regola, una norma.

Il contesto nel quale un'azione umana ha un senso è un contesto istituzionale. Un'istituzione determina l'uso e la trasmissione della regola di generazione in generazione. Le rappresentazioni collettive in generale e le «rappresentazioni immaginarie centrali» in particolare contengono il carattere normativo delle regole. Gli uomini osservano una regola, una norma, una convenzione perché se non lo facessero non esisterebbe né norma, né regola, né convenzione. Se l'istituzione immaginaria della società si fonda sulla relatività del *nomos*, ciò significa che la legge può essere discussa, cambiata, annullata, ma che, al tempo stesso, è la creazione della regola o della norma a fondare la società umana. L'esistenza del *nomos* e quella del legame sociale è la stessa cosa.

La comunicazione verbale, l'uso di un sistema di segni, l'intenzionalità, l'organizzazione di un ordine simbolico o culturale, presuppongono la regola, la convenzione. Ma la convenzione non è il risultato di un patto²⁹ che ha avuto luogo in un momento dato tra partner consapevoli; la convenzione, piuttosto, è un modo d'essere della intenzionalità o della significazione.

Un regola che nessuno osserva non è una regola; una

norma che nessuno rispetta è «un'istanza dello spirito», non una norma che lega gli attori sociali. Un obbligo è una regola da rispettare. L'obbligo sociale è la risultante dell'appartenenza a una rete di significazioni comuni che possono far parte di istituzioni create per la libertà dell'uomo o per la sua schiavitù. Aver spezzato il legame tradizionale con un legislatore esterno, con l'eteronomia, aver potuto pensare l'arbitrarietà del *nomos* sono i primi passi nella «appropriazione collettiva del principio fondante» del sociale, i primi balbettii nel momento positivo, storico e sociale, dello sviluppo della libertà, come diceva Bakunin.

Per certi versi, la nostra definizione dell'obbligo sociale si mantiene in un sistema di prestazioni reciproche, nella struttura del dono e del debito. Per illustrare questo sistema di relazioni, le giustificazioni arcaiche dell'obbligo facevano appello alla distribuzione eguale per tutti gli uomini del significato della giustizia e del sentimento di rispetto e discrezione nei confronti degli altri; si riferivano anche allo «spirito» o a «qualcosa» contenuto in ciò che era scambiato o donato.³⁰ In realtà tutte queste spiegazioni e le ulteriori spiegazioni religiose e politiche del legame sociale esprimono il contenuto delle rappresentazioni collettive con le quali gli uomini giustificano i *nomoi* esistenti, le regole che osservano e le ragioni per le quali le fanno, anche se, in generale, le ragioni non sono esplicitate e devono essere interpretate.

Secondo Thomas Hobbes, gli obblighi, nel senso di legame sociale, sono una legge di natura. La prima legge riguarda «la giusta ragione che attiene alle cose che dobbiamo fare», la seconda la fedeltà al contratto: «Bisogna rispettare le convenzioni fatte e mantenere la parola».³¹ Ma le leggi di natura vincolano solo *in foro interno* e non sono altro che una legge morale; è per questo che, in fondo, una *lex naturalis* non è una vera legge, poiché la legge «a definirla esattamente è il discorso di una persona, che con autorità legittima comanda gli altri di fare o

di non fare qualcosa» [21, p. 122]. Se riconosciamo di essere sempre nel campo del *nomos* e non della *physis*, si possono distinguere due forme istituzionali nelle quali l'obbligo sociale, come legame che stabilisce una regola o convenzione, ha caratteristiche opposte: «Perché un patto è una promessa; e la legge è un ordine; in un patto si dice farò e in una legge si ordina di fare. [...] Il contratto vincola di per sé; ma la legge obbliga solo in virtù del patto generale di obbedire». ³²

Il carattere normativo delle regole sarà totalmente diverso in una società aperta all'autonomia del soggetto dell'azione³³ e in una società dispotica.

Potere politico e dovere di obbedienza

Sul nostro cammino ci imbattiamo in un fatto storico inaggirabile, che esige un chiarimento. Abbiamo detto che il potere politico o dominazione precede qualsiasi tentativo di legittimazione e che nasconde nell'arcano le proprie ragioni profonde.

La sentenza hobbesiana lo svela: «I patti senza il gladio a sono solo parole». Una disparità manifesta divide le parole dalla spada. Che succede allora con la giustizia? Ce lo dice Blaise Pascal: «Non potendo forzare l'obbedienza alla giustizia, si è reso giusto obbedire alla forza; non potendo rendere forte la giustizia, si è giustificata la forza» [32, p. 126].

E allora cosa succede con la libertà? La libertà «bene così grande e dolce che dalla sua perdita conseguono tutti i mali; senza di lei, tutti gli altri beni, corrotti dall'essere schiavi, perdono completamente il loro gusto e il loro sapore». Gli uomini vivono come se non la desiderassero neppure, perché quale potere ha il padrone se non «gli strumenti che voi gli fornite per distruggervi»? Qual è l'origine di questa abitudine all'obbedienza, «questa ostinata volontà di servire»? Nati nella dipendenza, «non ritenendo di avere altri diritti e altri beni eccetto quelli che hanno trovato alla nascita, scambiano la condizione in cui

si sono trovati a nascere per il loro stato di natura». La libertà scompare dietro alla servitù volontaria. Étienne de La Boétie ci ricorda che la ribellione è possibile.²⁵

Il potere politico, in tutte le sue forme storiche, comporta l'istituzionalizzazione di una divisione della società in dominanti e dominati. Divisione che rende autonomi e separa, al tempo stesso potere e società. Alienazione del potere che induce a credere che sia la società a nascere da esso.³⁴

Quando Max Weber definisce la comunità politica, afferma che «nella società politica si trova specificamente la capacità di confiscare a proprio favore tutti i contenuti possibili dell'azione sociale» [44, p. 661]. Inoltre la sua «azione comunitaria presuppone, almeno normalmente, la pressione destinata a minacciare e annichilire la vita e la libertà di movimento sia degli estranei sia di coloro che vi partecipano. È la serietà della morte che vi si introduce al fine di proteggere eventualmente gli interessi della comunità. Una simile circostanza conferisce alla comunità politica il suo *pathos* specifico» [44, p. 662].

Ora, tale capacità (potere) di confiscare a proprio favore i contenuti dell'azione sociale non è soltanto una capacità del potere politico costituito come tale, è anche «l'origine» stessa del potere.

Riteniamo che, in ogni momento della storia, i contenuti dell'azione sociale e le rappresentazioni collettive, in generale, non abbiano un'origine unica e attribuibile, ma che una varietà di elementi si unisca in un momento dato per significare o conferire senso, a cose fatte, al divenire incessante e conflittuale delle azioni umane. Ma sono questi momenti di significazione che organizzano le rappresentazioni del mondo, creano le norme, istituiscono la società, costruiscono la realtà.

Dal punto di vista analitico e concettuale, due grandi movimenti sono all'origine del potere politico. Uno potrebbe essere chiamato lo spossamento inaugurale. L'uomo nudo, paleo o neominide, ancora instabile sulle gambe,

che ha appena imparato a controllare il fuoco e che ha creato un sistema di segni verbali di riconoscimento, ha cominciato a fabbricare strumenti in funzione di un'azione immaginata nel futuro. Il suo margine di manovra è notevolmente aumentato nella misura in cui le acquisizioni individuali si sono sommate in un sistema di memorizzazione simbolica esterna ai meccanismi biologici dell'eredità genetica [8]. Le norme costruite si moltiplicano, le istituzioni umane si consolidano e diventano sempre più complesse. Gli uomini sono stati e sono i creatori del proprio universo materiale perché sono stati in grado di pensarlo. Ma, pensandolo, hanno incontrato forze incontrollate e misteri insondabili che, anch'essi, sembrano esigere una spiegazione. E la spiegazione religiosa e sacra è stata il prodotto di una negazione e di uno spossessamento. Negazione della capacità di istituire il collettivo umano e autospossessionamento di tale capacità in favore di un legislatore esterno. La società fonda la propria legge (il proprio *nomos*) all'esterno di se stessa (eteronomia). Il sistema che ne risulta inaugura un'anteriorità radicale del principio di ogni ordine, un tempo primordiale in cui la legge è stata dettata una volta per tutte. Il rito l'attualizzerà periodicamente in un presente, che sarà perpetua riproduzione del passato.

«La religione allo stato puro», afferma Marcel Gauchet, «si situa in questa divisione dei tempi che pone il presente in una assoluta dipendenza nei confronti del passato mitico e che garantisce l'immutabile fedeltà di tutte le attività umane alla loro verità inaugurale; al tempo stesso essa sancisce l'irrevocabile spossessamento degli attori umani rispetto a ciò che conferisce materialità e senso ai fatti e gesti della loro esistenza» [19, p. 15].

Apparentemente, forse grazie a un'oscura e ambivalente semi-consapevolezza del proprio spossessamento, le prime società di cacciatori-raccoglitori nomadi hanno lottato contro le conseguenze negative della divisione tra uomini e dei che rischiava di insinuarsi nella loro comu-

nità. In numerosi gruppi di cacciatori-raccoglitori, in Nuova Guinea, Australia, America del Nord, vi è il divieto per il cacciatore di consumare il prodotto della caccia. Così, «queste abitudini alla condivisione indicano che il produttore non esercita un diritto sul prodotto del proprio lavoro: è spossessato del bene a vantaggio degli altri, il che costituisce una maniera ostentata per affermare che è il complesso della comunità e non l'individuo a essere soggetto *a priori* di diritto» (40, p. 211). Si tratta di abitudini che rappresentano il carattere ugualitario di queste società.³⁵

Ma lo spossessamento cambia segno quando avviene a vantaggio di una minoranza sociale privilegiata. E anche quando coloro che sono incaricati della distribuzione costituiscono «il vertice di un'organizzazione di capi». Troviamo qui il secondo movimento, o seconda rottura, che instaura la profonda divisione sociale che implica il potere politico.

In realtà, questo secondo movimento non è soltanto l'espropriazione del produttore, o l'appropriazione da parte di una minoranza del prodotto collettivo; è anche, in senso schietto e preciso, la confisca³⁶ del «principio istituyente» a vantaggio dell'élite di potere che si costituisce grazie a tale confisca.

Abbiamo definito principio istituyente (o simbolico-istituyente) la capacità globale del collettivo umano di creare regole proprie, le «obbligazioni rispettive tra gli attori sociali. E l'esclusione dalla pratica comunitaria di tale capacità fondante darà al gruppo sociale che se ne appropria il potere (o capacità) di dettare la legge, di imporne la legittimità, di comandare, di dominare. La dominazione politica troverà argomenti nel primo spossessamento e, in connivenza con l'aldilà, consacrerà l'azione dell'istanza politica così creata e separata dalla società. La dominazione politica istituzionalizzata, lo stato nel senso generico e comune del termine, imporrà la relazione comando-obbedienza alla totalità del tessuto sociale e,

soggettivando il potere, farà dei sudditi del sovrano degli essere docili agli ordini del padrone, degli spettatori pronti a rispondere al comando con obbedienza. Con il tempo, e il succedersi delle generazioni, l'abitudine, come scrive tristemente La Boétie, «riesce a farci ingoiare, senza ripugnanza, l'amaro veleno della servitù» [25, p. 190].

La confisca della capacità collettiva di fondare la società trasformerà tale capacità nel potere di dettare la legge per gli altri, potere detenuto da una minoranza.

Tale potere della minoranza di dettare la legge per la società globale, tale capacità di decisione di una élite, capacità che le è conferita dall'evento storico di trovarsi nel luogo del potere istituzionalizzato, è ciò che abbiamo chiamato la *quidditas*³⁷ del potere politico, l'*arcana imperii*, che le condizioni straordinarie del suo esercizio svelano: i colpi di stato, la cospirazione trionfante e persino le rivoluzioni popolari (potere istituyente per eccellenza) in occasione dei quali una nuova minoranza giunge al potere e se ne impadronisce. Come riteneva Walter Benjamin: «Chiunque domini è sempre erede di tutti i vincitori».³⁸

L'evento storico del potere politico definisce un luogo istituzionalizzato in quanto sede di tale potere, ma questo luogo è una finzione, un *locus* virtuale, una figura metafisica. «Lo stato è un'idea... esiste solo in quanto è pensato.» La sua costruzione in quanto rappresentazione immaginaria centrale organizza e giustifica l'esistenza sociale della dominazione politica [12, pp. 36-37]. Il governo e gli apparati dello stato sono altra cosa; una moltitudine indaffarata li incarna a tutti i livelli della loro gerarchia.

Dalla parte del potere, il fatto di creare (di far esistere) in modo immaginifico una persona singolare è particolarmente importante, poiché ciò crea un'unità che sembra reclamare una realtà propria, distinta da quella delle sue componenti». Un soggetto collettivo di ordine superiore si introduce nell'azione sociale e si suppone che sia quello che brandisce il gladio. Ma tale soggetto collettivo, questa

persona singolare e fittizia deve essere rappresentata, o incarnata, da un rappresentante (o da più rappresentanti?) degli dei (o di dio, come nella monarchia di diritto divino), del popolo o dell'oligarchia.

Lo stato moderno, erede in grande misura del mito hobbesiano e delle teorie del contratto sociale, è questo soggetto collettivo che, secondo lo stesso Hobbes, «va al di là del consenso o della concordia», che rappresenta la volontà e la forza di tutti ridotte a una sola volontà «affinché usi la forza e le risorse di tutti, come giudicherà opportuno, per conseguire la pace e la difesa comune» [22, pp. 177-178].

Hobbes è un nominalista e non confonde il singolare, la persona reale, con la finzione del soggetto collettivo. Nel *De Cive* leggiamo che quando «la moltitudine ha fatto qualcosa bisogna intendere che è come se fosse stata fatta da coloro che compongono tale moltitudine». E ciascuno di coloro che la compongono ha una volontà propria. Solo quando i membri della moltitudine si accordano per mutuo assenso affinché la volontà di un individuo particolare o della maggioranza sia considerata «la volontà di tutti in generale, allora la moltitudine diventa una sola persona, che ha una volontà propria, che può disporre delle proprie azioni, che sono: comandare, fare leggi... e così via».

L'esistenza del soggetto collettivo è necessaria per legittimare il comando, perché «quando diciamo che una moltitudine, grande o piccola, ha fatto qualcosa senza la volontà di questo individuo o di questa assemblea che ha il comando, il popolo che si è preso tale licenza non è la persona pubblica che tutto può con sovrana autorità. Tale azione non deve essere attribuita al corpo della città, non è da una volontà unica che essa deriva, ma dalla cospirazione e dalla sregolatezza di alcune persone sediziose». Di qui la differenza radicale postulata da Hobbes tra la moltitudine chiamata popolo, naturalmente governata dall'autorità di un magistrato, e che ha solo una volontà, «e

quest'altra moltitudine che non osserva affatto l'ordine, che è come un'idra a cento teste, e che all'interno della repubblica deve aspirare soltanto alla gloria dell'obbedienza» [21, pp. 145-146-147].

Ora possiamo essere tutti d'accordo e considerare che il «contratto sociale», l'accordo fondante, non sia mai esistito, che sia un mito, una finzione necessaria. Necessaria a cosa? A giustificare il dovere di obbedienza. O, che poi è lo stesso, a giustificare l'obbligo politico in un sistema gerarchico. A legittimare l'esistenza del potere politico.³⁹

L'istituzionalizzazione di un potere politico distinto dalla società globale produce ineluttabilmente lo sfaldamento del legame sociale. Allora, abbiamo l'obbligo sociale da un lato, così come l'abbiamo già definito e, dall'altro, l'obbligo politico o dovere d'obbedienza. In pratica il potere politico ha fatto scomparire il primo e l'ha sostituito con il secondo.

Nelle società gerarchiche, statali, la normatività della regola ha cambiato di segno: al posto di sollecitare una risposta interattiva tra partner in vista di un'azione comune, la norma, la generalità della norma, indipendentemente dal fatto che sia una legge scritta o meno, è vissuta – e questo esige il contesto – come un'aspettativa o una risposta di sottomissione o d'obbedienza alla parola o all'ordine di un'autorità gerarchicamente collocata.⁴⁰ Ancora Hobbes: «La frase usata in una legge è *jubeo, injungo*, vale a dire comando, ordino».

La struttura della dominazione propria del potere politico (potere politico che, lo ripetiamo, è la conseguenza della confisca del principio istituyente) si costituisce con l'istituzionalizzazione della relazione comando-obbedienza in seno a un sistema politico di legittimazione. Tutte le capacità differenziali che presuppongono forme di interazione asimmetrica sono inglobate dalla significazione generale dominante-dominato e sentite in *foro interno* come coercitive.

Le istituzioni che determinano l'uso e la trasmissione

delle regole sono percepite come facenti parte del mondo sociale esterno al soggetto, ma, al tempo stesso, esse funzionano come un sistema intenzionale inconscio. La regola interiorizzata ha la forza della legge che obbliga all'obbedienza. «Domina gli uomini mediante le abitudini, gli usi, la massa dei sentimenti e dei pregiudizi...». L'obbligo politico fa degli uomini dei servitori volontari del potere. «Ovunque vediamo dei soggetti che riconoscono [...] al loro principe» il diritto di rivendicare il dominio sui suoi sudditi e che si credono nati con l'obbligo di obbedire a un sovrano. «L'obbedienza o la soggezione diventano così familiari che la maggior parte degli uomini non si interroga mai sulla sua origine o sulla sua causa, non più di quanto faccia sul principio di gravità, di resistenza o sulla maggior parte delle leggi universali della natura». ⁴¹ Il *nomos* interiorizzato delle istituzioni gerarchiche esige dalla ribellione uno sforzo enorme, perché la convinzione generale lo pone dalla parte della *physis*, dalla parte della «natura sociale» dell'umanità.

E se *in foro interno* la legge è percepita come coercitiva, *in foro esterno* il *nomos* della *polis* è sempre stato pensato in rapporto con un qualunque potere di coercizione. Benché il potere politico sia un fatto primitivo, la minoranza che detiene la capacità di dettare la legge non ha mai avuto fiducia nella predisposizione dei soggetti a seguire spontaneamente l'obbligo politico che si esige da loro. Riflettendo sull'ideologia degli ateniesi nel quinto secolo, Finley si domanda: «Ma, a parte il timore della punizione, cosa fa sì che un cittadino ritenga di avere il dovere di obbedire quando gli si ordina di andare in guerra, di pagare le imposte, o di rispondere a un'accusa di bestemmia?» [17, p. 178]. Senza dubbio l'accettazione dell'obbligo politico ⁴² è intimamente legata alla convinzione della necessità o della «legittimità» del regime esistente e al sentimento di appartenenza.

Tuttavia l'obbedienza e la paura della punizione sono una coppia ben assortita. Nel *De Cive* si precisa: «La

legge ci lega ai nostri obblighi usando la minaccia e ci costringe a fare il nostro dovere con il timore della pena» [21, p. 253]. Continuando a seguire la logica del potere, se gli uomini, per evitare la morte violenta per mano di altri uomini, «hanno costruito un uomo artificiale che si chiama repubblica (o stato), essi hanno costruito anche delle catene artificiali chiamate leggi civili, un'estremità delle quali essi stessi, mediante reciproche convenzioni, hanno attaccato a alle labbra dell'uomo o dell'assemblea cui hanno conferito il potere sovrano e l'altra estremità alle loro orecchie». Tali reciproche convenzioni sarebbero solo parole se non ci fosse «una spada tra le mani di un uomo (o di parecchi) che provvede a mettere in pratica tali leggi». ⁴³

Certamente la spada non può tagliare da sola, è un gruppo sociale che la brandisce. Il potere politico reale è qualcosa di più dell'idea metafisica dello stato. Una serie di apparati di stato lo concretizzano. La forza «legittima» o meno, gli appartiene. La spada minaccia la vita e la libertà di coloro che non si sottomettono. ⁴⁴ La serietà della morte si introduce per proteggere il privilegio di coloro che comandano. «Una simile circostanza conferisce alla comunità politica il suo *pathos* specifico».

Il cambiamento di paradigma

Quando, duemilacinquecento anni fa, in Persia, i sette congiurati discutevano sulla forma politica di un regime giusto, lo facevano a partire da un paradigma che, da allora, organizza la dimensione politica della società: un certo tipo di *arkhê*, di *potestas*, di dominazione è necessario. Il paradigma tradizionale ha in sé l'idea di dominazione giusta. Il che significa una *arkhê politikê* basata sul *nomos*, che esercita la coercizione necessaria a sottomettere i refrattari. ⁴⁵

La legittimazione del potere politico confonde, cosa che non fa innocentemente, il dovere d'obbedienza (obbligo politico) con l'obbligo sociale che è la forma mediante la

quale la regola (la norma, la convenzione) si esprime. Abbiamo tentato di dimostrare lo sfaldamento del legame sociale, risultato della divisione radicale instaurata nella società dalla confisca del principio fondante. La conseguenza è che una dominazione giusta è una contraddizione in termini.

Per giustificare l'obbligo politico, tutti i pensatori liberali hanno tentato di legittimare l'origine del potere politico mediante le ragioni che, secondo loro e secondo i loro contemporanei, lo rendono necessario per salvaguardare la libertà e la sicurezza di tutti i cittadini. Se le basi del potere politico si rivelano illegittime, il dovere di obbedienza scompare. Erano in molti a saperlo. Pascal, per esempio, e nella stessa epoca in cui Hobbes pensava che «l'arte di contestare, di rovesciare gli stati è quella di sconvolgere i costumi costituiti, andando a scandagliare fin nel profondo della loro fonte per sottolineare la loro mancanza di autorità e di giustizia». Bisogna ingannare il popolo per il suo bene. «Bisogna che non senta la verità dell'usurpazione: introdotta un tempo senza ragione, è diventata ragionevole; bisogna far sì che la si consideri autentica, eterna, e nasconderne l'origine se non si vuole che finisca» [32, pp. 124-125].

Gli ideologi del contratto pongono la libertà e l'uguaglianza in un'origine mitica, cui, inoltre, rinunciano. In realtà libertà e uguaglianza sono valori costruiti pazientemente nelle lotte sociali nel corso della storia e, nel migliore dei casi, sono il fine dell'azione sociale. Sono valori che, per essere realizzati, esigono l'appropriazione collettiva della capacità di emanare la legge, la propria legge, vale a dire di avere l'autonomia e di inventare le istituzioni che la rendono possibile.

Il cambiamento di paradigma proposto dall'anarchia nel diciannovesimo secolo fu percepito come uno scandalo in seno alla società borghese, ma, cosa ancor più grave, suscitò anche il rifiuto delle ideologie rivoluzionarie che vedevano l'unica via di salvezza nello stato o, il che è lo

stesso, nella sostituzione della minoranza dirigente con un'altra. L'anarchismo, giudicato dalla società della dominazione, fu accusato di velleitarismo individualista e di voler trasformare la società in un'abbazia di Thélème.

L'anarchismo non propone la società trasparente, la scomparsa di ogni conflittualità, la fine di ogni divisione, l'armonia globale. Sarebbe la fine della storia, un'escatologia.⁴⁶ Né propone l'abolizione di ogni norma o regola, di ogni obbligo, di qualsiasi legame. Il libero accordo esige il rispetto totale di ciò su cui ci si è accordati. L'anarchia non è un'anomia.

Ma l'anarchismo constata che ogni società fondata sulla divisione dominante-dominato trasforma la giustizia, come diceva Trasimaco, nell'interesse del più forte, e che, in una società statuale, la legge «è solo la volontà dichiarata dei conquistatori sul modo in cui essi vogliono che i loro sottoposti siano governati», come scriveva Gerrard Winstanley nel 1650. Per arrivare a un regime giusto, in cui la libertà e l'uguaglianza di tutti e ciascuno siano riconosciute, è necessario abolire la dominazione, vale a dire costruire un sistema socio-politico nel quale la capacità simbolico-istituente appartenga al collettivo e non a una parte separata dal resto.

Allora l'anarchia è una figura, una forma organizzatrice, un principio (*arkhê*) istituente di un tipo di società concepita come una struttura complessa, conflittuale (ma non divisa politicamente in due), incompiuta, costantemente in evoluzione (fino alla sua estinzione per morte naturale o autodistruzione), basata sull'autonomia del soggetto dell'azione. Ciò presuppone, evidentemente, l'abbandono del paradigma della dominazione giusta o necessaria e l'eliminazione di ogni forma di organizzazione gerarchica di autorità istituzionale. *L'anarkhia* è un principio di organizzazione che si oppone a un principio di comando (*arkhê*) o di dominio.

L'anarchismo propone l'istituzione di una società senza coercizione politica, una società ugualitaria, l'abolizione

della differenza di rango e patrimonio. Il movimento anarchico, nel breve corso della sua esistenza e tra le violente repressioni subite, ha immaginato forme istituzionali (senza dubbio imperfette, alcune persino obsolete) che avrebbero consentito il sorgere di obblighi sociali tra uguali che non avrebbero presupposto l'obbedienza: il federalismo, il comunismo, le collettività e così via. Ha tentato di differenziare con pertinenza la delega di un mandato controllabile dalla delega di rappresentazione globale del gruppo o della persona. Ha anche separato, benché con maggiori difficoltà poiché i limiti sono incerti, l'uso della decisione a maggioranza dall'opinione inalienabile dell'individuo.

Riteniamo che sia in quest'ultimo problema, nella critica alla tradizionale «legge della maggioranza» della democrazia, inaccettabile per l'anarchia,⁴⁷ che risiede una delle sfide più importanti che il cambiamento di paradigma ci impone di affrontare. Una volta che il relativismo radicale del *nomos* sia riconosciuto irrecusabile, su chi ricade, in ultima istanza, la «sovranità»,⁴⁸ la capacità di dire sì o no, di proporre e di decidere? Sull'assemblea (il popolo riunito) o sull'individuo? Sul collettivo o sul singolo? La risposta spontanea di un anarchico, evidentemente, sarà: «Sull'individuo». Ma il problema è complesso, la società non è un conglomerato di *entelechie*, né una somma di individui. L'autonomia è necessariamente contestuale, nessuno è autonomo né isolato dal mondo né in un mondo eteronomo. Questo è il senso della frase di Bakunin «la mia libertà è totale e si amplia con la libertà dell'altro».

Benché la sociologia moderna ci abbia abituato a vedere la società in modo olistico,⁴⁹ tuttavia non è meno vero che l'evoluzione della società occidentale ha costruito una configurazione di valori *sui generis* centrata sull'individuo. Le teorie individualiste del contratto, postulando l'esistenza di un individuo sovrano e autonomo per natura, antecedente al contratto, hanno costituito le basi del libe-

ralismo borghese, del regime democratico-capitalista.

L'«individuo», in un certo senso, designa l'agente empirico, soggetto della parola, del pensiero, della volontà, elemento indivisibile (biologico) della specie umana, come l'osservatore lo vede in qualsiasi tipo di società. Ma «individuo» designa anche il soggetto normativo delle istituzioni, essere dotato di ragione, indipendente, che si associa «liberamente» con altri individui per formare gruppi, le organizzazioni, le società. Questa concezione individualista ha prodotto in filosofia politica una specie di impotenza intellettuale a concepire delle totalità che non siano definite in termini individualisti o sostanzialisti. O l'individuo è tutto oppure il tutto è un individuo di ordine superiore. Oppure, contraddizione suprema, le due cose nel medesimo tempo, secondo le necessità dell'argomentare.⁵⁰

La forza espansiva della rivoluzione del 1789, e soprattutto le rappresentazioni offerte dal 1793, introducono nella corrente liberale l'olismo socialista.

«Il socialismo», sottolinea Louis Dumont, «forma nuova e originale, ritrova la tematica della socialità e conserva un'eredità della rivoluzione, combina aspetti individualisti e aspetti olisti. Non si può parlare di un ritorno all'olismo poiché la gerarchia è negata ed è chiaro che anche l'individualismo è scisso: presente sotto certi aspetti, rifiutato sotto altri» [15, p. 113].

L'anarchismo *post-illuminismo* portò le due concezioni alle estreme conseguenze. La libertà e l'uguaglianza, in quanto valori interiorizzati, appartengono alla coscienza individuale: sono valori ai quali non posso rinunciare perché sono io stesso ad affermarli. Al tempo stesso, la libertà e l'uguaglianza sono un prodotto dell'azione storica collettiva, sono valori sociali costruiti nella lotta contro l'oppressione, contro l'eteronomia, contro la confisca del principio istituyente.

La forma organizzativa o istituzionale proposta dall'anarchia suggerisce la costruzione di un soggetto dell'azio-

ne sociale ubiquitario⁵¹ e non sostanzialista, un soggetto che non sia necessariamente l'individuo empirico o una forma ipostatizzata⁵² del soggetto empirico.

Per contribuire alla creazione di questo nuovo soggetto storico, necessario all'autonomia generalizzata che, secondo noi, è indispensabile all'organizzazione anarchica della società, proponiamo l'idea che la sovranità (intesa, come la capacità di decisione in ultima istanza) ricada su un soggetto definito dal fine o piuttosto dall'intenzionalità dell'atto. Atto sociale nel quale e tramite il quale gli attori definiscono la situazione e la finalità dell'atto e, al tempo stesso, il soggetto dell'azione intrapresa. Tale soggetto può essere individuale o collettivo. Se un individuo pensa, riflette, immagina, progetta, si potrebbe affermare che l'atto e gli attori siano internalizzati. L'individuo e il soggetto dell'atto sociale coincidono, non c'è altro sovrano che l'individuo stesso. Lui e solo lui decide. Ma se lui, *ego*, decide di partecipare con altri a un'azione collettiva (costruire un'autostrada, fare uno sciopero), la capacità di decisione, e di conseguenza l'autonomia, appartengono al collettivo: si costituisce un soggetto sociale dell'azione che attornia l'individuo e lo «obbliga» (nel senso dell'obbligo sociale) nel mentre egli partecipa all'azione e non decide di ritirarsi o di starne fuori. Se decido di partecipare a uno sciopero, non sono io a decidere quando lo sciopero comincia né quando finisce: nel migliore dei casi, la mia decisione fa parte della decisione collettiva.⁵³

Non insisteremo, in questa sede, su questo problema che richiede una discussione approfondita e complessa. Ci limiteremo a segnalare che un soggetto dell'azione sociale così concepito è integrabile solo in una forma istituzionale nella quale l'obbligo sociale non sia sostituito o determinato dal dovere di obbedire. Vale a dire in una società senza dominazione, senza stato.

Per il momento, e stando così le cose, i soggetti ai quali rivolgiamo la nostra riflessione sono coloro che «più fieri e meglio ispirati degli altri, sentono il peso del giogo e non

possono impedirsi di scuoterlo. [...] Costoro, quando la libertà sarà completamente perduta e bandita da questo mondo, la riporteranno; infatti, sentendola vivamente, avendola assaporata e conservandone nella mente il germe, la servitù non potrà mai sedurli, per quanto bene la si dissimuli» [25, p. 196].

traduzione di Luisa Cortese

Note

1. Anassimandro postula come principio fondamentale dell'origine di tutto l'*apeiron*, l'indeterminato, l'illimitato. Principio (*arkhê*) che è la base comune di ogni realtà e che rende possibile un universo organizzato sull'equilibrio delle forze e la reciprocità delle posizioni.
2. Credere che siano le leggi a istituire il regime fa parte del pensiero tradizionale. Parafrasando Leo Strauss, direi che in realtà il *legislatore* è l'insieme di coloro che comandano (dei gruppi o «classi» che detengono il potere) e la situazione nella quale essi legiferano dipende dalla totalità dell'ordine sociale, della *politeia*, del regime. «Le cause delle leggi sono costituite dal regime.» [39, p. 38].
3. Cfr. il capitolo XVII intitolato *Sophistique et réalisme politique*, del citato libro di Untersteiner.
4. Lo stesso esempio è presente in un altro testo: «In uno dei suoi colloqui con Pericle, Alcibiade espone chiaramente le aporie riguardanti il *nomos*: avendo chiesto a Pericle di definire il concetto di legge e avendo ottenuto come risposta che il *nomos* è ciò che il popolo riunito in assemblea decreta, Alcibiade si impegna a dimostrargli che dal momento in cui una legge è stabilita, che sia stata emanata da un tiranno, da un'oligarchia, o anche dal popolo, si è in presenza, e ciò in tutti i casi, di costrizione senza persuasione a danno di alcuni, ed è ininfluenza il fatto che ciò riguardi pochi o molti individui. La legge, dunque, è da ricondurre alla violenza» [43, t. 2, p. 181].
5. «Il principio fondamentale su cui si basa la costituzione democratica è la libertà (è questa un'affermazione comune, che implica che è solo sotto questa costituzione che gli uomini condividono la libertà, cosa che, a quanto si dice, è lo scopo cui mira ogni democrazia» scrive Aristotele che non ammetteva la concezione democratica della libertà. [1, VI, 2, 1317b].
6. «Tutta la storia lessicale e concettuale del pensiero politico è ancora da scoprire» [5, 2, p. 280].
7. Come il nostro termine popolo, il *demos* designa la totalità del corpo politico, come nella formula «il *demos* decise» o solo una parte: i poveri, la gentaglia, il popolino.

8. «Così chi volesse cercare una teoria del regime non troverebbe granché se non presso gli avversari»: L. Gernet, citato da Nicole Loraux, [29, p. 416, nota 37].
9. L'etimologia di potere e dominazione è tratta da *Dictionnaire étymologique du français*, Le Robert, Parigi, 1983.
10. La neutralità del termine potere è uno degli aspetti che sarebbero discutibili, dal mio punto di vista, nell'eccellente lavoro di A. Bertolo, *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione* [7].
11. Tralascio i contenuti semantici di *autorità* (da *auctoritas* «essere autore». *Auctor* «far crescere». Radice, i.e. *aweg-* «crescere») che, interpretata nel campo politico, mostra la capacità di assorbimento del potere.
12. Tra gli altri, *hieros*, «sacro», dà *ger-archia* e *gero-kratia*.
13. L'Antichità opera una distinzione netta tra *dominium* (diritto di proprietà) e *imperium* (potere di dare ordini, di comandare come padrone). *Imperium* deriva da un'altra radice i.e.: *per*, «procurare» o produrre. *Parère*, *partus* «procurare un bambino al marito»; *pauper*, che produce poco, povero; *imperare*, «costringere a produrre». Il potere politico a Roma, nel corso del primo secolo d.C., attenuò progressivamente le differenze tra l'impero in quanto ordine politico di superiorità e la proprietà sul paese e i popoli. Impero e dominazione diventano quasi sinonimi in un ordinamento giuridico di proprietà dell'imperatore sui suoi sudditi. A partire dall'Alto Medioevo, con l'influenza fondamentale del cristianesimo, ogni partecipazione dal basso del popolo scompare e il potere proviene dall'alto. (Dio *pantokrator*, il papa «monarca», e lo Pseudo-Dionigi inventa la gerarchia che abbraccia i cieli e la terra.)
14. Intenzionalità, per dirla in parole povere, comprende le relazioni di significazione, o di senso, proprie della comunicazione umana. Schematicamente il termine significa che il soggetto ha una rappresentazione del fine della propria azione (fisica o mentale) e che tale rappresentazione, a sua volta, è il motivo dell'azione. Per esempio, posso dire (o pensare): «Arrivando a casa, spero di poter bere un bicchiere d'acqua, ho sete e non ho bevuto niente in tutto il giorno». Ma il linguaggio mi autorizza a dire anche: «L'erba del mio giardino aspetta la pioggia, è assetata perché non è stata innaffiata».

- in tutto il giorno». La prima frase esprime un'intenzionalità intrinseca, la seconda è metaforica o figurata, come se ci fosse un'intenzionalità nell'erba (J.R. Searle).
15. Umiliare deriva dal latino ecclesiastico e originariamente il senso si riferisce a un atteggiamento posturale: «abbassare la testa o chinare la schiena» in segno di umiltà.
 16. Nel mito di Protagora raccontato da Platone, le disposizioni naturali dell'uomo non sono sufficienti per la conservazione della specie e, per evitare la scomparsa del genere umano, è necessaria «la saggezza politica». Così, gli uomini, naturalmente diversi tra loro, sono portati allo stesso livello politico o normativo grazie alla distribuzione uniforme o comune delle norme di *aidós* e *diké*.
 17. Il pensiero politico cristiano ha pensato anche un mondo senza dominazione, ma l'ha escluso dal presente rinviandolo alle origini dell'Età dell'oro o alla fine dei tempi nel regno dei cieli. La sua presentificazione è stata la funzione di numerose eresie. (Escludo da questo lavoro le concezioni anarchiche millenariste e mi riferisco soltanto all'anarchismo post Illuminismo, o post *Aufklärung*.)
 18. Cornelius Castoriadis, Cito qualche paragrafo: «... nel passaggio dal naturale al sociale emerge un altro livello e un altro modo di essere, e nulla è come storico-sociale se non c'è significazione, assunta da e riferita a un mondo istituito di significazioni» (p. 474). «Si vedrà a proposito delle significazioni immaginarie primarie o centrali che è perfettamente possibile che una significazione non abbia in sé un "referente" veramente differenziabile, a un qualsiasi proposito, dalla significazione stessa» (p. 464). «La rottura radicale, l'alterazione rappresentata dall'emergere dello storico-sociale nella natura pre-sociale è la posizione della significazione e di un mondo di significazioni. La società fa essere un mondo di significazioni ed è essa stessa in riferimento a un simile mondo» [9, p. 481].
 19. *Sistema simbolico* significa qui la stessa cosa che *realtà sociale integrata in un sistema di senso* o di significazione, paragonabile a sistema segnico e a sistema intenzionale. Cultura nel senso antropologico sarebbe un termine affine. *Sistema simbolico di legittimazione* è la forma concettuale delle *rappresentazioni immaginarie centrali* che organizzano

- il campo semantico della dominazione.
20. La definizione hobbesiana di Leviatano è reale nel senso in cui essa è generatrice o creatrice dello stato. Lo stato è una costruzione che spiega e giustifica il potere politico come fatto storico-sociale [12, pp. 36-37].
 21. «Nell'ordine naturale il potere nasce dalla società, è la risultante di tutte le forze particolari riunite dal lavoro, la difesa e la giustizia. Secondo la concezione empirica suggerita dall'alienazione del potere, è la società al contrario che ne discende; il potere è il generatore, il creatore, l'autore; le è superiore...» [34, t. 1, p. 491].
 22. Uso aporia nel suo significato forte (e non nella forma tramandata da Aristotele) di difficoltà logica da cui non si è in grado di uscire o di problema insolubile (Lalande).
 23. I paragrafi citati [23] O. Höffe si trovano tra le pp. 147 e 165.
 24. Usiamo qui il termine anomia nel senso ampio di assenza di norme. Elaborato in epoca moderna da Jean-Marie Guyau nel suo *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1884), anomia morale o anomia religiosa (in *L'irréligion de l'avenir*, 1887) ha un significato positivo riferito a un futuro nel quale non ci sarà una legge universale o dogmatica. Il termine è ripreso in senso negativo da Durkheim e si generalizza in sociologia dopo Parsons e soprattutto Merton, che presenta l'anomia come il risultato della contraddizione tra i fini culturali e i mezzi legittimi o accettabili per conseguirli.
 25. Questa risposta è romantica e soggettiva, degna di essere discussa a livello della filosofia individualista, ma estranea alla dimensione socio-politica che abbiamo scelto.
 26. Bakunin definisce «negazione» il momento della ribellione, senza dubbio in rapporto a una vecchia idea della sinistra hegeliana che Bakunin sviluppa in un articolo del 1842 (*La réaction en Allemagne*) che accorda una preponderanza fondamentale all'aspetto negativo. Jean Barrué afferma che, secondo Bakunin, «il razionale che, solo, porta in sé l'elemento negativo, creerà il reale». È il vero significato della frase così spesso citata e anche fraintesa: «La volontà di distruggere è al tempo stesso una volontà creatrice», con la quale termina l'articolo.
 27. Si tratta di un'opera filosofica molto più complessa di quanto non si insinui qui, ma questi frammenti non sono suffi-

- cienti nei limiti di questo articolo [13, pp. 122-127].
28. Situazione propria all'ordine simbolico che introduce una rottura del presente assoluto della natura con la distinzione di passato e futuro.
 29. Nel *De Cive* Hobbes distingue il contratto dal patto. Un contratto è «l'azione di due o più persone che vengono a patti sui loro diritti». Il patto ha il senso di una promessa per il futuro ed esige una fiducia reciproca. Il contratto è una transazione che si può effettuare nello stato di natura, ma i patti che si fanno in un contratto necessitano «della società civile dove ci sono persone che possono costringere i refrattari» [21, pp. 95-96].
 30. Cfr. *diké* e *aidós* nel già citato mito di Protagora. *La spada di Ettore*, [20, p. 35]. Cfr. la critica dell'interpretazione di Lévi-Strauss nel *Saggio sul dono* in [13, p. 237].
 31. *De Cive*, [21, p. 103]. Nel *Leviatano*, cap. XV, è la terza legge della natura: «che gli uomini si liberino delle loro convenzioni, una volta che le hanno superate» [22, p. 143].
 32. Abbiamo usato il termine obbligo nel senso etimologico di origine latina: *ligare*, *-atus* «legare», legame. Nel testo inglese, Hobbes usa, con lo stesso significato, «to bind» [21, p. 253].
 33. Per ragioni che esporremo più avanti, parliamo di soggetto dell'azione e non di individuo.
 34. «Ciò che si indica qui è il momento storico della nascita della storia, la rottura fatale che non avrebbe mai dovuto verificarsi, un evento irrazionale che noi moderni chiamiamo similmente la nascita dello stato.» Così scrive Pierre Clastres commentando il *Contr'Un* [10, p. 231].
 35. «Non è il caso di pensare l'antica società basata sulla caccia e la raccolta come un paradiso perduto in cui tutto è ideale: la redistribuzione comporta certi aspetti di inuguaglianza, certi privilegi morali e materiali, come quelli degli uomini rispetto alle donne o dei vecchi rispetto ai giovani. In breve, lo spossamento del produttore è un fenomeno eminentemente contraddittorio e instabile: probabilmente già presente nelle società paleolitiche, si presta agevolmente a una manipolazione destinata a consolidare inuguaglianze nascenti, sfociando così in un cambiamento totale della sua significazione.» [40, p. 212]. Sull'importante antecedente

della divisione gerarchica uomo/donna, cfr. il mio testo *El cuerpo, la norma y la efracción. Una retórica de la imagen en el paleolítico superior*, in *Revista de psicoanálisis* (Asociación Psicoanalítica argentina, Internacional, numero 4, Buenos Aires, 1995. (Versione francese in *Revue de Médecine Psychosomatique*, numero 36, 1993.)

36. Confiscare è usato nel suo significato generale di privare qualcuno di qualche cosa, privare l'altro a vantaggio di se stessi, accaparrare.
37. *Quidditas*, dal latino scolastico, significa, o designa, «ciò che fa sì che una cosa sia quella che è». Noi lo usiamo per evitare le connotazioni filosofiche del termine essenza.
38. Walter Benjamin, E aggiunge: «Tutti coloro che fino a questo momento sono risultati vincitori partecipano a questo corteo trionfale in cui i padroni di oggi camminano sui corpi dei vinti di oggi. Di tale corteo trionfale, come se questo fosse sempre stato l'uso, fa parte anche il bottino».
39. Le dottrine tradizionali del contratto servono a fondare il dovere di obbedienza anche se sono sempre presentate in difesa della giustizia e della libertà. Rawls, che tenta di attualizzare la teoria del contratto per definire «la giustizia della struttura di base della società», deve immaginare una situazione originale nella quale è formulato un accordo sui principi di equità e di giustizia validi per la struttura di base della società. «Sono quegli stessi principi che persone libere e razionali, desiderose di favorire i propri interessi, e situate in una posizione iniziale di inuguaglianza, accetterebbero e che, secondo il loro parere, definirebbero i termini fondamentali del loro associarsi. Tali principi devono servire da regole per tutti gli ulteriori accordi; [...] Di conseguenza, dobbiamo immaginare che coloro che si impegnano nella collaborazione sociale scelgano insieme, mediante un solo attore collettivo [...] una volta per tutte, ciò che al loro interno deve essere ritenuto giusto e ingiusto. La scelta che esseri razionali farebbero in questa situazione ipotetica di uguale libertà determina i principi della giustizia (pp. 37-38). Possiamo leggere la conclusione sull'obbedienza a p. 53. Il dovere di obbedire a una legge ingiusta: «Il nostro dovere naturale di appoggiare delle istituzioni giuste ci obbliga a obbedire a leggi e programmi ingiusti o almeno a non oppor-

si con mezzi illegali fino a che non superino un certo grado di ingiustizia» (p. 395). [35] (E qual è il grado intollerabile? Qual è il livello di tolleranza che si esige da noi?) Sull'idea di contratto tra persone libere eguali vedi la critica di Bakunin ai «teorici liberali» in *Dio e lo stato*. Un'altra precisazione: Rawls cita come contrattualisti Locke, Rousseau e Kant ed esclude Hobbes. Noi invece citiamo abbondantemente Hobbes, che è il filosofo del potere politico che non si preoccupa di occultare pudicamente la dominazione.

40. Il problema dell'obbedienza o della sottomissione all'autorità ha bisogno di una teoria della socializzazione. Diremo soltanto che anche Freud immagina (*Totem e tabù*) all'origine dell'umanità una sorta di patto sociale che instaura il tabù dell'incesto. Il padre primordiale assassinato è restaurato nel sistema patriarcale dalla colpevolezza inconscia e dalla sottomissione alle esigenze dell'autorità, erede dei divieti edipici (coscienza morale, Super Io). L'autorità gerarchicamente situata nel sistema istituzionale ha la propria contropartita interiorizzata nel sistema inconscio della psiche umana.
41. Hume è uno dei critici dell'idea di «contratto» come legittimazione del potere politico [24].
42. Finley segnala giustamente che la paura contribuisce a spiegare l'obbedienza, ma non l'obbedienza politica, che si giustifica solo ideologicamente [17, p. 193].
43. [22, pp. 223-224]. Notiamo la precisione di questa metafora hobbesiana, che fa sì che le leggi, catene artificiali, vadano dalle labbra di chi comanda alle orecchie di chi obbedisce. Se dal punto di vista etimologico l'obbligo rinvia a legame, a legare fisicamente o moralmente (legame che può essere simmetrico o reciproco, tra uguali), obbedienza rinvia a udire, famiglia del verbo latino *audire*. *Oboedire* «mettere il proprio orecchio per ascoltare qualcuno», «seguire i suoi consigli», «obbedire» (relazione asimmetrica).
44. «... in nessuna repubblica si manifesta un pesante disagio se non in quella che deriva dalla disobbedienza dei soggetti...», [22, p. 218].
45. Nel Medioevo la dottrina ierocratica della chiesa contribuirà a rafforzare questo paradigma. Il sacro, da allora, resterà connesso alla costruzione dello stato moderno e l'eteronomia

resterà come la conseguenza dell'esteriorità del potere politico in rapporto con la società. Cfr. Walter Ullmann, [42] e il mio articolo *L'État comme paradigme du pouvoir*, [12]. anche l'importanza della religione negli inventori della «ragion di stato» (Botero: «La religione, nei governi, ha così grande forza che, senza di lei, ogni altro fondamento dello stato vacilla e non è garantito», in *Della ragion di stato*, 1589).

46. L'escatologia è una dottrina concernente «gli ultimi giorni» o «lo stato finale del mondo». Il millenarismo ne è una variante.
47. Questo problema si poneva già all'origine della democrazia; ricordiamoci dell'opinione di Trasimaco o di Alcibiade contro Pericle.
48. La sovranità, soprattutto a partire da Bodin (sedicesimo secolo), è pensata nell'ambito dello stato; in tal senso è stata definita come la prerogativa del comando o dell'autorità suprema, *summa potestas, summum imperium*. La democrazia situa l'autorità suprema nel popolo: il popolo è sovrano. O nella nazione. Questa alternativa dipende dalla teoria del diritto. «La teoria del diritto, a partire dal Medioevo, si organizza sostanzialmente attorno al problema della sovranità e alla funzione di stabilire la legittimità del potere. Dire che la sovranità è il problema centrale del diritto nelle società occidentali significa che il discorso e la tecnica del diritto hanno avuto essenzialmente la funzione di sciogliere all'interno del potere il fatto storico della dominazione e di far emergere al suo posto i diritti legittimi della sovranità e l'obbligo giuridico di obbedienza.» Michel Foucault, [18].
49. L'olismo è la posizione antiriduzionista secondo la quale non si può conoscere la parte senza conoscere il tutto. Secondo l'olismo epistemologico nessun enunciato isolato dal proprio contesto semantico ha un senso univoco. In sociologia la contrapposizione olismo-individualismo ingloba la contrapposizione realismo (Durkheim)-nominalismo (Tarde).
50. L'idea di nazione concepita come un individuo politico fa parte di una ideologia che contiene questa contraddizione. Cfr. Louis Dumont, [14, p. 379, nota 6] «Questa ideologia contiene le due idee: da una parte l'individuo è tutto (la società dunque è soltanto un insieme di individui), ma, dal-

l'altra, la società che formiamo rispetto agli altri è la nazione, nel senso che non è il villaggio, il clan ecc., e la realtà della nazione si esprime nel fatto che, rispetto ad altre nazioni, si presenta come un individuo politico. Lo stato, dunque, in questa ideologia, è presentato a volte come uno strumento di dominazione conteso dagli individui uniti o contrapposti dai loro interessi, a volte come un altro modo di dire società globale (è lo stato nazionale, polo di una identità collettiva) [13, p. 125].

51. Ubiquitario è un termine poco usato (oppure usato con diverse accezioni) che richiede qualche precisazione sul senso che gli diamo. Con ubiquitario vogliamo qualificare un soggetto dell'azione che si attualizza in ogni situazione particolare con caratteristiche differenti in dipendenza delle condizioni dell'atto sociale.
52. Ipostasi, ipostatizzare: creare un'entità fittizia, un'astrazione falsamente considerata una realtà; trasformare una relazione logica in sostanza (Lalande).
53. «Così il soggetto delle istituzioni sociali non è né la persona individuale, né una persona che sarebbe superiore agli individui (l'individuo collettivo, il "sistema", considerato una sostanza di gran peso). Ho chiamato "soggetto delle istituzioni" l'agente la cui azione trova nell'istituzione il proprio modello e la propria regola» Vincent Descombes [13, p. 307].

Riferimenti bibliografici

1. ARISTOTELE, *Politica*.
2. Michail BAKUNIN, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, in *Oeuvres complètes de Bakounine*, Champ libre, Parigi, 1981, volume VIII. Edizione italiana, *Opere complete*, Anarchismo, Catania, 1976-1978.
3. Michail BAKUNIN, *L'Égalité*, Ginevra, 1869, in Bakounine, *Le socialisme libertaire*, Denoël, Parigi, 1973.
4. Walter BENJAMIN, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*.
5. Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Parigi, 1974.
6. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, volume 2, Éditions de Minuit, Parigi, 1969.
7. Amedeo BERTOLO, *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*, in *Volontà*, numero 2/1983.
8. Cornelius CASTORIADIS, *Pouvoir, politique, autonomie*, in *Le monde morcelé*, Seuil, Parigi, 1990.
9. Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi, 1975. Edizione italiana, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.
10. Pierre CLASTRES, *Liberté, Malencontre, Innomable*, in Étienne de La BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Parigi, 1976.
11. Eduardo COLOMBO, *Le pouvoir et sa reproduction*, in *Le pouvoir et sa négation*, Acl, Lione, 1984.
12. Eduardo COLOMBO, *L'État comme paradigme du pouvoir*, in *L'État et l'anarchie*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1985.
13. Vincent DESCOMBES, *Les institutions du sens*, Editions de Minuit, Parigi, 1996.
14. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Parigi, 1966. Edizione italiana, *Himo hierarchicus*, Adelphi, Milano, 1991.
15. Louis DUMONT, *Essai sur l'individualisme*, Seuil, Parigi, 1966. Edizione italiana, *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano, 1993.
16. ERODOTO, *Storie*.
17. Moses I. FINLEY, *L'invention de la politique*, Flammarion, Parigi, 1985.

18. Michel FOUCAULT, *Genealogia del derecho*, Altamira-Nordan, Buenos Aires-Montevideo, 1992.
19. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Parigi, 1985.
20. Louis GERNET, *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, Parigi, 1982.
21. Thomas HOBBS, *De Cive*, Sirey, Parigi, 1981. Edizione italiana, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma, 1992.
22. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Sirey, Parigi, 1971. Edizione italiana, *Leviatano*, Laterza, Bari, 1996.
23. Otfried, HÖFFE, *La justice politique*, Puf, Parigi, 1991. Edizione italiana, *Giustizia politica*, Il Mulino, Bologna, 1995.
24. David HUME, *Du contract primitif*, (1752).
25. Étienne de La BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Parigi, 1976. Edizione italiana, *Discorso sulla servitù volontaria*, Anarchismo, Catania, 1976.
26. André LEROI-GOURHAN, *Technique et société chez l'animal et chez l'homme*, in *Le fil du temps. Ethnologie et préhistoire*, Fayard, Parigi, 1983.
27. Nicole LORAUX, *Éloge de l'anachronisme en histoire*, in *Le genre humain*, Seuil, Parigi.
28. Nicole LORAUX, *Notes sur l'un, le deux et le multiple*, in *L'esprit des lois sauvages*, Seuil, Parigi, 1987.
29. Nicole LORAUX, *L'invention d'Athènes*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1981.
30. Errico MALATESTA, *L'organizzazione*, in *L'agitazione*, Ancona, 4 giugno 1897.
31. Reimar MÜLLER, *Sophistique et réalisme politique*, in *Positions de la sophistique*, Colloque de Cerisy, Vrin, Parigi, 1986.
32. Blaise PASCAL, *Pensées*, V. *La justice et la raison des effets*, (1670), Bonnot, Paris, 1982. Edizione italiana, *Pensieri*, Rizzoli, Milano, 1996.
33. PLATONE, *Repubblica*.
34. Pierre-Joseph PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier, Parigi, 1987. Edizione italiana, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, Utet, Torino, 1968.
35. John RAWLS, *Théorie de la justice*, Seuil, Parigi, 1987. Edizione italiana, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli,

Milano, 1982.

36. Richard RORTY, *L'homme spéculaire*, Seuil, Parigi, 1990.
37. Carl SCHMITT, *Théologie politique*, Gallimard, Parigi, 1988. Edizione italiana, *Teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992.
38. Georg SIMMEL, *Comment les formes sociales se maintiennent*, in *Sociologie et épistémologie*, Puf, Parigi, 1981.
39. Leo STRAUSS, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Puf, Parigi, 1992. Edizione italiana, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, 1977.
40. Alain TESTAR, *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Société d'ethnographie, Parigi, 1982.
41. TUCIDIDE, *La guerra, del Peloponneso*.
42. Walter ULLMANN, *Il pensiero politico del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1984.
43. Mario UNTERSTEINER, *Les Sophistes*, Vrin, Parigi, 1993.
44. Max WEBER, *Economía y sociedad*, Fondo de cultura económica, Città del Messico, 1944. Edizione italiana, *Economia e società*, Edizioni Comunità, Milano, 1974.
45. Charles Yves ZARKA (a cura di), *Raison et déraison d'État*, Puf, Parigi, 1994.

LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI
LO STATO OPPRIMI



René Lourau / *Logica statalista e logica non statalista*



Non è vero che la globalizzazione dei mercati tenda a restringere l'influenza o ad annullare la forma stato. Oggi lo stato si sta trasformando, ha perduto alcune delle sue caratteristiche non più compatibili con l'evoluzione del villaggio globale, ma conserva intatta (anzi ampliata) la sua sacralità, la sua centralità nell'immaginario sociale. Alcuni stati possono anche scomparire, ma l'idea della scomparsa dello stato come forma politica, come rappresentazione del politico, rimane inimmaginabile. Da qui il nuovo compito di chi vede nello stato la forma più completa dell'oppressione sociale. Questa la provocazione di René Lourau, sociologo, docente di scienze politiche e di scienze dell'educazione all'università di Parigi VIII. È autore, tra l'altro, di: Lo stato incosciente (1980 e 1988), Autodissolution des avant-gardes (1980), Le principe de subsidiarité contre l'Europe (1997).

La mondializzazione dell'economia rende obsoleta la forma stato e qualunque problematica che abbia al centro lo stato? Questo è quanto meno uno dei temi della propaganda del pensiero neo-liberale, che poggia sull'ideologia più arcaica del capitalismo.

La realtà è ben diversa. La generalizzazione, non ancora del tutto compiuta, della forma moderna di stato è un elemento interno alla mondializzazione:

a) per la ricomposizione e la rettifica delle frontiere formatesi nella situazione coloniale (con numerosi esempi in Africa); in seguito alla mancata applicazione di risoluzioni dell'Onu (come nel caso del futuro stato palestinese); o per riunificazione (Repubblica federale tedesca, mentre la Corea resta separata come durante la Guerra fredda);

b) per implosione di un vecchio blocco, come nell'Europa dell'est, con la nascita di Stati diversi nell'ex-Urss e nella ex-Iugoslavia (in entrambi i casi la situazione delle frontiere statali è tutt'altro che stabilizzata); per separazione di fatto, prodotta da minoranze separatiste, di regioni, di provincie o di stati federati, per quanto la rigidità di un centro oppure il decentramento, la regionalizzazione e un sistema federale permettano l'emergere o il ridestarsi di spinte nazionaliste, indipendentiste, al di là delle rivendicazioni di autonomia: per esempio in Italia le velleità di separatismo della Lega Nord; in Francia l'indipendentismo corso; in Spagna l'egemonia di fatto della Catalogna e la dissidenza che mira all'indipendenza del Paese Basco; la secessione tamil nello Sri Lanka, quella dei Curdi in Iraq e in Turchia e così via.

La forma statale, lungi dall'essersi stabilizzata e dal rendersi assimilabile a una problematica del passato, resta un elemento di primo piano in gran parte del mondo. Ciò nondimeno, qui non voglio analizzare in quest'ottica il ruolo dello stato nel mondo attuale. Voglio mettere in luce un altro fenomeno assai meno visibile, ma fondamentale (e quanto!). Si tratta della riproduzione e della istituzionalizzazione, a livello di mondializzazione dell'economia, di un concetto che fino a oggi era riservato all'istituzionalizzazione dello stato: parlo del *principio di sovranità, come segreto lentamente elaborato dalle forme economico-politiche del dominio*.

Sovranità in un primo tempo locali, feudali, poi nazio-

nali, fino a quelle multinazionali oggi in funzione e che operano tutte con una stessa logica. La forma statale, accettando di modificare le proprie «competenze», ovvero i classici attributi (in realtà assai mutevoli) della sovranità, offre al nuovo ordine economico mondiale la formula magica, eminentemente politica, per la propria affermazione. Per dire meglio: diventando «unico», totale e totalitario (cioè legittimamente predatore), il pensiero neo-liberale rende sempre più intoccabile e sempre meno discutibile l'idea di sovranità, di dominio legittimo e senza limiti. Quella che trionfa, grazie al sedicente «arretramento» dello stato davanti all'economia di mercato su scala planetaria, non è altro che una logica statalista.

Lo stato inconsciente

In che cosa consiste la logica statalista? E, di converso, quale sarà una logica non statalista?

La mia ricerca oramai datata su *Lo stato-inconsciente* ha avuto una certa risonanza negli ambiti istituzionali, in certi ambienti delle scienze politiche e nel movimento libertario [4]. La tesi del mio libro non ha niente a che vedere con i tentativi di psicanalisi della politica un tempo in voga e che oggi continuano ad alimentare una certa letteratura destinata alle edicole delle stazioni. L'inconscio di cui si parla in questo studio non è il concetto che Sigmund Freud ha inserito nella triade della sua prima topica (conscio, preconcio e inconscio) e non è soprattutto assimilabile a uno dei termini presenti nella sua seconda topica (l'es, l'io e il super-io). E tanto meno si riferisce a non so quale archetipo immaginato da Carl Gustav Jung. Ringraziando il cielo, lo stato non è presente nella psiche collettiva fin dalle origini dell'umanità. Anzi, esso rappresenta una forma tardiva, se lo si mette a confronto con altre forme sociali ben più arcaiche, come la famiglia, l'orda, la tribù, l'esercito e soprattutto la religione (pur essendo di quest'ultima l'erede, attraverso l'attualizzazione di sentimenti oscuri e inconsci. Si tratta,

nello *stato-inconsciente*, del concetto precedente a Freud e che gli sopravvive al di fuori del campo psicanalitico, del non saputo, della non-conoscenza al cuore di ogni atto di conoscenza, compresi quelli della logica e della matematica. Questo in-saputo funziona come un'ovvietà, un va da sé, nella testa dello scienziato come in quella del filosofo o di chiunque altro. La posizione libertaria non ha il privilegio di un sapere supplementare sullo stato. Solo che essa consente, o meglio esige, che si prenda coscienza della straordinaria complessità del problema dello stato, che non si ha il diritto di abbandonare nelle mani dei giuristi, degli antropologi, dei politologi e dei filosofi!

È un problema che prende le forme vertiginose di un mistero, il mistero della sottomissione animalesca dell'uomo davanti a un altro uomo o di un'astrazione («l'animalità simbolica» che opera nell'istituzione, secondo Marc Richir), della servitù volontaria che faceva fremere di una rabbia fredda l'adolescente Étienne de La Boétie, del principio di sudditanza che per il filosofo del diritto Maurice Hariou rappresentava uno dei pilastri della sovranità (si vedrà un po' più avanti che l'altro pilastro, il principio di sovrapposizione, non è meno strano del primo).

Il mistero di carattere magico o religioso è enfatizzato dalla durata, dalla continuità quasi metafisica dell'istituzione stato. Passando sulla testa di generazioni successive, facendosi beffe della nostra morte, non misurandosi sulla dimensione di una vita umana, lo stato (pur essendo una creazione recente o relativamente recente) dà l'illusione di una seconda natura. Il nostro inconscio ne contempla la forma in apparenza immobile, così come può ammirare una grande quercia o un maestoso faggio vecchi di molti secoli: questa cosa era qui, sotto gli occhi del nonno di mio nonno, e senza dubbio la potrà vedere il nipote di mio nipote. Quando a questa immagine megalomaniaca se ne sostituisce una contraria, quella della scomparsa di una forma che si credeva eterna, i senti-

menti attualizzati diventano altrettanto oscuri e incontrollabili. Infatti gli stati e gli imperi muoiono come voi e me, o meglio come le querce e faggi secolari. Come i grandi alberi morti; gli stati possono restare in piedi anche dopo che hanno cessato di vivere. Mentre gli imperi Incas e Azteco sembrano crollare in pochi mesi, come nel caso degli imperi di Alessandro, di Gengis Khan o, in tempi a noi più vicini, quelli di Napoleone e di Adolf Hitler, l'impero romano, invece, continua ad agonizzare per secoli, continua a far funzionare il suo meccanismo autodistruttivo (l'espansione indefinita). Questo famoso impero (famoso almeno per noi europei), si fabbrica addirittura una sopravvivenza virtuale, usando come mezzo una cellula riproduttiva: la clonazione lo fa durare, per delocalizzazione, altri mille anni a Costantinopoli. Molto tempo dopo la scomparsa del sacro impero romano-germanico, c'è chi si chiede ancora se esso sia morto davvero. Come *Il Barone rampante* di Italo Calvino, molti dignitari della chiesa romana, a cavalcioni del ramo vaticano dell'albero colpito dal fulmine, vogliono illudersi che l'impero sopravviva ancora grazie a loro. Anche le grandi rivoluzioni dei tempi moderni non offrono l'equivalente dello shock politico e psichico che è rappresentato dalla scomparsa degli stati e degli imperi. La rivoluzione americana del 1776 ha fatto nascere uno stato dove esisteva solo un insieme di territori coloniali. La continuità tra stato monarchico e stato repubblicano è stata assicurata in Francia, in Cina o nella Russia rivoluzionaria. Per contro, il crollo brutale dell'Urss, anche se si è preservata la centralità di governo del vecchio stato, presenta il carattere traumatizzante di un'autodissoluzione su scala geopolitica. Il trauma psichico si coniuga allora, non a torto, a un cedimento intellettuale e ideologico, a una perdita di riferimenti che mette a mal partito la logica costituita. Su scala diversa si assiste a un fenomeno identico con l'implosione della federazione jugoslava. Non sono solo i piccoli gruppi [5], le organizzazioni, o addirittura le grandi istituzioni che possono

autodissolversi, in generale senza gravi conseguenze per la psiche e la visione del mondo dei contemporanei. Un impero potente come quello dell'Urss, uno stato riconosciuto come una guida dei «non allineati» in piena guerra fredda com'era la Jugoslavia, crollando producono un'ondata d'urto ideologica che porta a una ricomposizione della nostra concezione del mondo. Frana nello stesso tempo il «comunismo» che questi stati pretendevano di incarnare, l'uno sotto il segno ormai sbiadito dei «soviet», l'altro sotto quello più ricco di prospettive dell'«autogestione». La fine di un mondo (che non è la fine del mondo) vede riemergere i mostri dagli abissi, in Cecenia come in Bosnia. Qualche secolo fa le tavole del pittore italo-francese Monsu Desiderio, che mostrano le chiese e altri maestosi monumenti non già in rovina, ma nell'atto stesso del crollo, prefiguravano quello spettacolo al quale noi abbiamo il privilegio storico di assistere in pieno movimento, in piena catastrofe, «in diretta»: una serie inimmaginabile di cedimenti di sovranità.

Idea di sovranità

Alcuni stati scompaiono, ma l'idea della scomparsa dello stato come «forma politica» (Henri Lefebvre) rimane *in-immaginabile*. Priva d'immagine, come si direbbe di una persona dopo un improbabilissimo sciopero generale di tutte le reti televisive del mondo o di un poco meno improbabile blackout elettrico e dei satelliti delle telecomunicazioni. Se la forma stato ha ancora un futuro davanti a sé, ciò è dovuto soprattutto al fatto che al suo interno vive la sublimazione dell'idea di sovranità. Questa scoperta ha consolidato la tesi di uno scontro storico tra due logiche, quella statalista e quella non statalista. Come epigrafe in apertura della mia opera sullo stato-inconscio citavo la frase di Pierre Clastres: «Ognuno di noi porta in effetti in sé, interiorizzata come la fede del credente, questa certezza che la società è per lo stato» [1]. In questo celebre passo è insita l'idea di una logica stata-

lista. Merita di esserne sottolineato il finalismo metafisico: «la società è per lo stato». Si verifica, con Clastres, nella genesi dello stato, presso popolazioni il cui immaginario non era stato infestato, nel corso di millenni, dall'immagine diabolica del dovere della sudditanza. Ma, per me, la verifica più pertinente, la più gravida di conseguenze, è quella offerta dal falso tentativo di superamento della sovranità dello stato attraverso le forme di «rete» e di «federalismo», come si può vedere nella costruzione dell'Europa di Maastricht.

L'istituzionalizzazione dell'idea europea attraverso la mediazione dell'Unione europea, fa credere a una vittoria neo-liberale della forma a rete su quella a cerchio, la quale ha insita l'idea di centralità [3]. La realtà è ben lontana da questo fantasma (alimentato dal mito di Internet) che rappresenta, come ho suggerito, uno dei principali strumenti di propaganda del sistema finanziario internazionale, dal Fondo monetario internazionale e dalla Banca mondiale di Washington alle borse e alle banche di Zurigo, Francoforte, Tokyo... Lungi dal mettere in discussione una logica non statalista, che andrebbe nel senso della continuazione delle forme sociali osservate presso le popolazioni amerinde dei Tupi-Guarani o degli Yanomani, la costruzione europea riproduce (sul piano ideologico) e istituzionalizza (su quello pratico) la logica statalista e il suo principio metafisico di sovranità. Questo principio è semplicemente trasposto, delocalizzato, per «sovrapposizione», dalla scala degli stati nazionali (centralisti o federalisti) a quella della Ue.

La stessa logica, in effetti, presiede in un modo che sembra naturale o soprannaturale all'applicazione del principio di sovrapposizione (prima ricordato in rapporto a quello di sudditanza), a livello sovranazionale come a quello nazionale. La trascendenza sta proprio qui, nella centralità di Bruxelles come in quella di Parigi o di Bonn. Come rileva Hauriou, la sovranità sovrappone agli altri livelli di potere il proprio potere esclusivo, la sua compe-

tenza esclusiva. Il centro possiede la facoltà unica di decidere delle competenze delle unità più piccole. Nella costituzione federale della Germania, come nel trattato di Maastricht e come nel principio di sussidiarietà del Vaticano, il centro dispone di una facoltà superiore che riguarda qualsiasi eventuale delega di potere. Il principio di sussidiarietà, non dimentichiamolo, è l'esplicito fondamento giuridico del trattato costitutivo dell'Unione europea del 1991 (vedi in nota¹ le citazioni prese dal testo del trattato di Maastricht e dall'enciclica *Quadragesimo Anno*). È evidente che in questa logica la democrazia non è una forza collettiva che parte dalla base e s'irradia fino al vertice. Al contrario, se ci si deve riferire, come ho fatto nella mia ricerca sull'Europa, alla teologia e ai tragici conflitti teorici sul concetto di grazia, è il vertice (il centro) che dispone della *grazia speciale* e della *grazia sufficiente*, tanto care a Tommaso d'Aquino e ai gesuiti, capaci di tenere in vita e di giustificare l'ingiustificabile: il proprio dominio. Tale è, in definitiva, il principio di sovranità [8]. Tale la politica di dio [2]. Tale la logica statali-

1. « Nei campi che non attengono alla sua competenza esclusiva la Comunità non interviene, in conformità al principio di sussidiarietà, a meno che e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prospettata non siano realizzabili in modo sufficiente da parte degli stati membri e possano quindi, in ragione delle dimensioni e degli effetti dell'azione prospettata, essere meglio realizzati a livello comunitario. »

1991, Trattato di Maastricht, articolo 3B

« Che l'autorità pubblica abbandoni pertanto alle istanze di rango inferiore la cura degli affari di minore importanza ove si disperderebbe eccessivamente il suo impegno; essa potrà quindi assicurare con maggiore libertà, maggiore energia e maggiore efficacia le funzioni che solo a lei competono: dirigere, sorvegliare, stimolare, limitare, a seconda che il comportamento, le circostanze o la necessità lo impongano. »

1. Pio IX, enciclica *Quadragesimo Anno*, paragrafo 142

sta, che poco si cura dei «cedimenti di sovranità» delle entità statali, dal momento che il luogo sacro della sovranità, pur non essendo fisso, resta pur sempre la chiave del sistema di dominio.

Il luogo della contraddizione

E la logica non statalista, che ruolo ha in tutto questo? Ecco la domanda che il lettore ha tutte le ragioni di pormi, a meno che non conosca già da molto tempo la risposta, una risposta che gli viene da una conoscenza profondamente segnata dall'inconscio del desiderio folle.

Basta richiamarsi, come fanno Clastres e altri antropologi, all'esistenza accertata di una preistoria dell'inconscio statalista, di modi di vita comunitari, di società nomadi nelle quali la centralità mobile e poco visibile invita a concepire come «concetto nomade», come fa Gilles Deleuze, l'idea stessa di sovranità? È vero che il modello forzatamente astratto di «uomo naturale» di Jean-Jacques Rousseau continua a farci sognare, soprattutto se abbiamo avuto l'opportunità quasi onirica di riconoscerlo nelle grandi feste rivoluzionarie o nell'esperienza amorosa. I movimenti millenaristi, dal Medio Evo al diciannovesimo secolo, in Europa come negli altri continenti, suggeriscono il lavoro in negativo, lo scavare della vecchia talpa non statalista. Lo stesso accade, in pieno ventesimo secolo, con gli avvenimenti-faro che noi libertari abbiamo talvolta la tendenza a sacralizzare: la rivolta di Kronstadt, il movimento machnovista in Ucraina, le collettivizzazioni nella Spagna repubblicana, l'occupazione dei beni vacanti da parte dei contadini algerini all'indomani dell'indipendenza, le grandi scosse culturali del 1968 e così via. Sul piano microculturale, che non va trascurato, dai tempi di Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon, Robert Owen, e altri «utopisti», la cui eredità sarà coltivata da Michail Bakunin e dai suoi successori, soprattutto nel campo fondamentale dell'educazione [7], la logica non statalista continua a ispirare collettivi di

lavoro e di vita.

È poco davanti all'ampiezza geopolitica delle realizzazioni pratiche del marxismo nel ventesimo secolo. Ma è molto se si pensa che la «superiorità» del marxismo applicato, del «socialismo reale» rispetto ai tentativi libertari attiene esclusivamente al fatto che tale superiorità è soprattutto il trionfo di una logica statalista isterica, la cui antagonista principale è sempre stata la logica non statalista.

Bisogna analizzare le forme meno visibili del dominio. Per questo, analizzare l'istituzione dovunque si nasconde sotto i panni del consenso, del gruppismo, delle reti... È questo il compito, se si vuole verificare l'ipotesi di una logica non statalista come luogo della contraddizione del pensiero unico neo-liberale e in via di mondializzazione.

traduzione di Guido Lagomarsino

1. Pierre CLASTRES, *La société contre l'Etat*, Edit. Minuit, Parigi, 1974. Edizione italiana, *La società e lo stato*, Feltrinelli, Milano, 1977.
2. Pierre LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu. Étude des montages de l'État et du Droit*, Fayard, Parigi, 1977.
3. Eric LETONTURIER, *Utopies du cercle, pantone, réseau*, in *Quaderni*, la revue de la communication, numero 30/1996.
4. René LOURAU, *L'Etat-inconscient*, Editions de la Table Ronde, Parigi, 1978. Edizione italiana *Lo Stato incosciente*, Antistato, Milano, 1980. Elèuthera, Milano, 1988.
5. René LOURAU, *Autodissolution des avant-gardes*, Parigi, 1980.
6. René LOURAU, *Le principe de subsidiarité contre l'Etat*, Puf, Parigi, 1997.
7. René LOURAU, *L'éducation libertaire*, in *L'homme et la société*, Parigi, numero 123-124/1997.
8. Gérard MAIRET, *Le principe de souveraineté*, Gallimard, Parigi, 1997.

NO NO

NON VOGLIAMO UN POTERE "ELETTIVO"; VOGLIAMO L'ABOLIZIONE DEL POTERE /
NON CI INTERESSA LA POLITICA DELLO STATO PERCHÉ LA "POLITICA" DEGLI SFRUTTATI
È LA LOTTA CONTRO IL POTERE, FUORI E CONTRO LE ISTITUZIONI /
RIFIUTIAMO LA DELEGA / SCEGLIAMO L'AZIONE DIRETTA,
LA LOTTA AUTOGESTITA, LA RIVOLUZIONE EGUALITARIA E LIBERTARIA /

ASTENSIONISMO ANARCHICO

circolo anarchico "ponte della ghisolfa"
viale monza 255 - milano



Nico Berti / *Oltre la destra e la sinistra* ●

*L'anarchismo da che parte sta? È di destra o di sinistra? La domanda è meno retorica di quanto sembri a prima vista e qui viene approfondita da Nico Berti per riaffermare un suo concetto divenuto famoso nella cultura libertaria: «L'anarchismo è nella storia, ma contro la storia». Il quesito va, infatti, affrontato da due punti di vista. Quello storico vede l'anarchismo dentro il percorso delle forze di sinistra, ma se si esamina il problema dal punto di vista strettamente teorico, si deve riconoscere che l'anarchismo è oltre la destra e la sinistra. Berti insegna storia dei partiti politici all'università di Padova ed è autore tra l'altro di *Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale (1993)*, *Un'idea esagerata di libertà (1994)* e *sta per uscire Libertà e uguaglianza*. Per una storia del pensiero anarchico.*

L' anarchismo è di destra o di sinistra? Verrebbe subito da dire: è di sinistra. È di sinistra perché, secondo una tradizionale accezione del termine, la sinistra è stata quella parte storico-politica che ha sempre voluto impersonare i valori della libertà, dell'uguaglianza, della solidarietà e, se vogliamo, anche della diversità.

Detto questo, bisognerebbe concludere che la discussio-

ne è già finita. Invece la questione non è così semplice, come sembra proporsi nella sua immediata evidenza. Non solo perché questa definizione di destra e di sinistra è del tutto convenzionale (come tutte le cose di questo mondo), ma anche, e soprattutto, perché l'anarchismo è oltre la destra e la sinistra. L'anarchismo è, ontologicamente, una sintesi. Esso non è disponibile ad essere annesso e classificato in una sola direzione. L'anarchismo è universale.

L'anarchismo, infatti, è per definizione un'ideologia sincretica, è nato in contrapposizione al liberalismo e al socialismo proprio perché mentre liberali e socialisti hanno interpretato i valori della libertà e dell'uguaglianza in modo indipendente, esso li ha intesi come valori inscindibili. L'anarchismo ritiene impossibile pensare e attuare l'una, se non pensando e attuando, contemporaneamente, l'altra. Di qui, appunto, la natura sincretica dell'ideologia anarchica: appena si fa riferimento ad un valore, ad un concetto, immediatamente questo richiama tutti gli altri, e tutti non reggono, da un punto di vista anarchico, se non pensando l'uno in riferimento all'altro, e se non pensando l'altro in relazione all'altro ancora.

Quale libertà?

Dal punto di vista anarchico si realizza veramente la libertà individuale solo attraverso il completo dispiegamento dell'uguaglianza sociale e si realizza veramente l'uguaglianza sociale solo attraverso il completo dispiegamento della libertà individuale. Insomma, si afferma che per realizzare l'uguaglianza bisogna far leva sulla libertà, per realizzare la libertà bisogna far leva sull'uguaglianza. Per attuare l'una far leva sull'altra, vuol dire portare fino in fondo i loro presupposti, ma per attuare i presupposti di entrambe occorre accettarne del tutto le conseguenze.

L'anarchismo, in altri termini, rinfaccia al liberalismo di essere una dottrina parziale della libertà e al socialismo di essere una dottrina parziale dell'uguaglianza. La parzialità consisterebbe nel fatto che tutte due queste

dottrine intendono realizzare i loro principi facendo dipendere temporalmente i due valori, nel senso che prima si dà corso all'uno poi all'altro, laddove l'anarchismo ritiene che solo nell'attuazione della loro contemporaneità stia proprio il segreto della loro riuscita.

Destra e sinistra, ovvero, sempre secondo la convenzione sopra accennata, una contrapposizione che è anche, e non potrebbe essere diversamente, un gioco delle parti. All'una, la destra, i valori della tradizione, della conservazione, della reazione, della disuguaglianza, dell'egoismo proprietario, dell'individualismo, della gerarchia comunque; all'altra, la sinistra, i valori opposti.

In modo particolare, secondo la nota interpretazione di Norberto Bobbio, ciò che divide la destra e la sinistra sarebbe il tema dell'uguaglianza perché, mentre esistono correnti di sinistra che rivendicano, oltre alla stessa uguaglianza, anche il valore della libertà individuale (è il caso, ad esempio, proprio dell'anarchismo), non si dà mai il contrario. In altri termini, il valore della libertà può stare anche a destra (il liberalismo classico, ad esempio), mentre non c'è mai, comunque, in questa parte politica, il valore uguaglianza. Fin qui Bobbio.

Il fatto è però, che per poter applicare questo schema, bisognerebbe essere prima di tutto universalmente d'accordo su cosa si deve intendere per libertà e uguaglianza, ciò, invece, che risulta assai controverso.

Non soltanto la libertà e l'uguaglianza sono concetti molto discutibili, ma anche, accettando l'accezione «tradizionale» inventata da Bobbio (cioè da un'espressione della sinistra), si deve osservare che l'esperienza storica ha molte volte letteralmente invertito questa interpretazione. Tanto per ricordare cose strane: lo stalinismo e Pol Pot sono di destra o di sinistra?

Si vede insomma, già da questa banale domanda, la difficoltà di una risposta.

Il fatto è che, appunto perché destra e sinistra sono definizioni «spaziali», esse non possono superare comun-

que la specificità di una parte, cioè la specificità di un punto di vista. Esse, infatti, sono all'interno di una stessa logica: c'è la destra perché c'è la sinistra, c'è la sinistra perché c'è la destra. Non è un gioco di parole, è un gioco di potere. Una parte rivendica di essere il tutto, ma non smette (né può farlo) di essere una parte, e poiché non smette di esserlo ha soltanto una logica per sottoporre l'altra parte, la logica, questa sì veramente universale, del potere.

Ecco dunque che, anche ammettendo che si possa dare un'interpretazione universale ai valori (qualunque essi siano), rimane pur sempre il fatto che, una volta calati in una situazione data, essi smettono di colpo d'essere quelli che sono e diventano, irrimediabilmente, del tutto particolari. Ciò vale se si analizzano tutte le ideologie di qualsiasi segno, in quanto, tutte, non riescono a superare l'unica costante universale che, sia pure in misura diversa, le accomuna: l'essere cioè, pervase dalla logica del potere, cioè esattamente da quella logica di parte, che, in quanto parte, vuole assumere la valenza di essere il tutto: il potere, appunto. Molte rivendicano la libertà (compreso il liberalismo), ma nessuna lo rivendica come principio informatore, cioè come negazione, «senza residui», del potere.

Naturalmente i valori devono essere calati in una situazione data e in ciò nemmeno l'anarchismo può, ovviamente, sfuggire da tale determinazione. Tuttavia l'anarchismo ha un vantaggio immenso su tutte le altre ideologie. Esso consiste in questo: che la sua universalità non deriva da un'iniziale particolarità, ma dall'unica universalità veramente possibile: la rivendicazione di un'assenza completa del potere. Perché è questa l'unica universalità possibile? Ma è ovvio: perché il potere, e come potrebbe essere diversamente?, divide. Poiché la divisione prodotta dal potere è insuperabile, ecco che, specularmente, destra e sinistra finiscono per rappresentarne comunque una parte, precisamente quella parte teorica che assume,

realisticamente, la consapevolezza dell'impossibilità di questo stesso superamento. Il resto (e questo discorso vale soprattutto per la sinistra, visto che la destra è quasi tutta per l'idea di potere), è pura «ideologia». L'anarchismo invece, partendo subito dal principio informatore della libertà (negazione del potere) non incorre in un simile impasse, cioè si sottrae a questa visione assiale della politica.

Nuovo criterio

Bisogna dunque cambiare criterio per interrogarsi su destra e sinistra perché il potere è veramente universale. In altri termini, la discussione deve passare da un'analisi spazio-orizzontale ad un'analisi spazio-verticale. Se rimane spazio-orizzontale (destra e sinistra) non supera il criterio immanente che unisce comunque le due parti, cioè il potere, visto che destra e sinistra non sono altro che rappresentazioni diverse di uno stesso principio. Spostando invece l'analisi in senso verticale (alto e basso, base e vertice) si uniscono immediatamente i due valori che prima stavano divisi, il valore della libertà e il valore dell'uguaglianza. In altri termini, mantenendo la prospettiva spazio-verticale si vede subito che la disuguaglianza e l'assenza di libertà sono la stessa cosa.

Però va subito aggiunto che, posta così, la discussione è totalmente ideologica, cioè priva di verifica empirica. Verrebbe da dire: una pura mozione d'affetti e d'intenti. Infatti è troppo facile concludere in tale senso. Troppo facile e del tutto improduttivo: l'anarchismo ogni volta che combatte il potere in quanto potere, rischia sempre di combattere lo stesso principio informatore della realtà, dato che quasi tutta la realtà è pervasa dal potere. Più combatte il principio informatore più si avvicina alla logica dell'assenza di realtà, del principio di realtà. Cioè, passa dalla lotta al principio del potere alla negazione del principio di realtà (è questo, fra l'altro, ciò che è successo, grosso modo, negli ultimi cinquant'anni).

In altri termini, la discussione su destra e sinistra non può essere, per l'anarchismo, una discussione solamente ideologica. Infatti, una volta constatato che l'anarchismo è contro il potere, e che dunque esso è veramente universale, si deve pur sempre affrontare un'altra questione. Perché l'anarchismo dovrebbe essere oltre questo schema?

Per far ciò bisogna passare da una discussione ideologica ad una discussione politica, precisamente nel senso della metapolitica. Per pensare un anarchismo oltre il paradigma destra-sinistra occorre infatti concepire l'anarchismo svincolato dalla storia del movimento operaio e socialista e, più in generale, dalla storia del sovversivismo e del rivoluzionarismo. Ma staccare l'anarchismo dalla propria radice storica comporta uno strappo che porterebbe l'anarchismo a snaturarsi. Possiamo dunque concludere affermando che, da un punto di vista strettamente teorico, l'anarchismo è oltre la destra e la sinistra, mentre sotto il profilo storico è stato ed è in gran parte dentro la storia della sinistra. L'ennesima conferma, come si vede, che vuole l'anarchismo essere nella storia, ma contro la storia.


S. DOMINGO , VIETNAM:
FASCISMO AMERICANO

BUDAPEST IERI
PRAGA OGGI:



FASCISMO
ROSSO

ALI.

GIOVENTU'  ANARCHICA



Kirkpatrick Sale / *La «necessità» dello stato* ● ●

Lo stato ama presentarsi come una necessità sociale, storica, funzionale alla convivenza tra le genti. Unica istituzione in grado di garantire la difesa dei cittadini, regolamentare l'economia e svilupparla, dare servizi collettivi, assicurare la giustizia sociale e proteggere i diritti individuali. Questo è quanto sostengono i teorici dello stato. Ma è completamente falso, sostiene Kirkpatrick Sale che esamina i disastri a cui porta la gestione centralizzata della società. La soluzione? Una tra le migliori possibili portare i processi decisionali e le responsabilità all'interno di piccole comunità, microregioni federate tra loro. Un'utopia? Forse, ma di fronte ai disastri dello statalismo... Sale è co-fondatore del North American Bioregional Congress e autore, tra l'altro, di Le ragioni della natura (1991)

E «lasciamo da parte le nostre fantasie infantili, la nostalgia per un'infanzia della specie che in realtà non è mai esistita, quando l'umanità viveva in piccole unità totalmente autonome, come le tribù e i villaggi, praticando la democrazia diretta in pace e in armonia. Non è escluso che, se i passeggeri della fragile e affollata navicella spaziale dell'umanità venissero per la maggior parte

distrutti, insieme alla loro tecnologia, nel Giorno del Giudizio termonucleare, i pochi sopravvissuti possano vivere per un certo tempo in piccole unità separate e indipendenti. Ma solo un pazzo potrebbe pensare a una soluzione del genere. No, la specie è interdipendente e quindi sono necessari i grandi sistemi politici».

Così brontola Robert Dahl, e non si può fare a meno di ascoltarlo, essendo egli l'importante politologo che è. Però non è vero che i piccoli villaggi pacifici e armoniosi non siano «mai esistiti», né c'è alcuna ragione di credere che la popolazione mondiale debba essere ridotta a un pugno di persone perché diventino realizzabili unità separate ed indipendenti: se vi ricordate, l'intera popolazione mondiale potrebbe vivere sulla superficie degli Stati Uniti, con una densità inferiore a quella dell'Inghilterra (e se la superficie fosse quella destinata all'agricoltura la sua densità non sarebbe superiore a quella di Malta). E neppure si riesce a capire in che modo funzioni la citata «interdipendenza» (tra un contadino della Mancuria e un barbiere cileno? tra un professore del Ghana e un pescatore dell'Alaska?) e perché mai, se anche fosse, dovrebbe imporre la necessità di «grandi sistemi».

Ma non è il caso di perdersi in queste minuzie, perché Dahl è una persona colta e probabilmente esprime quel senso di resistenza che ogni americano prova quando sente dire che è possibile vivere senza lo stato. Quanto al fatto che i grandi sistemi politici dovrebbero dissolversi, una volta rimosso il velo appariranno in piena evidenza problemi che non possono essere affrontati da comunità o villaggi totalmente autonomi: il commercio, le dogane, la disoccupazione, la salute, l'inquinamento, l'energia nucleare, la discriminazione, le libertà civili, la libertà di movimento, per non parlare del tragico complesso di problemi storicamente dati come il pericolo di guerre e aggressioni, la presenza di immense strutture militari in tutto il mondo, il rischio di annientamento. Questi problemi ci rimandano inesorabilmente a unità di governo

grandi e integrate, non a unità piccole e autonome.

D'accordo, Dahl merita rispetto, eppure non posso fare a meno di avvertire qualche confusione. Mi sembra che le guerre, le aggressioni, l'energia nucleare e le barriere doganali siano problemi di cui i grandi governi sono la causa, più che la soluzione. E comunque non li hanno risolti o no? È certo che se non esistessero governi giganteschi non esisterebbero nemmeno le «grandi strutture militari» diffuse nel mondo, e il «rischio di annientamento» sarebbe ben minore. E se davvero abbiamo dovuto accettare «unità di governo grandi e collegate» per poter risolvere i problemi della disoccupazione, dell'inquinamento e della discriminazione, non è necessario essere dei geni per vedere che i risultati nel migliore dei casi sono inadeguati; e quanto alla salute umana e al commercio internazionale, assai modesti, se non fallimentari.

Forse sarei più propenso a lasciar perdere quelle che Dahl chiama «fantasie infantili» se non contrapponesse a queste, le sue fantasie di adulto. Ma prendiamo in esame la filosofia che sta dietro le contestazioni di Dahl, perché è un tipo di critica comune e merita quindi attenzione. Storicamente parlando, gli argomenti portati a supporto della necessità dello stato (e più modernamente dei governi di grandi dimensioni) sono quattro:

- Provvedere la difesa in caso di attacco e garantire pace e sicurezza.
- Regolamentare l'economia e svilupparla.
- Fornire servizi pubblici che vanno al di là della competenza della comunità e dell'individuo.
- Assicurare la giustizia sociale e proteggere i diritti individuali.

Sono argomentazioni dal tono persuasivo (ed è logico; ci risuonano in testa da secoli) ma proviamo a chiederci: stanno davvero in piedi? Costituiscono una giustificazione sufficiente per l'esistenza dello stato? Bastano a negare l'opportunità di una politica su piccola scala?

Difesa

Tradizionalmente si dice che il motivo principale per cui lo stato esiste è che serve a prevenire le guerre, in quanto erige solide barriere di difesa. Come abbiamo già osservato, Questa è una stupidaggine: la legge delle dimensioni dei governi dimostra che la durata e l'entità delle guerre è andata aumentando con l'aumento del potere statale. Gli stati di maggior dimensioni, lungi dal garantire la pace, hanno semplicemente garantito guerre di maggiori dimensioni, avendo a disposizione per esse maggiori risorse di uomini e mezzi. La guerra è la salute dello stato, ha detto Randolph Bourne, esattamente perché fornisce la giustificazione per il progressivo aumento del potere statale e dei mezzi per ottenerlo (la vittoria è perciò secondaria: all'indomani di una guerra, molte nazioni sconfitte hanno avuto governi con maggior potere dei precedenti). In effetti, ciò che lo stato usa chiamare difesa dei cittadini corrisponde al suo esatto contrario.

Se poi difesa significa anche sicurezza, lo stato è lo strumento meno adatto a realizzarla. Nel mondo moderno pieno di armi nucleari ammassate, è facile constatare che non esiste alcuna possibilità di difesa da un'aggressione. Se la Russia, per esempio, decidesse di lanciare contro di noi tutti i suoi missili, l'unica «difesa» che potremmo mettere in atto sarebbe di lanciare i nostri contro di essa, garantendo la popolazione nient'altro che un bell'olocausto nucleare. La presenza stessa dello stato, con i suoi minacciosi arsenali militari, mette in pericolo la popolazione invece di proteggerla, favorendo il ricorso ad attacchi preventivi. Il fatto che gli Stati Uniti siano attualmente seduti su qualcosa come 8900 bombe all'idrogeno (l'equivalente di 600 mila Hiroshima) non si può dire serva a dare all'uomo della strada quel senso di sicurezza e tranquillità che dovrebbe essere insiti nella parola «difesa». (In particolare da quando, nel 1977, un rapporto della Brookings Institution ha stabilito che tra il 1945 e il 1976 il rischio di conflitto militare tra Usa e Urrs si è

verificato non soltanto un paio di volte, e nemmeno un anno sì e uno no, ma ben 330 volte, il che vuol dire all'incirca una volta al mese).

Inoltre, al fine di garantire la sua difesa lo stato esercita specifiche forme di coercizione e violenza. Coscrive i giovani a suo piacimento, arrogandosi il diritto di imprigionare o giustiziare i renitenti e i disertori; obbliga la popolazione a coprire le spese belliche con aumenti della pressione fiscale, che mai nella storia è stato un atto volontario dei cittadini; allestisce un esercito che nega i diritti e le libertà individuali attraverso l'imposizione di metodi di controllo autoritario. E la preoccupazione della difesa diventa il mezzo per giustificare ogni azione compiuta in suo nome, per pericolosa che possa essere (come i presidenti che coprono i propri crimini con la scusa della «sicurezza nazionale»). Quando uno possiede un martello diceva Mark Twain tutti i problemi cominciano a sembrare dei chiodi.

La mia non è un'analisi ultra-ottimista della natura umana, volta a sostenere che in un mondo di piccoli raggruppamenti sociali tutte le guerre scompariranno, e qualunque forma di difesa cesserà di essere necessaria. Io mi limito a dire che esistono diverse ragioni per ritenere che in un mondo del genere la frequenza e l'intensità delle guerre dovrebbe diminuire.

Tanto per cominciare, è verosimile che una società di piccole dimensioni, specialmente se avrà a cuore il mantenimento di un equilibrio stabile, non ammasserà le scintillanti ricchezze che potrebbero attirare qualche predatore dall'esterno. Le ricchezze di una comunità stabile sono l'aria, la qualità del cibo, la tranquillità delle strade, la diffusione della partecipazione, e non quanto potrebbe ispirare sentimenti di invidia e conquista. Del pari una società piccola che ha già raggiunto una situazione di stabilità e prosperità sarebbe verosimilmente riluttante a sacrificarla per una guerra dagli incerti benefici economici; per dirla con le parole del famoso economista Henry

Simons, dell'università di Chicago: «Nessun grande gruppo del mondo può guadagnare abbastanza dalla redistribuzione della ricchezza da compensare le prevedibili perdite che derivano dalla conseguente disorganizzazione della produzione». Né una siffatta società vorrebbe sottrarre alla propria economia le risorse umane e materiali che le sono necessarie per allestire una forza armata destinata all'aggressione esterna.

Ma tutto ciò presuppone l'esercizio della razionalità, e poiché la storia delle guerre è segnata dalla follia oltre che dal calcolo, dovremmo aspettarci che prima o poi qualche guerra possa scoppiare, in qualche luogo, anche se appare quanto di più illogico possa esistere. Tuttavia, la natura intima della guerra dipende dalle dimensioni della società che la conduce: con popolazioni e mezzi limitati, le guerre non potrebbero avere gli effetti disastrosi che provocano quando sono condotte da potenti stati-nazioni. E una guerra nucleare sarebbe quasi certamente impossibile, non solo perché le spese di essa non potrebbero essere sostenute economicamente, ma anche perché nessuna piccola società potrebbe pensare di sopravvivere al sacrificio di milioni di persone, come invece pensano di poter fare le superpotenze dei nostri giorni.

La storia dimostra con abbondanza di prove che anche le guerre che vengono combattute nelle società di piccole dimensioni sono anch'esse di piccole dimensioni, se non propriamente pacifiche, sono almeno «ristrette». Un esempio tipico in campo antropologico è quello fornito dai due studiosi australiani C.W.M. Hart e A.R. Pilling, nell'opera *The Tiwi of North Australia (I Tiwi del Nord Australia)*, ove si descrive come due bande si siano dichiarate guerra, abbiano ammassato le proprie milizie a sera in uno spiazzo e abbiano cominciato a prendersi di mira vicendevolmente con le lance. Senonché erano i maschi anziani di ciascuna tribù a tirare, con precisione invero non eccessiva, mentre le donne più vecchie gironzolavano qua e là gridando insulti, e come risultato «non

di rado accadeva che fosse colpito o qualche innocente non belligerante, oppure qualcuna delle vecchie che si agitavano in mezzo agli armati strillando contumelie contro tutti, essendo assai meno pronte degli uomini a evitare i giavellotti in arrivo». Con o senza stato, è raro che le piccole tribù si muovano guerra per ragioni di bottino o di conquista. L'aggressione territoriale e la schiavitù sono praticamente sconosciute. Ed è anche provato che presso alcune città dell'antica Grecia la guerra fosse più simile a un fatto sportivo che a combattimenti all'ultimo sangue, ove si lottava soltanto per «l'onore» e sfoggio di virilità.

E anche i piccoli regimi del tardo Medio Evo, sebbene innegabilmente «statizzati» combattevano guerre di porzioni ben inferiori alle nostre concezioni «hollywoodiane». Un esercito era composto da tre o quattro cavalieri e qualche dozzina di balestrieri, le battaglie raramente duravano più di un paio d'ore (dopodiché erano tutti spompati) e una guerra si esauriva nel giro di circa un mese. Le perdite ammontavano a non più del uno o del due per cento dei combattenti. Quando il Duca del Tirolo ha dichiarato guerra al Margravio di Baviera per qualche vera o presunta offesa, il conflitto è durato due settimane, c'è stato un unico morto, un villaggio è stato attaccato e la sua taverna svuotata di tutto il vino che c'era, e alla fine il Margravio ha pagato cento talleri in riparazione. E per tanti che fossero i feudi all'epoca in cui l'Europa era divisa in ducati, principati, repubbliche e palatinati, le guerre che gli uni hanno mosso agli altri non sono nemmeno lontanamente comparabili con quelle fatte quando tutti si sono riuniti nel *Reich* tedesco.

In un mondo di piccole società, di fatto, le stesse dimensioni agirebbero come una specie di deterrente contro l'aggressione. Chi riuscirebbe ad immaginarsi un'America composta di 50 nazioni diverse che decidono di mettere insieme le proprie forze per combattere un'altra nazione dall'altra parte del globo, nelle giungle del Sud Est asiatico? Sarebbe il Texas, o l'Ohio, sufficientemente

rapace (o eroico se preferite) da desiderare di mettersi in moto e mandare le sue forze al di là del Pacifico per salvare Saigon dal comunismo? È difficile pensare che i cittadini della Baviera, ad esempio, per bellicosi che possano essere abbiano tali motivi di doglianza verso quelli della Bretagna da attraversare mezzo continente per combatterli, mentre sappiamo bene che quei medesimi cittadini se vengono riuniti in stati di grandi dimensioni, come la Germania e la Francia, non hanno alcuna difficoltà nel saltarsi reciprocamente alla gola con una certa regolarità. Proprio nelle dimensioni delle moderne nazioni-stati c'è qualcosa che non porta alla tranquillità ma alla tentazione anche quando la potenza militare accumulata dovrebbe essere soltanto difensiva c'è sempre la possibilità che venga trasformata in offensiva senza grandi difficoltà. Come si suol dire, «l'occasione fa l'uomo ladro». Tuttavia, provate a pensare che una grande superpotenza faccia la sua comparsa (o resti) in un mondo di piccole comunità. Come si potrebbe fare, con la paura legittima che, per dirla con le parole di Robert Dahl, «in un mondo di microstati, basterebbe la comparsa di un unico stato grande e aggressivo perché le microrepubbliche vengano dominate»?

Storicamente la risposta degli stati piccoli alla minaccia di aggressione su larga scala è stata la temporanea confederazione e difesa mutua, e bisogna dire che più di una volta la minaccia di una tale unificazione, nella forma di trattati di difesa, leghe, alleanze, ha rappresentato un deterrente sufficiente. Le cronache dell'Europa medievale, in periodi di piccoli territori in lotta contro stati emergenti, è piena di leghe, federazioni e associazioni e patti tra città e comuni che si riunivano per mantenere la pace e resistere alle incursioni militari provenienti dall'esterno. La Lega lombarda e toscana in Italia, quella della Westfalia, del Reno, della Swabia, quella anseatica, in Germania, la Lega lionese e di Marsiglia in Francia, quelle fiamminghe, svizzere, olandesi, ovunque cittadini e vil-

laggi si sono riuniti in comuni indipendenti, i comuni si sono riuniti in seno ad una regione, e nonostante le naturali differenze questo tipo di organizzazione ha durato per lunghi periodi, diverse generazioni di calma perfetta solo raramente, se mai, turbata da conflitti tra le comunità federate.

Inoltre, le difficoltà cui dovrebbe far fronte qualunque grande potenza che volesse sottomettere un raggruppamento di società più piccole sarebbero gigantesche e anche maggiori nel caso che tali società, in un mondo a misura d'uomo, fossero efficientemente governate, armoniche e omogenee, e collaborassero efficacemente all'auto-difesa. I problemi avuti dai nazisti nel controllo dell'Europa, dove erano presenti grandi stati-nazione, non sono stati da poco, ma sarebbero stati infinitamente maggiori se fossero stati in presenza di tante piccole comunità indipendenti, senza connessioni con sistemi amministrativi centralizzati, con efficaci tradizioni di difesa e autonomia locale. Difficilmente varrebbe la candela, sul piano militare, il gioco di conquistare (e collocare) una piccola società che offre un grado elevato di resistenza e una quantità modesta di risorse sfruttabili.

Il che, d'altronde, è dimostrato anche dalla storia recente. Nonostante l'esistenza di un buon numero di stati enormi, gli eventi del mondo contemporaneo offrono scarso sostegno alla tesi che là fuori sia pieno di Gargantua che non aspettano altro che di sottomettere tutti i lillipuziani. Certo esempi di ciò non mancano (la Lituania, il Tibet, Goa...), e in ciascuno di essi l'usurpatore aveva qualche antecedente legittima pretesa sul territorio. Ma il modello generale è piuttosto quello della suddivisione e dell'indipendenza degli stati, con la formazione di un crescente numero di stati più piccoli, e non quello della conquista e della sottomissione da parte di superpotenze. Esistono esempi di stati piccolissimi, in maggior parte sotto il controllo economico di qualche stato di grandi dimensioni, ma politicamente autonomi e non così preoc-

cupati di essere fatti fuori. E alcuni degli stati più piccoli del mondo, come Andorra, San Marino, la Svizzera, esistono da un bel po' di secoli senza subire aggressioni o minacce. Insomma, la storia dell'umanità sembra indicare che i problemi della guerra e della difesa siano acuiti, più che risolti, dagli stati di grandi dimensioni, e che le piccole società, specialmente quelle prive di apparato di governo, tendono a combattersi meno frequentemente e con minor violenza. Il che non significa che un mondo con una politica a misura d'uomo sarebbe privo di conflitti e dispute, ma sarebbe certamente un mondo di relativa stabilità.

Sviluppo economico

Nella teoria economica classica, la giustificazione dell'esistenza dello stato è che esso dovrebbe stabilizzare l'economia di territori geograficamente assai ampi, standardizzare la moneta e le unità di misura, stabilire barriere tariffarie protettive e regolare il commercio internazionale, innescare il ciclo produttivo per lo sviluppo sostenuto e il pieno impiego, e infine promuovere lo sviluppo e la stabilità economica. A tutto ciò si potrebbe aggiungere un impegno tipicamente moderno, la regolamentazione dei mercati finanziari per conto del pubblico affinché non vengano incautamente appesantiti e messi in difficoltà, oppure tosatati e spennati.

L'ovvia risposta è che se davvero lo stato è tanto importante per questo tipo di finalità, finora non è stato in grado di provare la sua efficienza. Tutti i grandi governi nazionali, specialmente nel ventesimo secolo, sono stati caratterizzati dalla evidente incapacità a garantire la stabilità economica, la sicurezza o il pieno impiego, contro i pericoli della depressione e dell'inflazione, e ciò tanto nel mondo capitalista che in quello «socialista». Un paese come gli Stati Uniti, che si ritiene il più potente di tutti, e che effettivamente ha un prodotto nazionale lordo gigantesco e di recente ha avuto un periodo di elevata prospe-

rità imperiale, non è stato in grado di prevenire i regolari periodi di depressione e di inflazione, sostenere il dollaro, regolare i dazi doganali a beneficio delle industrie nazionali, provvedere la sicurezza del posto di lavoro e del reddito, creare un sistema stabile di pensionamento, o fare qualcosa di più che una misera protezione contro la contaminazione industriale degli alimenti, dell'aria, dell'acqua, degli scarichi e del suolo.

E se è verissimo che i governi nazionali emettono e proteggono la moneta nazionale, bisogna dire anche che proprio questo rappresenta e ha sempre rappresentato una delle principali cause di inflazione, e i medesimi benefici potrebbero essere ottenuti da una serie di comunità in reciproca cooperazione che accettassero alcuni simboli comuni, come nel caso delle città europee che nel tredicesimo e quattordicesimo secolo accettavano la moneta di Firenze (da cui il cosiddetto «fiorino»). Né i governi riescono a mantenere stabile a lungo la propria moneta, così come vorrebbe la teoria, come possono testimoniare le oscillazioni del valore del dollaro. Inoltre, fintantoché esiste qualche forma di reciprocità è possibile avere un gran numero di monete diverse anche in un'area ristretta: in Europa del nord non accade alcun disastro, nonostante il fatto che esistano ben nove monete principali (oltre a quelle internazionali, come il dollaro e gli assegni) che circolano in un raggio di 400 miglia da Copenhagen, un'area grande circa quanto il Texas.

E i dazi doganali, allora? Forse che gli stati non sono necessari per mantenerli? Certo, senonché il motivo per cui i dazi esistono è la protezione degli stati, renderne possibile lo sviluppo mentre nuove industrie nascono al loro interno; il vantaggio per i consumatori è minimo, ammesso che esista. I dazi sono come gli eserciti, esistono per salvare lo stato, non il contrario.

Il commercio internazionale? Niente che non possa anche essere fatto senza lo stato, come è ampiamente dimostrato dalla storia europea tra il 1000 e il 1500, un

periodo nel quale si sono sviluppate intensissime relazioni commerciali fondamentali per lo sviluppo del capitalismo, completamente al di fuori di ogni struttura nazionale. E d'altronde, anche oggi, le operazioni delle attuali società multinazionali avvengono essenzialmente al di fuori di qualunque regolamentazione governativa.

La funzione di innesco? Da quando è arrivato John Maynard Keynes i governi sono molto migliorati sotto questo profilo, ma non ce n'è uno, compresi quelli che sono stati consigliati da Keynes in persona, che sia riuscito a dare origine a una crescita continua, senza gravi peggioramenti periodici, e nessuno che sia mai riuscito a dirigere il flusso dei processi produttivi verso il povero praticello dei meno abbienti invece che verso i già sontuosi giardini delle classi agiate. E potrebbe andare fuori moda un sistema efficiente di sostenere lo sviluppo, ammesso che uno stato-nazione possa ottenerlo, in un mondo dove non lo sviluppo ma la stabilità bisognerebbe sostenere, dove lo sviluppo insé è diventato una minaccia?

I problemi di scarsità? L'idea che i grandi governi siano utili per tener sotto controllo e assegnare le risorse preziose (come la benzina, ad esempio) in modo di metterle a disposizione di tutti è un'idea molto socialista ed è stata la favorita di John Kenneth Galbraith per gli anni Ottanta («governi ancora più grandi»). Ma chi si ricorda l'abilità dei governi nel controllare e pianificare faccende come il Vietnam, oppure gli scoppi di peste suina, la mucca pazza o la politica degli alloggi (devo continuare?) forse non apprezza la prospettiva che essi manipolino risorse non rimpiazzabili.

Regole? A parte un aumento di costi per consumatori e contribuenti, il guaio delle regole governative è che sono sempre un'operazione trappola, che attaccano il problema dal lato sbagliato dopo che il danno è stato fatto. Se le uniche leggi dell'economia sono, come sono, quelle imposte dal capitalismo, non ci sarà alcuna supervisione statale che possa correggerne i problemi derivanti; e se lo scopo

primo di ogni governo è, come è, il buon funzionamento del sistema industriale, i tentativi di contenerne gli eccessi con editti saranno sempre destinati al fallimento. Infatti i famosi interventi contro cartelli e monopoli si sono dimostrati insignificanti, come risulta evidente dall'esistenza e dalla crescita attuale dei colossi multinazionali. Il tentativo di regolamentare i servizi pubblici si è dimostrato praticamente improduttivo, come dimostra l'esistenza di sfruttatori telefonici o inquinatori elettrici e nucleari. Ma si dice che il consumatore, in assenza di regolamentazione statale, per quanto inetta e costosa, sarebbe ancora più nei guai. Forse. Ma forse no, se nello stesso tempo i governi ritirassero i mille interventi a favore della grande industria (grande, e pertanto in larga misura non responsabile) e sul mercato restassero piccole ditte indotte a offrire, come facevano un tempo, «cose buone a prezzi buoni», per poter competere efficacemente. (Non è la competizione, ma la sua mancanza, che genera gli abusi, non i macellai di quartiere ma i grandi «impacchettatori di carne» che hanno prodotto la fetida giungla). Certamente no, se tutti i lavoratori di ogni officina e negozio autogestissero collettivamente la politica aziendale, e se in ogni comunità le decisioni venissero prese in modo democratico, relativamente a quali prodotti e servizi vendere.

Non c'è bisogno di sostenere che le relazioni economiche tra comunità piccole e autosufficienti debbano essere completamente prive di vincoli di alcun genere, per negare che la supervisione statale possa risolvere più problemi di quanti non ne generi. Certo, per la cooperazione all'interno di una comunità, per i rapporti tra diverse comunità, in assenza di uno stato, servono abilità e saggezza. Certo, attenti equilibri si devono stabilire tra le città a monte e quelle a valle di un corso d'acqua (la parola rivalità, d'altronde, viene dal latino *rivus*, fiume); tra una comunità che produce un eccesso di acciaio e un'altra che produce un surplus di cereali; tra la città che ha tutto il rame e

quella che ha tutto lo zinco. Ma non c'è bisogno di complicare le cose, né di tirare in ballo qualche *deus ex civitas*. Dopo tutto, 152 nazioni indipendenti di tutto il mondo riconoscono reciprocamente ciascuna i francobolli dell'altra e la posta viaggia tra esse senza che alcun stato vi sovraintenda; e le carrozze ferroviarie di 31 nazioni sovrane percorrono i medesimi binari per 4 milioni di miglia quadrate, in tutta europa, senza bisogno di alcun stato per questo, e nemmeno di una grande agenzia centrale. La telefonia e la telegrafia internazionale, i codici marittimi internazionali, gli accordi tra compagnie aeree internazionali, il corso delle monete, e dozzine e dozzine di altre forme di accordi di cooperazione si dimostrano efficienti senza bisogno di uno stato universale, o qualcosa di simile, che li organizzi dall'alto. E la cooperazione di una mezza dozzina di comunità residenti in una stessa limitata bioregione dovrebbe essere così difficile da realizzare?

Servizi pubblici

Per dirla con Dahl, la ragione ultima della necessità dello stato è il «criterio di competenza»: «Solo lo stato-nazione possiede la capacità di rispondere pienamente ai bisogni collettivi», cioè solo lo stato è in grado di fornire beni o prestazioni nell'interesse pubblico, cosa che gli individui e le comunità da soli non farebbero. Chi, se non lo stato, può contenere l'aumento della popolazione, nutrire chi muore di fame, garantire la salute pubblica, costruire la rete stradale, provvedere alle pensioni, affrontare le calamità, distribuire le risorse scarse. Tanto per usare l'esempio più comunemente usato, chi se non lo stato può combattere l'inquinamento?

Ecco come imposta il problema Dahl, partendo dall'ipotesi che il lago Michigan sia inquinato:

Ammettiamo, senza entrare nel merito, che la capacità di ridurre l'inquinamento sia, al di là di una certa soglia dipendente dalle dimensioni. Un cittadino che volesse il lago pulito

potrebbe ragionare come segue: se l'autorità di affrontare il problema dell'inquinamento è lasciata ai governi locali, è dubbio che il lavoro possa essere portato a termine, anche se la maggioranza della gente che vi vive attorno (per non dire l'intera regione) fosse d'accordo circa la necessità di una pulizia radicale. Infatti, coloro che sono per un dastrico controllo dell'inquinamento potrebbero essere in minoranza in questa o quella città. E quindi questa o quella città probabilmente continuerebbe a inquinare il lago. Quindi solo un'agenzia regionale, o forse nazionale, rappresentante dell'opinione a livello regionale o nazionale, potrebbe essere davvero efficace. Naturalmente il singolo non ha che una modestissime influenza sulle decisioni di una siffatta agenzia, mentre potrebbe averne assai maggiore a livello della propria città. Ma preferisce, nonostante ciò l'agenzia al sistema di unità decentralizzate e scoordinate.

In questo caso, pur senza dirlo esplicitamente, si parte dall'idea che il governo nazionale sia nei fatti una soluzione. Ma nella realtà le cose non vanno affatto in quel modo. Prima di tutto bisogna spingere il governo a intraprendere un'azione, smuovendo i politici e i burocrati, obbligando i tribunali a intervenire, il che può anche essere un compito dispendioso, in termini di tempo e di denaro, per gli individui, specialmente se l'oggetto delle richieste si trova a 600 miglia di distanza da Washington. Il secondo problema è di controllare che l'azione statale sia appropriata, che le decisioni di tutte quelle persone siano sagge. E subito dopo viene la necessità di vedere che le decisioni sagge siano effettivamente messe in pratica, che a livello umano, o per lo meno burocratico, ci sia la competenza necessaria. L'incapacità dimostrata da tutti i governi nel 1979 al fine di impedire che le varie perdite di petrolio inquinassero le coste del Texas, suggerisce che esistono problemi la cui soluzione non è ancora alla nostra portata. E bisogna assicurarsi che il lavoro venga effettivamente svolto, e nel modo giusto, da parte di funzionari governativi il cui interesse nell'impresa, e i fondi a disposizione, possono essere assai ridotti. Svolto, senza effetti collate-

rali indesiderati. Infine, c'è il problema ultimo di mantenere il governo sempre all'erta per essere sicuri che le belle soluzioni continuino a essere applicate ed evitare che qualche inquinatore occasionale svicoli mentre nessuno guarda (il che deriva dal fatto che le soluzioni sono state imposte da un'autorità superiore e non derivano dalla cooperazione o da un negoziato). E non dimentichiamo che per tutto ciò bisogna pagare.

Comunque, anche se fingiamo che un governo nazionale sia l'unica soluzione e non costi nulla, non sarebbe più razionale per il cittadino di Dahl chiedersi perché esiste l'inquinamento e riportare il problema alla sua origine? La causa può essere un accidente, oppure l'ignoranza, nel qual caso l'inquinatore non avrebbe bisogno del peso dei regolamenti statali ma solo di un sostegno, di un po' di informazione, o di un po' di soldi, e tutto ciò gli potrebbe essere fornito più facilmente e a minor costo della maggioranza di persone che sono coinvolte nel problema perché vivono intorno al lago, piuttosto che dall'intervento dell'autorità nazionale. Se invece risulta che l'inquinamento è frutto di un'azione deliberata, è verosimile che venga da qualche grossa compagnia industriale insensibile a considerazioni sociali (una fabbrica di pile elettriche o di detersivi, per esempio) che trasferisce i propri costi «esterni» sul pubblico, e che può farlo in virtù di qualche disposizione governativa che le lascia mano libera per un centinaio di anni o più. Una fabbrica del genere ignora tutto ciò che non rientra nelle strette considerazioni di profitto ed è protetta in questa legge. E se l'inquinamento proviene da un ente pubblico, questo probabilmente è perché c'è qualche deroga del governo centrale che va a scapito dell'equilibrio ecologico, come quando Washington finanzia i complessi sistemi di scarico invece che fosse settiche e centri di compostaggio, oppure concede esenzioni fiscali per strutture di espansione e non di conservazione, o spende miliardi per l'energia nucleare e ignora quella solare. In altre parole il cittadino di Dahl si accorgereb-

be che la causa principale dell'inquinamento è proprio quello stato al quale Dahl chiede di risolvere il problema.

Scoprire che lo stato è la causa di questi problemi, ovviamente, non dovrebbe sorprenderci. È nella natura dello stato creare quei problemi per i quali si presenta poi come la soluzione a giustificazione della sua esistenza. Ma c'è un altro aspetto che qui è pertinente, nelle parole del filosofo inglese Michael Taylor:

Lo stato (...) allo scopo di espandere i mercati nazionali, di facilitare la difesa comune e così via, promuove l'indebitamento delle comunità locali in favore della comunità nazionale. A tal fine, solleva gli individui dalla necessità di cooperare volontariamente tra di loro su base locale, e li rende sempre più dipendenti dallo stato. Il risultato è che l'altruismo e il comportamento cooperativo decadono rapidamente e quindi lo stato ne esce rafforzato e più efficiente nella sua opera di indebolimento delle comunità locali.

Questo è importante: è proprio questo il motivo dell'incapacità delle comunità del lago Michigan di regolare i propri problemi di inquinamento. Comunità che fossero in grado di controllare i propri affari, i cui membri avessero effettivamente voce in capitolo nelle questioni che toccano le loro vite, certamente deciderebbero di non inquinare le loro acque né permetterebbero a industrie locali di farlo, se non altro per interesse se non per semplice buon senso. E questo accadrebbe in particolare nel caso di comunità piccole, ecologicamente sensibili, economicamente stabili, e democraticamente governate. (E se per qualche motivo accadesse che un paio di comunità continuassero a inquinare, resistendo a ogni appello, l'effetto tossico che produrrebbero non sarebbe tale da impedire al lago di assorbirlo). È attraverso questo meccanismo che i diretti interessati non riescono a ottenere il disinquinamento. Individui e comunità abituati a un comportamento cooperativo e federativo, in particolare coloro maggiormente interessati (nella fattispecie villaggi

di pescatori, cittadine balneari, club nautici, porti, alberghi sul lago, esercizi commerciali sui litorali), troverebbero certamente un modo per ripristinare l'equilibrio ecologico del lago e sarebbero disposti a pagare a tale scopo, e ciò specialmente in assenza di governi locali o centrali pronti ad aspirare attraverso le tasse tutta la ricchezza prodotta localmente.

E quanto detto per l'inquinamento vale per tutti gli altri servizi pubblici resi dallo stato. Non ce n'è uno, tra essi, che nel passato non sia stato sotto il controllo della comunità o di qualche ente in seno alla comunità (una famiglia, la chiesa, una gilda, ...) e che poi lo stato non abbia preso in carico dopo aver distrutto quel controllo. Non ce n'è uno che non possa essere riassorbito da una comunità che intenda controllare il proprio destino. Invariabilmente da quando è stata presa in carico dallo stato la fornitura di sangue agli ospedali si è avuta una diminuzione, anche quando viene offerto denaro (gli Stati Uniti prendono all'estero la maggior parte del sangue che serve), invariabilmente invece quando una comunità deve fornire sangue su base volontaria e capisce che è per il proprio fabbisogno, si ha un surplus. Ciò non avviene per magia altruistica, un sottoprodotto dell'utopia: avviene perché la gente lo percepisce come proprio interesse, o come interesse della comunità, reso possibile (capace di essere percepito dall'individuo) soltanto a livello umano.

Davvero non esiste un solo servizio pubblico che non potrebbe funzionare meglio a livello locale, perché lì il problema è capito meglio e più in fretta, le soluzioni sono più accessibili, le rifiniture e gli aggiustamenti sono più facili da realizzare, e il monitoraggio è più conveniente. Se può essere vero che in una piccola comunità non c'è sufficiente esperienza per trattare qualche problema particolarmente complicato che può presentarsi, la soluzione non sta nel mettere in piedi un gruppo di esperti nazionali, ma nel fare appello alle comunità vicine perché qualcuno venga da fuori a dare una mano. (il che è esattamente

quanto fa il governo centrale il più delle volte, con società specializzate e consulenti da mille dollari al giorno). Anche ammettendo che qualche problema possa essere troppo grande per essere risolto da una singola piccola comunità (un'epidemia, una calamità naturale, ...), la risposta non sta nell'intervento di qualche forza esterna, ma nella pronta cooperazione di tutte le comunità e le regioni coinvolte, delle quali è in gioco l'interesse o anche la sopravvivenza. E se qualcuno dice che in una piccola comunità non ci sarebbe denaro sufficiente per affrontare problemi del genere, pensi un po' da dove i governi prendono i soldi che adoperano, e quanto più pingui sarebbero le sacocce locali se Washington da sola non spendesse 500 miliardi di dollari all'anno, e le capitali di stato 200 miliardi.

Non mi immagino un mondo senza crisi, senza problemi sociali ed economici che richiedono qualche forma di intervento pubblico. Ma non vedo alcuna difficoltà a immaginare un mondo in cui a questi problemi sia fatto fronte al livello umano immediato di coloro che ne percepiscono gli effetti umani immediati e controllano i propri immediati destini umani.

Giustizia sociale

L'argomento definitivo a favore della necessità dello stato è che esso solo è in grado di garantire giustizia sociale a tutti i cittadini e salvaguardare i diritti civili e le libertà individuali.

Ma è certo che lo stato non fa niente di tutto ciò, in ogni parte del mondo. Persino negli Stati Uniti, dove esiste una grande attenzione per questi temi, le aree di ingiustizia sociale e repressione dell'individuo sono assai ampie ed esistono gruppi di persone (indiani americani, neri non abbienti, detenuti, chicanos e omosessuali) che sono particolarmente maltrattati dallo stato. Si potrebbe facilmente sostenere che nel corso degli anni lo stato ha prodotto con la mano sinistra almeno altrettante iniquità

(schiavitù, genocidio dei pellerossa, attività antisindacale, incursioni Palmer, campi di concentramento per giapponesi, illegalità commesse dalla Cia o dall'Fbi, il Watergate, ...) di quelle che ha impedito con la destra. Non è un caso isolato, quello degli Usa. Da cinquecento anni, in tutto il mondo gli stati asseriscono di offrire giustizia sociale e uguaglianza senza mai averne realizzato anche soltanto una vaga approssimazione, neppure il migliore di essi. E anche i tentativi bene intenzionati, che si sono dimostrati estremamente dispendiosi e in molti casi socialmente repellenti, sono stati spesso accompagnati da finalità inique, o punitive, o violente, intendendo lo stato ottenere maggior potere per sé e maggiore capacità di intervento: la lunga campagna britannica contro il commercio degli schiavi e la guerra civile americana con i suoi risultati, costituiscono esempi sufficienti.

Ma forse lo stato intende davvero proteggere gli individui e forse essi starebbero peggio senza l'intervento statale. Forse che il governo centrale americano non ha abolito la schiavitù, non ha sancito i diritti civili dei neri, non ha messo fuori legge le scuole ove si praticava la segregazione razziale, e non ha abolito quest'ultima anche negli alloggi, negli alberghi, negli affitti? Non ha forse trattato le minoranze (come gli Inuit in Alaska e i chicanos in Texas) meglio di quanto avrebbero fatto governi locali razzisti?

Può essere. siamo ben lontani dalla perfezione e molti potrebbero dire che la sollecitudine in questi settori non è mai stata una delle qualità principali dello stato, comunque è pur vero che il governo centrale americano ha effettuato alcune riforme e ha mantenuto certe libertà. Ma chi potrebbe sostenere che tutto ciò è merito dello stato, nel senso che esso, di sua iniziativa, ha riconosciuto alcuni problemi, li ha affrontati con decisione e ha tirato fuori una soluzione? Non riesco a trovare una sola conquista in questi ambiti che lo stato non sia stato forzato a concedere, che non sia stata ottenuta dagli interessi stessi, spin-

gendo, facendo casino, presentando petizioni, sollecitando, marciando, dimostrando, e tutto, in genere, per proprio conto; anzi, il più delle volte (come per gli abolizionisti del 1840, i sindacalisti del 1890, gli scioperanti del 1930, le vittime del maccartismo nel 1950, i primi difensori dei diritti civili nel 1960) tutto questo è stato fatto contro gli agenti e la politica ufficiale del governo centrale. Le grandi realizzazioni statali in questo caso sono le azioni intraprese dallo stato contro le vittime dell'ingiustizia, contro Zenger, Thoreau, John Brown, Nat Turner, Susan B. Anthony, Eugene Debs, Margaret Sanger, W:E:B: DuBois, Norman Thomas, Martin Luther King, il Naacp, L'Aclu, il partito comunista, l'Sds, il *New York Times*, il *Progressive*.

In altre parole, qui abbiamo un ulteriore esempio del comportamento statale: dopo aver concentrato il potere nelle proprie mani, lo tiene stretto finché qualcuno non gli dà uno scossone, e allora con una delle mani si congratula con lo scuotitore e con l'altra fa un gesto come dire «Guarda come sono stato bravo». Se le minoranze vengono protette è grazie all'opera di qualche minoranza. Se gli individui hanno delle opportunità, è dovuto all'opera degli individui. Se la stampa è libera bisogna dir grazie soprattutto alla stampa. La nostra costituzione, non dimentichiamolo, è stata promulgata non come uno strumento dello stato a favore dei cittadini, ma come un mezzo per proteggere i cittadini dallo stato.

Vale la pena notare, anche, che nonostante tutti questi benefici, della libertà di stampa gode soltanto chi è ricco abbastanza da possedere un giornale. Come regola, gli individui hanno un accesso assai limitato alla libertà di stampa, e anche alla libertà di parola al di là della loro personale «portata di voce», le loro possibilità di libera riunione senza intervento della polizia sono molto ristrette; nella realtà, gli individui continuano ad avere scarsa protezione contro perquisizioni, arresti, brutalità e violenza da parte degli agenti della polizia di stato; e tuttora

restano assai tenui le garanzie di avere processi giusti, rapidi e imparziali, e di non subire violenze in prigione. E disgraziatamente se ciò vale per le persone per bene, di razza bianca, ben vestite, timorate di dio, decenti e rispettabili, a maggior ragione vale per chi è di pelle scura, stracciato, insicuro, incolto, traballante.

Ma esiste una alternativa? È possibile immaginare una comunità che garantisca giustizia agli individui e alle minoranze che non le sono congeniali? Storicamente le comunità sono note per la loro inefficienza, sotto tale profilo. Le cittadine, i quartieri, anche le città molto omogenee possono essere di vedute eccezionalmente ristrette, nonché crudeli, inospitali e cattive per le persone, o le opinioni, o le abitudini, che si trovano a non apprezzare. Ma è anche vero che possono essere assai ricettive verso le minoranze che non considerano come una minaccia, o che vedono come un arricchimento, e hanno una riconosciuta capacità di tollerare una grande varietà di individui eccentrici. Se le comunità fossero veramente in armonia con l'ambiente, con un'economia democratica e cooperativa, e un governo in qualche modo partecipato, sarebbe ragionevole supporre che già questo sarebbe sufficiente ad ammorbidire una buona parte delle animosità personali, a trovare una sistemazione per le minoranze «diverse», ad armonizzare una grande varietà di opinioni e idee. In assenza di pressioni esterne, di natura legale o puramente coercitiva, una città siffatta sarebbe senz'altro in grado di attenuare se non di risolvere i problemi dell'ingiustizia e dell'intolleranza.

E se questo non fosse possibile, si potrebbe sempre ricorrere a ciò che l'uomo fa da secoli, se non da millenni: l'emigrazione, la divisione.

Per l'individuo, nel caso che una comunità non risponda ai suoi bisogni, il miglior sollievo dall'ingiustizia non è il ricorso allo stato, che opera sempre con lentezza e senza sicurezza del risultato, ma l'emigrazione e la ricollocazione. Ciò non è facile, specialmente per le persone che devo-

no portarsi appresso la famiglia, la casa, i propri investimenti. Ma resta comunque la soluzione più immediata ed efficiente. E in un paese, come gli Stati Uniti, dove una famiglia su cinque cambia residenza ogni anno, non sarebbe poi così difficile. Se un individuo non riesce ad andare d'accordo con la comunità, e viceversa, cosa potrebbe fare di buono l'intervento statale, non sarebbe la separazione la soluzione più razionale, meno coercitiva e violenta? Certo possiamo anche immaginare un meccanismo statale attraverso il quale una comunità ebraica potrebbe essere obbligata a tollerare un individuo di idee naziste, o una comunità bianca ad accettare il nero tanto disprezzato, o una comunità di cattolici fondamentalisti ad accettare un ateo. Ma se fosse necessario semplicemente osservare il principio della libera circolazione degli individui, a vantaggio sia di chi va che di chi resta, il nazista, il nero o l'ateo potrebbero trovare una comunità a loro congeniale. Il vantaggio di un mondo fatto da una moltitudine di comunità è precisamente questo, in quella moltitudine chiunque potrebbe trovare un posto adatto per vivere.

E per la minoranza offesa il modo giusto per ottenere soddisfazione non è il ricorso allo stato per richiedere il rispetto dei diritti (il che avrebbe come effetto logico di ispirare l'ostilità della maggioranza) o di minacciare ritorsioni (che renderebbe la maggioranza implacabile), ma separarsi e cercare una nuova sistemazione. Dal villaggio Dinka alle città del New England, l'eterna soluzione umana nei casi di dissenso è stata la divisione, la separazione e a volte la ricollocazione della minoranza. È possibile per una minoranza usare i meccanismi statali e, a prezzo di angosce e conflitti considerevoli, vedere rispettati i propri diritti di minoranza, ma è anche possibile trovare una nuova collocazione in pace e buona volontà e andare da qualche altra parte a impiantare una società più congeniale. La soluzione più giusta non sta nei *diritti* delle minoranze, quanto negli *insediamenti*

delle minoranze.

Chiaramente, non penso che un eventuale mondo comunitario non avrebbe problemi, e nemmeno casi di inadeguatezza o di ingiustizia. Nessuno potrebbe pretenderlo. Mi limito a immaginare un mondo in cui la comunità è in grado di ricercare le soluzioni là dove i problemi si manifestano, di affrontare questi problemi e dividersi se non riesce a risolverli. Di fronte a tutto quello che ha fatto lo stato nel corso dei secoli, questo, nonostante le inevitabili difficoltà, appare come un modo più semplice, più sicuro, più immediato e meno costoso.

In una gerarchia di necessità, quanto viene fornito dalla famiglia, dal quartiere, dalla comunità, dalla cittadina, verrebbe certamente prima: amore, fraternità, sicurezza, cooperazione, sessualità, agi, ordine, considerazione, e soprattutto radici. («Avere radici», secondo l'acuta notazione di Simone Weil, «È il bisogno forse più importante e al tempo stesso meno riconosciuto dell'animo umano»). Ciò che viene fornito dallo stato (tasse, eserciti, polizia, regole, burocrazia, tribunali, uomini politici, energia nucleare, multinazionali, voli spaziali) specialmente se raffrontato con le sue deficienze, verrebbe senza dubbio per ultimo. In effetti non è una vera necessità.

Che «I grandi sistemi politici sono una necessità», è vero soltanto nella testa di certe persone come Robert Dahl. E chi vuole fargliene una colpa? Ma non è irrazionale essere d'opinione contraria, alla luce di quella che appare l'irresistibile tendenza decentralistica dei nostri giorni, in particolare negli Stati Uniti, alla luce dei difetti documentati e, a quanto pare, inevitabili dello stato («un sistema incapace di muoversi»). Anche un conservatore come Herman Kahn è stato costretto a riconoscere che l'istituzione statale sta «inacidendosi», anche se probabilmente non userebbe mai questo termine. Dal suo punto di vista, lo stato-nazione ha avuto due ragioni d'essere storiche: far la guerra e accudire l'economia. È facile vedere che la prima delle due, in epoca nucleare e in un

mondo industrializzato, costituisce un rischio troppo grande e che la seconda non è necessaria, in un mondo di multinazionali. Cosicché il ruolo dello stato è destinato a decadere.

Il che non sembra poi così fantastico. Se gli esseri umani hanno vissuto per il primo milione di anni senza uno stato e la maggior parte di essi per altri ottomila anni, dopo, mentre l'origine dello stato-nazione risale a poche centinaia di anni fa, significa che nello stato non c'è nulla di eterno. Per un breve periodo della storia umana può anche essere stato un accorgimento utile, ma adesso quel periodo è finito e il valore e significato stanno diminuendo, giorno per giorno. E alla fine è possibile che si disintegri per disuso, qualcosa da ricordare come noi oggi ricordiamo l'aratro di legno o la meridiana: uno strumento superato, utile ai suoi tempi, ma oggi non più importante, non più ... necessario.

traduzione di **Roberto Ambrosoli**

L'ECOLOGIA DELLA LIBERTÀ

incontro con
MURRAY BOOKCHIN
anarchico
docente di
ecologia sociale
al Goddard College(USA)

sabato 25 aprile
ore 17

sala dell'i.c.e.i.
via Salvini 3 - Milano
MM1 Palestro

organizzato dal
centro studi libertari
g. pinelli
viale monza 255 / mi



Ronald Creagh / *L'insolenza dell'autonomia* ● ●

Poco credibile agli occhi della maggioranza, l'anarchismo, eterno perdente nella storia, sembra votato al fallimento. Ma questo non gli impedisce di rinascere continuamente e di sfidare il dominio.. Grazie alla sua dimensione plurale, il pensiero anarchico si presenta in tutta la sua attualità. Antico e modernissimo, l'anarchismo ripropone costantemente l'insolenza dell'autonomia del soggetto alla deferenza verso il potere. Questa la tesi di Ronald Creagh che insegna cultura americana all'università di Montpellier ed è autore, tra l'altro, di Laboratori d'utopia (1987), Sacco e Vanzetti (1985) e Histoire de l'anarchisme aux Etats Unis (1981).

Lo studio del dominio è sempre più d'attualità. L'impasse ideologica delle spiegazioni basate sul determinismo economico ha aperto la strada agli studi sul potere. Prima la denuncia degli imperialismi, poi l'insurrezione delle femministe e le rivendicazioni delle minoranze e infine le opere di Michel Foucault sulle diverse forme di sorveglianza hanno messo in luce forme ancora più sottili di repressione e di subordinazione.

Il vecchio mondo crolla come un castello di carte e i suoi principi svaniscono nell'aria: arretra l'autorità paterna,

come quella della famiglia, nei paesi industriali, cade il regime comunista nei paesi dell'Europa orientale, tramonta il marxismo, finisce una certa forma di modernità e, agli albori del ventunesimo secolo, si assiste all'erosione della sovranità e delle funzioni dello stato.

Il terremoto di oggi è prodotto dall'«ordine nuovo americano», grande patrocinatore di intese transnazionali. La critica dello statalismo, che si coniuga a questo movimento, proviene soprattutto dagli araldi del liberalismo economico, che ci martellano con i loro slogan, con l'obiettivo d'instaurare il capitalismo selvaggio su scala internazionale e quindi di consegnare tutti i salariati della terra a una concorrenza sfrenata, privando le popolazioni di quelle conquiste sociali di cui lo stato sembrava essere il garante. Improvvisamente il progetto libertario, inconciliabile con il progetto di un apparato statale, appare isolato negli ambienti cosiddetti «di sinistra», così come è respinto dal pensiero conservatore. Se pure i media talora segnalano qualche bandiera nera che sventola sulle maree umane in rivolta, una cappa di silenzio grava sulle idee, secondo l'abituale trattamento riservato a ogni vero dissenso.

Certo siamo lontani dal tempo in cui lo scienziato Cesare Lombroso scopriva nei crani degli anarchici i segni di una propensione alla criminalità. Ciò nonostante, i media sono sempre impegnati nello discreditare il movimento, talora con tentativi che ricordano la campagna francese destinata a presentare le utopie come un progetto carcerario di vita sociale. Molti storici ne illustrano soltanto i tratti più spettacolari o i particolari aneddotici, e per dovere di completezza si dovrebbe anche citare il corteggiamento nei confronti della parola «anarchia», svuotata del suo contenuto storico e diventata un fenomeno di moda, o ancora il ricorso da parte di una certa destra al termine di «libertario», che ricorda lo stravolgimento operato dai fascisti degli anni Trenta di un certo numero di termini simbolici della sinistra.

Del resto, tranne qualche monografia sull'anarco-sindacalismo, sulla rivoluzione spagnola o certe nuove opere su Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin o Elisée Reclus, gli ambienti accademici preferiscono praticare la congiura del silenzio.

Basta un solo esempio per dimostrare che si tratta di un silenzio attivo, quello che rimanda alla critica pungente di un sociologo peraltro rimarchevole, Pierre Bourdieu: lo stato è nel nostro inconscio, egli sostiene, perché « l'idea di stato [...] è presente fino nella parte più intima del nostro pensiero ». L'autore si propone pertanto di mettere in discussione lo stato dal punto di vista epistemologico e non solo politico, e quindi il conformismo logico, ovvero le strutture fondamentali del pensiero [4].

Ne prendiamo atto. Ma rassicuriamoci: il dubbio sullo Stato non è che un « dubbio iperbolico » [4].

Così, quando un'obiezione o un'affermazione avanzata da un libertario danno al pensatore qualche brivido iperbolico, la filosofia non reagirà nemmeno con un perentorio « sì, ma » destinato a chiudere il dibattito; semplicemente si dimenticherà di trattare la questione. Ma, dopo tutto, non è soprattutto nell'accademia dove fiorisce il culto della deferenza?

Quando si sostiene che *pensare lo stato significa partecipare alla sua costruzione*, si dovrebbe anche interrogarsi sul carattere magico di questa esistenza [4]. Come il feticista si rifiuta di credere alla mancanza del pene della donna, ma non potendo affermare il contrario si crea dei sostituti, il politologo, davanti all'anarchia castratrice delle gerarchie e dello stato, si vieta di mettere in dubbio la legittimità degli schemi gerarchici e tira fuori dal suo cappello a cilindro qualche modello proto-statalista. Come scriveva Paul Goodman: « il consenso dei politologi contemporanei all'idea che la teoria politica sia lo studio delle manovre di potere è già un'ideologia nevrotica » [7].

Porre lo stato nel paradigma privo di confini definiti del politico significa espellere la popolazione da questo luogo

fondamentale. Questo tipo di scappatoia epistemologica solleva interrogativi etici, disconosce i fenomeni attuali della postmodernità e falsifica le teorie della decisione. Così da un altro punto di vista si aprirà una problematica che, senza affrontare la questione della pertinenza della risposta anarchica sul piano delle forme tattiche e organizzative, esaminerà l'ottica libertaria sulle strutture sociali, ottica che si basa non tanto sulle differenze quanto sulla *deferenza*.

Opposta all'ossequiosità, la cui apparente sottomissione tradisce la brama di potere, la deferenza è «considerazione rispettosa nei confronti di una persona e induce a conformarsi ai desideri e alla volontà di quest'ultima». La persona deferente è sinceramente docile, spinge la subordinazione fino a prevenire la richiesta. Cancella lo stupore continuo dell'incontro con l'altro, con le sue potenzialità e le sue incoerenze, ponendolo in una relazione gerarchica univoca. Inserisce l'individuo in una graduatoria sociale in nome di un codice che varia a seconda delle società: tabù, virilità, onore...

Étienne de La Boétie sottolineava, in modo ancora più acuto di Thomas Hobbes, che basa l'autorità sul timore della violenza, come essa faccia leva soprattutto sulla sudditanza volontaria. Dunque, ciò che si propone è una riflessione indiretta sull'insolenza, per mezzo di qualche abbozzo di analisi che ci viene suggerita da un'epistemologia libertaria.

Deferenza e postmodernità

A dire il vero, alcune delle caratteristiche supposte della postmodernità sono interessanti soprattutto per gli eurocrati e per altri gran sacerdoti della tecnologia, quadri e «turbo-professori». Sono costoro che vivono la deterritorializzazione, che passeggiano lungo le autostrade planetarie dell'informatica, che si innalzano al di sopra della scala nazionale e che, dotati di un amabile scetticismo, non hanno altro da fare se non produrre grandi miti

esplicativi del mondo. Di converso, il popolo minuto, e le classi medie in decomposizione, che tirano avanti nell'angoscia del domani, danno adito a tutti i fantasmi populisti, nazionalisti, e razzisti che vengono loro propinati, a tutte le spiegazioni che ricorrono agli astri o agli dei.

Se ciò nonostante compare una trasformazione, bisogna cercarla prima di tutto negli apparati tradizionali di produzione della sudditanza. Alcuni non hanno più lo stesso peso e altri nuovi si installano. Le forme di produzione del dominio sono in mutazione. Anche quelle della deferenza lo sono, in quanto l'individuo non ha più che una sola identità funzionale, cioè trae la propria legittimità solamente dal proprio rapporto con la logica di mercato, a seconda che sia, per esempio, occupato o disoccupato, ma anche in quanto l'unico mondo riconosciuto è quello che ricostruiscono i linguaggi chiusi su se stessi, tenuti in vita dalla simulazione e dal virtuale e blindati contro la realtà.

Dire che lo stato sta nelle nostre teste significa riconoscere che il dominio e la sottomissione hanno qualcosa a che fare con l'inconscio. Theodor W. Adorno aveva già rimarcato l'angoscia latente della personalità autoritaria e fascisteggiante [1]. Certi termini simbolici, come «la centralità» o «l'elevatezza» stabiliscono una relazione reciproca tra le istituzioni sociali e l'organizzazione psichica degli individui, come ha dimostrato lo psicanalista Eduardo Colombo [5]. Questo modo di percepire l'universo costituisce un insieme di disposizioni, una «forma elementare o a priori», un «ethos» che struttura «naturalmente» il mondo secondo schemi gerarchici [4].

Lo sviluppo della differenziazione gerarchica avviene mediante molteplici processi istituzionalizzati, dalla guerra alle forme più sottili della scoperta del corpo, della vita familiare, religiosa, economica, politica o sociale; d'altra parte la sudditanza può assumere forme diverse che non si riassumono nella deferenza. Tuttavia quest'ultima caratterizza bene il caso limite, quello dell'adatta-

mento a una posizione dominata, dell'appropriazione dei valori dominanti (frutto di ignoranza o malafede) in sintesi la sottomissione volontaria.

L'ordine della natura

Le visioni del mondo variano in funzione degli individui e dei gruppi sociali, ma tutte mettono in gioco una certa concezione dell'umanità. L'ironia della storia vuole che molti sostenitori dell'autorità sospettino della natura umana, ma, in modo contraddittorio, abbiano una fede cieca nei rappresentanti: il voto è forse qualcosa di diverso da un assegno in bianco valido per qualche anno? Se si sceglie il minore dei mali, cosa su cui d'altra parte fa affidamento più di un aspirante al potere, non si attribuiscono meno poteri al candidato al quale diamo il nostro voto?

L'esistenza di una natura umana stabile non implica in sé la necessità di una gerarchia. Noam Chomsky, per esempio, postula questa realtà perché non ammette che l'individuo possa essere manipolato a piacere. Altri, invece, si sforzano di applicare un modello animale, secondo il quale esisterebbero sistemi di subordinazione. Purtroppo, dato che gli zoologi non hanno ancora scoperto il re leone che avrebbe designato il proprio successore o la gerarchia ereditaria delle foche, siamo in presenza di una pura supposizione che dovrà aspettare la conferma prima di farla diventare un paradigma per l'ordine umano.

A dire il vero, la riflessione sull'ecologia e, a maggior ragione, le carneficine del ventesimo secolo hanno offuscato la visione limpida e rassicurante che avevamo della dignità specifica dell'uomo. Le ricerche sulle matematiche come quelle sui miti orientali hanno rimesso in discussione il primato che attribuivamo all'ordine sul caos [2]. E, soprattutto, il declino degli stati a vantaggio di istanze sovranazionali, più preoccupate di adeguarsi ai rapporti di forza internazionali che a conservare i diritti sociali acquisiti con tanta fatica, la perdita di credibilità degli eletti, sempre più messi in discussione, in quelli che ven-

gono pudicamente definiti «gli affari», dal crescente potere dell'apparato giuridico-burocratico degli studi legali, sono arrivati a minare la credibilità, e quindi la legittimità, delle istituzioni politiche vecchie di secoli. Di qui i grandi movimenti di ribellione che vive l'epoca contemporanea: moti spontanei, scioperi spettacolari, per non dire dello sviluppo delle organizzazioni mafiose e della formazione di un numero crescente di universi marginali in un'economia parallela o di una delinquenza sulla quale i poteri instaurati non hanno più presa. Rivolte del genere possono corrispondere a frustrazioni di diversa natura: economica, politica, etica o religiosa. Ma, quali che ne siano le ragioni, l'ordine costituito appare come lo strumento di una spossessione e si trova rimesso in discussione. Ben presto chi si rivolta si trova davanti a un interrogativo metafisico: l'infelicità è inevitabile, la situazione che si vive è nell'ordine naturale delle cose oppure è possibile cambiare il mondo? Non serve parlare del ribelle solitario. La sua esistenza risale ai tempi più antichi, a Socrate, condannato da una società ritenuta democratica, fino agli eroi del romanticismo, e la letteratura su questo argomento abbonda in quest'epoca che predica l'amore di sé, perché non si parla mai se non di quello che non si ha. Se si sono ricordate figure emblematiche dell'anarchismo, come Antigone o Henry David Thoreau, Bakunin, Max Stirner o Albert Camus, non è tanto la loro istanza etica che ci interessa quanto il disvelamento delle strutture di dominio.

Il movimento libertario, così poco studiato dagli storici, ha annoverato tra i suoi avversari più decisi alcune delle religioni più diffuse... Se tra le sue fila ci sono stati anche alcuni profeti dello spirito, come Lev Tolstoj, l'insieme dei militanti si è ritrovato soprattutto nella critica del fatto religioso e della rivelazione, accusati di «superstizione», in quanto questi fenomeni rappresentavano un'abdicazione delle responsabilità esclusive di ciascun individuo. Il cristianesimo, in particolare, con il quale i libertari si tro-

vavano soprattutto in polemica in quanto credenza egemonica, ha tradotto bene in termini di dominio questa trascendenza e questa incommensurabilità del divino, come si vede negli scritti di quella élite illuminata costituita dai gesuiti. Solo dio si serve delle persone, dei luoghi e dei tempi come gli aggrada, e a suo modo, contro la prudenza umana. [19]

La Terra e i suoi abitanti sono così svalorizzati: essi mancano di perfezione, di permanenza: lo stato della vita presente è il regno dell'instabilità, del turbamento e dell'oscurità, scrive padre Lalemant [9].

Da quel momento, l'ordine gerarchico del mondo si fossilizza, eterno. Il re è sacro, le gerarchie umane sono volute da dio nella sua infinita provvidenza. Padre Le Jeune, per limitarci a qualche eminente personaggio dell'America del Nord, lo ricorda: «Non è bene bestemmiare contro dio né contro i suoi santi, né ribellarsi contro il proprio re tradendo la patria.» [11]

Erede del razionalismo, l'anarchismo respinge qualsiasi certezza priva di una dimostrazione sufficiente. Così la fede religiosa, una certa concezione di un sacro trascendente gli pare poggiata su base assai incerte e, soprattutto, ritiene che abbia come effetto di ostacolare il libero esercizio del pensiero. Come scriveva Jean Most nel secolo scorso, in un virulento pamphlet contro i «terroristi dell'inferno»: quando un uomo si trova tra le grinfie di un prete, il suo cervello ha perso le facoltà di pensare, nella sua testa gli ingranaggi si bloccano e i ragni vi tessono la tela. Assomiglia a un montone preso da vertigini [7].

L'anarchismo è quindi ateo perché non vuole ingombrare lo spirito con ipotesi o convinzioni che riguardano un supposto aldilà. Non esiste, all'infuori di questo, un altro mondo popolato di spiriti o di divinità, che servirebbe a spiegare i fatti della nostra storia. Questa terra e questa vita sono magari miserevoli, ma sono nostre e non serve a niente cercare rifugio nei fantasmi.

È chiaro che questo spossessamento primo del potere

d'istituire implicherà subordinazioni di tipo molto diverso a seconda delle epoche e delle culture. L'obbedienza a dio può adottare forme molteplici. Per i cristiani, in particolare, tra la divinità e gli uomini esiste una distanza più che infinita: una differenza di natura metafisica. La superiorità ontologica del creatore deriva dal fatto che siamo di fronte non solo a un essere superiore, ma all'Essere. Il dio dei cattolici non è semplicemente infinito, è radicalmente diverso dalla sua creazione e rappresenta, per sua natura, un rapporto di verità immutabile ed esterno alle coscienze e ai fatti. Tale è il salto compiuto dalla fede.

La figura emblematica di una divinità trascendente istituisce un nuovo spazio simbolico, un «retro-mondo», il sovranaturale. Un universo sublime dà senso al «quaggiù» che così perde la sua consistenza. Di colpo l'immaginario della società è annesso ai numi. Non può operare se non per delega di qualche ordine ideale che gli è superiore. Siamo qui ai fondamenti giuridici, religiosi e teorici dell'ineguaglianza sociale, ineguaglianza in base alla quale i gruppi sociali sono espropriati dal proprio potere di decisione. [5]

Le decisioni umane *sono prive* di un fondamento proprio e non c'è sentenza che si possa assumere se non in nome di un dio o di una tradizione sacra. Se si deve ricorrere a un assoluto per affermare i valori, l'uomo e la donna sono spogliati del proprio potere di istituire il mondo, e ogni scelta va fatta in nome e a vantaggio di un altro.

Chi dice rivelazione dice rivelatore, dice profeti, dice preti, e costoro, una volta riconosciuti tali, rappresentanti della divinità sulla terra, maestri e iniziatori dell'umanità alla vita eterna, ricevono per questa stessa ragione la missione di dirigerla, di governarla e di comandare quaggiù. [2]

In quanto ostacolo al libero esercizio dello spirito, svalorizzazione della vita umana, abdicazione di un mondo il cui ordine sociale è vissuto come se fosse istituito da qualche divinità o istanza superiore, la religione instaura il

dominio grazie al meccanismo stesso del sacro trascendente. Poiché quest'ultimo fonda e giustifica un ordine gerarchico, nel senso forte, etimologico, del termine, *hiéros*: sacro; *archia*: comando. La questione della trascendenza si pone in questi termini, come ha ben notato Robert Misrahi: il problema tradizionale dell'immanenza e della trascendenza si pone oggi in termini di potere e non di referenza intellettuale od ontologica. In discussione sono la natura e la portata del potere scientifico, politico, filosofico dell'umanità su se stessa: può perdere la speranza e abbandonarsi a forze superiori ed esterne che la determinerebbero come un oggetto? L'identica questione si pone negli stessi termini per l'esistenza individuale: trova la sua origine e la sua fine in se stessa o al di sopra di se stessa? Il senso e la libertà sono immanenti o trascendenti? [16]

Non si può disconoscere che questa *forma mentis*, questa bellicosa militanza del credente (e la «Compagnia» è stata pensata in termini militari), concepisce l'universo solo in termini di subordinazione. Per meglio dire, un giudizio sui testi missionari non può ignorare questa doppia dimensione di cui sono portatori i gesuiti, modelli esemplari di un cristianesimo per il quale l'interpretazione del sacro comporta una concezione gerarchica dell'universo, ben distinta da quella, per esempio, delle popolazioni indiane del Nord America [20].

L'eteronomia del potere

Possiamo consolarci pensando di avere ereditato il più bello dei sistemi, ma questo è stato imposto con la forza, cosa che è in contrasto sia allo spirito democratico sia alla morale. La rivoluzione francese partorì dal «popolo» nel sangue. Spogliare le persone dai privilegi abusivi è una cosa, togliere loro la vita è un'altra. Negli Stati Uniti gli insorti della Guerra d'indipendenza combatterono anche contro una parte della popolazione americana: la repubblica fu imposta con i cannoni agli Indiani, ma anche agli

stati del Sud, per non parlare delle regioni conquistate, come la California o le Hawaii, che non furono affatto consultate. Più di recente il consesso democratico delle Nazioni unite ha consegnato senza battere ciglio Hong Kong all'impero cinese, a onta del diritto proclamato dei popoli a disporre del proprio destino.

La borghesia ha sostituito «il popolo al principe», ma questo popolo è semplicemente una costruzione dell'immaginario collettivo: l'ideologia rivoluzionaria si costituisce attraverso la folle affermazione dell'unità o meglio dell'identità del popolo. Si presuppone che in esso si fondano la legittimità, la verità e la creatività della storia. Ora, questa immagine primordiale nasconde una contraddizione, giacché il popolo non sembra conformarsi alla sua essenza a meno che non lo si distingua dalla masse popolari empiriche, lo si istituzionalizzi e lo si mostri come legislatore, attore, consapevole dei propri fini. [10] Questo popolo non esiste. Proprio nel momento in cui si ritiene che si manifesti la sovranità popolare, che il popolo si attualizzi esprimendo la propria volontà, viene meno ogni manifestazione di solidarietà sociale, il cittadino si vede espulso da tutte le reti in cui si sviluppa la vita sociale per essere trasformato in un'unità di conto. Il numero prende il posto della sostanza. [10]

La società democratica istituisce la propria eteronomia inserendo il potere nell'ordine simbolico che maschera un luogo vuoto. Incarnato nel principe, il potere dava corpo alla società. In questo modo c'era una conoscenza latente ma efficace, di quello che l'uno era per l'altro in tutto l'ambito del sociale. Rispetto a questo modello, si definisce il tratto rivoluzionario e senza precedenti della democrazia. Il luogo del potere diventa un luogo vuoto. Inutile insistere sul particolare del dispositivo istituzionale. L'essenziale è che esso vieta ai governanti di appropriarsi del potere, di incorporarlo. Il suo esercizio è sottoposto alla procedura di una periodica rimessa in discussione. Questo avviene alla conclusione di una competizione sog-

getta a regole, le cui condizioni sono mantenute in modo permanente. Questo fenomeno implica un'istituzionalizzazione del conflitto. Vuoto, inoccupabile (tale che nessun individuo e nessun gruppo può essergli co-sostanziale) il luogo del potere si presenta irrafigurabile. Gli unici visibili sono i meccanismi del suo esercizio, ovvero gli uomini, semplici mortali, che detengono l'autorità politica. Si sbaglierebbe a ritenere che il potere si ponga *nella* società, per il fatto che deriva dal suffragio popolare; esso abita l'istanza grazie alla quale la società si apprende nella sua unità, si rapporta a se stessa nello spazio e nel tempo. [10]

La democrazia, istanza puramente simbolica, luogo vuoto, anche se non si riduce a un sistema di istituzioni, non per questo non si riferisce a un'entità fittizia e completamente immaginaria quanto il principe che essa ricusa. E gli anarchici non accetteranno mai prescrizioni che arrivano da enti misteriosi, mentre gli autori autentici ne sono molto spesso dispensati.

I marxisti dovrebbero ricordarselo. L'autore de *L'ideologia tedesca* scriveva: «Nello stato [...] in cui partecipa alla vita collettiva, l'uomo non è che un membro immaginario di una sovranità immaginaria, spogliato della vita reale e padrone soltanto di un'illusoria universalità» [15]. Per parte loro, i mezzi di comunicazione di massa tendono a sostenere l'immagine seducente secondo la quale esisterebbe una volontà generale che promana dal popolo e che si esprimerebbe col il voto di una maggioranza, mentre la minoranza vi si adatterebbe nella speranza di diventare un giorno maggioranza. Ma chi può pensare seriamente che gli indiani o gli zingari possano coltivare una speranza del genere?

Gli ateniesi sarebbero stati costernati se qualcuno avesse loro proposto di chiamare democrazia un sistema fondato sulla rappresentatività, in cui il cittadino potesse esprimere la propria voce solo attraverso una scheda che delega i suoi poteri a un illustre sconosciuto. Infatti,

quante persone possono vantarsi di conoscere il proprio eletto o, a maggior ragione, il proprio presidente?

E, sempre gli ateniesi, sarebbero stati presi dallo sgo-mento se, per salvare le apparenze di una plutocrazia mascherata da democrazia rappresentativa, avessero potuto assistere all'invenzione, da parte dei politologi, della «democrazia industriale». Quella, cioè, che raggrup- perebbe i «partner» sociali per permettere loro di negoziare su un piano di parità, padroni e sindacati, sotto l'egida dello stato. Ma questa espressione somma l'inganno all'u- surpazione: presenta un puro rapporto di forza come se fosse un governo del *demos*, del popolo e, grazie all'intro- missione dei poteri pubblici, conferisce alla classe padro- nale una legittimità che essa non si è mai degnata di ele- mosinare presso i cittadini. Come avrebbe detto Benito Mussolini, «si trattava di far rientrare gradualmente, ma in modo continuo, nel letto della legalità, il vasto torrente che aveva travolto le dighe.»

Sconcertante anarchia

L'anarchia è sconcertante. Qual è la credibilità di una corrente divisa in molteplici frazioni, dove chiunque può autoproclamarsi anarchico? Che valore ha un programma di cambiamento sociale che si rifiuta di impegnarsi nell'a-rena parlamentare? Come si può supporre per un solo istante che un paese di vari milioni di abitanti possa prendere, senza il sussidio di uno stato, decisioni che ne impegnano l'esistenza? E concedendo piena libertà a cia- scun individuo non si corre il rischio di un ritorno allo stato selvaggio?

Poco credibile nella sua organizzazione, nella strategia come nella tattica e nell'ideale, l'anarchismo, eterno per- dente della storia, sembra votato al fallimento. Ma questo non gli impedisce di rinascere. Forse che gli individui non imparano niente dai fatti?

Ma si possono gettare nella pattumiera della storia que-

sti «idealisti» che per tanto tempo sono stati gli unici a tutelare i diritti della donna, dell'immigrato, del bambino, dei carcerati, a difendere e ad accogliere tra le proprie fila i marginali di ogni tipo, a denunciare l'universo concentrazionario dei paesi dell'Est, a lottare contro il fascismo dell'Ovest? Bisogna ammettere che l'anarchismo si discosta dal discorso dominante al punto da risultare incomprensibile in quel contesto o ancor peggio, fa prendere grosse cantonate: lo si vede dove non c'è, non lo si vede dove è presente.

Già qui troviamo una prima difficoltà: il pensiero anarchico è, per definizione, plurale. Nato dal movimento sociale e di lotta contro tutte le forme di dominio, ha preso ispirazione dalle fonti più diverse a seconda dei paesi. In Inghilterra William Godwin è stato influenzato dall'illuminismo e dalla rivoluzione francese, che hanno ovviamente caratterizzato anche la tradizione anarchica francese; in Germania il romanticismo e anche l'escatologia hanno attratto in modo particolare intellettuali ebrei come Gustav Landauer; in Russia il mito comunitario del villaggio ha ispirato il movimento libertario; negli Stati Uniti hanno avuto spesso questo ruolo le correnti della dissidenza protestante. È dunque possibile, generalizzando, individuare tre grandi filoni che hanno ispirato, se non contraddistinto, il movimento: la corrente razionalista, lo slancio utopista e la dottrina protestante che metteva l'accento sull'illuminazione interiore dell'individuo.

Se questo è vero non sorprende il fatto che l'anarchismo si differenzi profondamente dal marxismo, che deriva da una logica diversa, basata sulla critica dell'economia. Questa porta a individuare nel capitalismo la cesura tra le classi sociali, che si esprime con una lotta tra la borghesia detentrica del potere e un movimento operaio, punta di diamante della nuova società.

Libere associazioni

Vari teorici dell'anarchismo, come Petr Kropotkin e

Paul Goodman, hanno sottolineato il fatto che molte delle più belle realizzazioni dell'uomo, a partire da quelle della scienza, sono nate da associazioni volontarie di persone che avevano obiettivi comuni.

Questa volontà di decentramento non ha nessuna nostalgia del passato, perché, per esempio, i servizi postali internazionali hanno funzionato da secoli senza che nessuna autorità mondiale li coordinasse. Il decentramento non è senz'altro una panacea, un dogma applicabile a tutte le questioni, anche se garantisce spesso una maggiore efficienza [8].

Così la critica e la battaglia nel campo dell'economia non escludono altri tipi di lotta. Le caratteristiche specifiche, come l'insistenza sulle associazioni libere, derivano sia dalla volontà di trasformare la città così com'è oggi, sostenendo i lavoratori perché prendano direttamente in mano le proprie questioni, sia da una visione economica la cui finalità è politica: il dominio di una classe non sarebbe possibile senza il sostegno dello stato.

L'illuminismo concepiva la ragione come una facoltà presente in tutti gli uomini (mentre le donne ne erano escluse). Esistevano alcune «verità evidenti», come affermavano Thomas Jefferson o Robert Owen, a condizione che si riuscisse a liberarsi dalle superstizioni. Queste semplici evidenze erano condivise da tutti, in qualsiasi epoca, luogo o razza. La ragione poteva pertanto servire da guida del comportamento della specie umana, in quanto universalmente accettabile, ugualmente intellegibile e altrettanto familiare a tutti. Questo ottimismo si applicava anche alla mano invisibile che regolava il mercato: se i governi avessero fatto a meno di intervenire, la ragione avrebbe condotto sulla strada della prosperità.

Nella spiegazione marxista, anche se il mondo delle idee non è sempre il riflesso chimerico di una situazione economica, è necessariamente segnato dagli interessi di classe. Ne deriva, sia una rinuncia definitiva alla ragione, così come era stata definita dall'illuminismo, sia alla stes-

sa stregua del capitalismo, liberale o no, l'accettazione della lezione di Machiavelli, del fine che giustifica i mezzi. Non esiste una morale trascendente, illuminata da una filosofia serena, ma un unico obiettivo, l'emancipazione dei lavoratori, la cui realizzazione dipende dalle possibilità offerte dalla congiuntura storica.

L'anarchismo pone in modo diverso la questione della ragione e, di conseguenza, quella etica. Il degradare del sapere in ideologia, la *real-politik* che si affranca dalla norma morale, sono indubbiamente ispirate da interessi economici o politici, ma questi fenomeni si operano inconsapevolmente, perché si svolgono in un campo attraversato dal prisma del potere, che deforma il libero esercizio del giudizio. Ponendosi deliberatamente all'esterno di questa ottica paranoica, l'anarchismo si afferma come filosofia antimachiavellica, in quanto rifiuta di separare la politica dalla dimensione etica. Rottura luciferina, ma non salto nel vuoto: morale e ragione restano inestricabilmente dipendenti dal legame sociale.

Una libertà guidata dalla ragione

Uno studio attento dimostrerebbe senza dubbio la ricchezza delle fonti filosofiche cui hanno fatto ricorso gli anarchici. La diversità delle ispirazioni non esclude, tuttavia, orientamenti comuni i cui confini sarà utile tracciare. Infatti, imprevedibilmente e contrariamente agli stereotipi che spesso si hanno riguardo agli anarchici, essi sono contrari all'estremizzazione del libero arbitrio, al diritto di fare qualsiasi cosa.

La crescita del genere umano presuppone la capacità di esercitare il giudizio, il che è ostacolato dalla relazione di potere. In un mondo gerarchizzato, infatti, in cui un individuo non può esprimere un giudizio senza essere limitato dall'esterno, non c'è posto per il libero esame. In assenza di razionalità, non c'è nemmeno spazio pubblico, cioè luogo in cui i cittadini possano discutere della città, della *polis*, della politica, senza essere dominati dalle ideologie.

Per tutta una corrente anarchica «classica», cui appartengono, per esempio, Godwin, Proudhon o Bakunin, la liberazione presuppone la deliberazione: «Le decisioni libere, così come le concepiscono gli anarchici, sono fondate su argomentazioni e prove che sono state valutate personalmente e sistematicamente» [18].

L'importanza della riflessione vieta tutto ciò che limita il libero esercizio di questa facoltà: così di una censura che impedirebbe la scelta razionale altrui e delle regole di vita di una comunità. Queste regole non hanno niente a che vedere con una legge impersonale: devono rimanere flessibili in funzione degli individui e delle circostanze, ma devono sempre cercare di convincere con un appello alla ragione. Il che presuppone, ovviamente, il fatto che una società anarchica attribuisce la massima importanza allo sviluppo delle capacità razionanti dei suoi appartenenti. Questa fiducia ottimistica nella razionalità umana, secondo Adorno, è stata cancellata dall'esperienza dell'Olocausto. Per giunta il calcolo razionale oggi in funzione è quello del politico o del manager, che soppesa i mezzi in funzione degli obiettivi, o quello dello scienziato che procede astraendo le caratteristiche che reputa essenziali e studiandone le relazioni. Si tratta, in entrambi i casi, di un impiego puramente strumentale della ragione. Questo sapere strettamente tecnico è perfettamente compatibile con la barbarie, come hanno ben dimostrato i nazisti.

Conviene peraltro intraprendere, come fa Michel Maffesoli, il processo al moralismo, la cui presenza è da lui individuata nella contestazione, nel catastrofismo politico o rivoluzionario, e al quale rimprovera di non essere altro che una dinegazione freudiana, di collocarsi nello stesso campo dell'atteggiamento che si vuol criticare, d'ipostatizzare i valori ammessi (libertà, uguaglianza) come riferimenti supremi, permettendo ai cialtroni di mascherarsi da bravi apostoli del bene pubblico e infine di diventare essi stessi carnefici in nome dell'ideale [14].

Il rischio è reale, perché l'anarchismo è una rivolta le cui dimensioni immaginarie non possono escludere qualsiasi forma di regressione. E bisogna ammettere che molte forme di protesta di sinistra non hanno saputo andare oltre la retorica della denuncia, della formula magica, dell'imprecazione e della recriminazione, invece di proporre azioni costruttive. Per contro, sono soprattutto i gruppi più impegnati e più lucidi che hanno realizzato quella che Maffesoli suggerisce come alternativa, «la forza dell'affermazione che partecipa, della calma innocenza del divenire» [14]. È questo il caso di quegli operai stagionali del movimento degli Industrial Workers of the World (Iww), che decidevano insieme di fare soltanto giornate di otto ore, avvertivano il padrone di questa decisione e, venuto il momento, posavano gli attrezzi e se ne tornavano a casa.

L'ordine sociale non è più un'istituzione divina, del popolo o a suo nome: l'autonomia si libera da qualsiasi eteroriferimento.

Una volta perso «un punto di vista esterno», che sia quello di dio o quello degli antenati defunti, o ancora una tradizione sacralizzata, ogni giudizio umano resta soggetto alle esigenze della ragione, se al contrario non si vuole accettare l'arbitrio di qualsiasi interesse particolare in qualunque momento dato. Ma la ragione si manifesta socialmente per due vie: una sarebbe quella della «razionalità strumentale», l'altra quella della «razionalità soggetta a valori». Nel primo caso il risultato è la conquista della natura e il primato della tecnica, della manipolazione e del know-how, l'universo utilitaristico, il capitalismo. Nel secondo, il pensiero critico dà impulso alla democratizzazione delle società e alla liberazione dell'uomo, proponendo la possibilità dell'autonomia (l'ideale anarchico). [6]

Non si tratta né di morire né di ammazzare per delle idee, non si richiede nemmeno che si innalzino, quali idoli immobili, offerti alla prosternazione universale, la giustizia e la fraternità, ma, più modestamente, ma anche con

un certo eroismo, di ricreare spazi pubblici, di restituire a ognuno i mezzi della propria autonomia, dato che le decisioni sono sempre provvisorie e condizionate dal vincolo sociale.

L'anarchia ideale non si identifica per questo con la democrazia diretta, perché la dittatura dell'opinione pubblica o del consenso è senza dubbio la peggiore. Ogni minoranza deve avere la possibilità di disobbedire. Come scriveva Errico Malatesta: «Non ci si può aspettare e non si può neppure sperare che qualcuno, fermamente convinto che la linea di condotta adottata dalla maggioranza porti al disastro, sacrifichi le proprie convinzioni e accetti passivamente una politica che egli considera sbagliata o, peggio ancora, la sostenga.

La critica strutturale del dominio

Se Karl Marx prevedeva un esaurimento dello stato che avrebbe portato, come ultima tappa, a una società anarchica, se ne potrebbe dedurre che i due movimenti divergano essenzialmente sui mezzi da adottare. Per i marxisti la creazione di un partito operaio, con la prospettiva della conquista del potere, rappresenta un aspetto essenziale della strategia. Gli anarchici si distinguevano per il rifiuto di un periodo di transizione e per il rigetto del parlamentarismo, del centralismo, della burocrazia e del potere degli intellettuali.

Ma, al di là dei metodi, esiste una diversità di spirito. Il marxismo è un pensiero strategico, un ragionamento completamente assorbito da un'analisi unitaria, da un unico obiettivo, da un progetto considerato centrale: la presa del potere, perché il potere emana da un centro, lo stato. Di qui la formazione di avanguardie. L'anarchismo è prima di tutto una fiamma, una volontà d'autonomia, un movimento sociale di giustizia economica e di uguaglianza politica, uno slancio collettivo di fraternità tra gli uomini, una ricerca della felicità, o tutte queste cose insieme. Le molteplici ragioni di rivolta, la diversità delle

fonti d'ispirazione, impediscono ogni analisi unitaria, qualunque obiettivo esclusivo, qualsiasi progetto concreto considerato come centro dell'universo. E questa nera passione non vieta che esistano più orientamenti, ma tutti legati da un interrogativo su quel luogo teorico tanto essenziale che è il dominio. Gli anarchici respingono il potere o, più precisamente, il dominio [3]. Questa posizione si muove da un critica globale, si fonda sul paradigma secondo il quale il dominio è prima di tutto un effetto della stessa struttura sociale, una logica di eterodecisione che manda in cancrena la vita nel sociale, provoca l'alienazione e lo sfruttamento degli esseri umani e della natura, instaura un certo determinismo.

Non è il gruppo, lo stato, non sono le classi dirigenti che controllano il potere, ma, al contrario, è il sistema di dominio che permette l'emergere dello stato, della burocrazia e delle classi dirigenti. Così scriveva l'anarchico tedesco Gustav Landauer (1870-1919): «Lo stato non è qualcosa che si possa distruggere con una rivoluzione: è una condizione, una certa relazione tra gli esseri umani, una forma di comportamento umano; lo distruggiamo stabilendo altre relazioni, comportandoci in modo diverso».

La dilatazione dell'apparato di controllo, la centralizzazione, la burocratizzazione, l'insieme delle caratteristiche dello stato e la sua stessa esistenza sono frutto della logica di dominio e portano alla subordinazione dell'individuo alle forze spersonalizzate di un piano nazionale o di un mercato e, in definitiva, al suo abbruttimento. Gli anarchici perciò non sono contro lo stato perché non è perfetto o perché è lo stato di una classe, ma perché giudicano inaccettabili le condizioni strutturali che ne precedono l'esistenza.

Perciò, non fronteggiano l'apparato politico con i mezzi della politica, con un partito o con qualche pressione parlamentare, perché le attività di questo tipo si collocano sullo stesso piano di quelle degli avversari e quindi li costringono a entrare nello stesso ordine gerarchico, cioè

in un gioco che è già truccato in partenza. Anche se le circostanze li costringono ad altre forme di lotta, per esempio all'azione diretta, è sostanzialmente con la lotta nel cuore stesso dell'economia che essi fronteggiano i vari apparati del potere.

Ma la critica dell'economia (e l'azione che ne deriva) segue una logica diversa da quella dei marxisti e si fonda su un'analisi dei legami sociali e non su quella delle classi, perché è soprattutto il funzionamento gerarchizzato della società che sta alla base delle disuguaglianze sociali ed economiche, dell'emergere dello stato e dell'inevitabile promozione e sostegno, da parte dello stato, della divisione in classi. In altri termini, la critica anarchica non considera, in prima istanza, le persone o le organizzazioni, ma la struttura sociale, il sistema e la visione gerarchizzata dell'universo e delle relazioni che di qui nascono. La critica mira a valorizzare altre forme di lealtà, altri stili di vita, altri modelli di comportamento. Ad aprirci gli occhi sui movimenti libertari che già esistono. L'anarcosindacalismo, l'appello allo sciopero o all'autogestione, non sono mezzi al servizio di una causa finale: essi costituiscono l'atto stesso di riappropriazione da parte dei lavoratori del controllo sulla propria esistenza, fino a quel momento telecomandata da altri, e dei propri mezzi di produzione.

L'approccio anarchico ha una grande portata etica. Quando si è perduta ogni garanzia metafisica, quando si accetta l'autoreferenza generalizzata del socio-storico, il pensiero è costretto a operare con la tensione costante che si stabilisce tra unità e diversità. Il pensiero critico, liberato dall'eteroreferenza, è una conquista fondamentale dell'intera umanità... L'assenza di certezze fondamentali impone una visione universalista che non è possibile sostenere senza esplicitare i valori che la sostengono. È a questo punto che, invece di credere a un fondamento sacro dei valori, l'uomo deve affrontare l'idea di essere creatore dei propri valori e accollarsi il non comodo com-

pito di mantenere lo spirito critico su questi stessi valori.

Ma l'interesse teorico non è minore. Molti dei fenomeni considerati irrazionali ritrovano una coerenza in un'ottica libertaria. Per esempio il comportamento del sottoproletariato delle periferie, continuamente tacciato di essere imprevedibile, criminale e così via, si può allora spiegare col il fatto che in questi gruppi sociali si avverte più l'alienazione personale rispetto alle risorse della società: i sottoproletari adattano di conseguenza le proprie aspettative politiche, le proprie aspirazioni, i propri comportamenti.

Il marxismo aveva puntato il dito sullo sfruttamento economico e sulle forme di alienazione da questo generate. Ma dava per scontato che, una volta eliminato lo sfruttamento, il sistema di dominio si sarebbe dissolto. L'anarchismo adotta un atteggiamento inverso, in quanto ritiene che la spoliazione delle masse umane e della Terra, operata dalle multinazionali, non sarebbe possibile se non si inculcasse fin dalla culla una visione gerarchica del mondo, un ethos di sottomissione e di deferenza, e senza il complesso apparato di disciplina e di punizione. Esso esorta a proseguire l'opera cominciata da Michel Foucault: (ri)scoprire la dissidenza collettiva e soprattutto (ri)apprendere l'insolenza dell'autonomia.

Traduzione di Guido Lagomarsino

Riferimenti bibliografici

1. Theodor W. ADORNO et al., *The Authoritarian Personality*, Wiley, New York, 1964. Edizione italiana, *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano, 1973.
2. Michail BAKUNIN, *Federalisme, socialisme, et antithéologisme*, in *Oeuvres*, Stock Plus, 1980-1985. Edizione italiana, *Opere complete*, Anarchismo, Catania, 1976-1978.
3. Amedeo BERTOLO, *Potere autorità dominio*, in *Volontà* numero 3/1983.
4. Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, Seuil, Parigi, 1994.
5. Eduardo COLOMBO, *La centralité dans les origines de l'imaginaire occidental*, di prossima pubblicazione su *Les Cahiers de l'Imaginaire*, L'Harmattan, Parigi.
6. Eduardo COLOMBO, *Valeurs universelles et/ou relativisme culturel*, in *Mutations et alternatives radicales*, Scalp de nantes, Saint-Herblain, 1996.
7. Paul GOODMAN, *The Ambiguity of Pacifist Politics*, in Leonard I. Krimermand and Lewis Perry, *Patterns of Anarchy. A Collection of Writings on the Anarchist Tradition*, Doubleday, Garden City, 1966.
8. Paul GOODMAN, *Decentralizing Power. Paul Goodman's Social Criticism*, a cura di Taylor Stoeher, Black Rose Books, Montreal, 1994.
9. Jérôme LALEMANT, in *Thwaites* (1647), volume 30.
10. Claude LEFORT, *Essais sur la politique. XIX-XX siècles*, Seuil, Parigi, 1968.
11. Paul LE JEUNE, in *Thwaites* (1634) volume 6.
12. Claude LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Plon, Parigi, 1962.
13. René LOURAU, *L'Etat-inconscient*, Les Editions de Minuit, Parigi, 1978. Edizione italiana, *Lo stato incosciente*, Elèuthera, Milano, 1988.
14. Michel MAFFESOLI, *Logique de la domination*, Puf, Parigi, 1976. Edizione italiana, *Logica del dominio*, Cappelli, Bologna, 1978.
15. Karl MARX, in A. Cornu, *K. Marx et F. Engels*, Puf, Parigi, 1958.
16. Robert MIZRAHI, *Immanence et transcendance*, in

Encyclopedia Universalis, volume 11.

17. Jean MOST, *La Peste religieuse*, Publications de la revue l'Idée libre.
18. Alan RITTER, *Anarchism. A Theoretical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
19. Barthélemy VIMONT, in *Thwaites (1642-1643)* volume 24.
20. Jean-Jacques WUNENBURGER, *Le sacré*, Puf, Parigi, 1990.

L'A.T.M. NON SI PAGA

COORDINAMENTO LIBERTARIO
CONTRO IL CARO-VITA



LA CRISI
DELL'A.T.M.
NON
SI RISOLVE
CON L'AUMENTO
DELLE
TARIFFE.
AZIONE DIRETTA
PER I TRASPORTI
AUTOGESTITI.

**TRASPORTO
= SERVIZIO
SOCIALE GRATUITO**

**NO ALLE
CENTRALI
NUCLEARI**



Salvo Vaccaro / *Anarchismo e modernità* ●

Da quale luogo del pensiero sono potute sorgere le categorie della teoria anarchica? Come è possibile «pensare» l'anarchismo? In che modo si è reso «visibile» un orizzonte anarchico alle forme di vita dell'umanità? A questi interrogativi risponde Salvo Vaccaro, che legge parallelamente nascita del moderno ed emergenza dell'anarchismo, preannunciando in un successivo intervento gli effetti odierni che sull'agire anarchico derivano dall'usura di alcune categorie di pensiero che colpiscono sia la modernità che l'anarchismo stesso, Vaccaro, che insegna politica internazionale dei diritti umani all'università di Palermo, è autore tra l'altro di Michel Foucault e il divenire donna (1997), Anarchia e progettualità (1996).

L' intreccio tra anarchismo e modernità è stretto. Le vicende del pensiero dell'uno sono indissolubilmente intrecciate con quelle dell'altro, non solo per via di un certo parallelismo storico o come genealogia del modello teorico. Si direbbe quasi che l'anarchismo sia uno dei possibili volti in cui si è offerto l'approccio moderno alle forme di vita. Infatti esso è emerso alla visibilità pubblica, con un certo peso in questi ultimi due secoli, quando

sono venuti a congiungersi una serie di processi sociali, politici, economici, tecnologici, culturali, demografici, la cui condensazione prende il nome di modernità. Di riflesso, il modello teorico del pensiero anarchico è riconducibile, in larghissima misura, ai connotati principali che identificano il moderno, pur con differenze da sottolineare; vale a dire, i concetti dell'emancipazione, dell'autonomia secolare o mondana dell'esistenza, della libertà e dell'eguaglianza degli individui tra di loro e nell'ambito delle comunità umane. L'istanza specifica e originaria del pensiero anarchico è la vocazione libertaria al rifiuto di ogni ricorso all'autorità politica nelle relazioni sociali; la critica del potere costituito e la fiducia (o scommessa) nelle capacità individuali di autoregolamentazione nei rapporti collettivi possiedono entrambe un retroterra filosofico nella modernità.

Tuttavia, nell'ambito di quest'ultima (di cui alcuni autori rilevano l'incompiutezza) l'anarchismo è una variante minore, ai limiti dell'estraneità, del parente ripudiato perché povero (o scomodo), quasi un elemento spurio. Il diagramma del pensare anarchico, in certe soglie, si distribuisce lungo superfici che si protendono oltre i confini del moderno, e ciò ne salvaguarda la vitalità che oggi si palesa sotto mutate e diverse effigi, sovente esterne all'anarchismo «istituzionale», erede e tutore di quello classico. In tali «eresie» libertarie, probabilmente, risiede quella linfa necessaria, ma insufficiente, per oltrepassare i limiti dell'anarchismo stesso a distanza di un centinaio d'anni dalla sua definizione classica.

Ciò è altrettanto necessario perché la consunzione del moderno sembra toccare alcune delle radici categoriali del pensiero anarchico stesso, nel quale d'altronde appaiono evidenti segni di stanchezza nella capacità di interrogare il presente rivelando una penetrazione analitica ed una incisività strategica, risolvendo alcuni aspetti aporetici o cortocircuitanti. Ciò è dovuto, certamente, ad alcune insufficienze interne di rielaborazione permanen-

te, ma è anche massiccio il peso storico della modernità, che sembra fibrillarsi nella propria consumazione, sotto il quale, pigramente al riparo, sottace una voce un tempo vigorosamente dissonante.

Il moderno ci ha lasciato una nozione di critica che si alimenta, legittimandosene, di un alone di verità che, in quanto superiore, nega l'oggetto della critica, nel cui nome essa si esercita. Ogni pratica critica sottintende una presa di posizione da un punto altro, interno se ne svela contraddizioni e incoerenze, esterno se autonomamente ne svela l'aporia fondativa, dal quale muovere contro ciò che si critica. È questo punto di verità, sovente costellazione in cui si raccolgono elementi e valori minoritari rispetto all'esistente dominante, la cui verità indiscussa sino all'attimo in cui viene criticata si rivela apparente una volta che si rende presente quella costellazione più vera, a nutrire l'atto della critica, che dunque si compie in suo nome.

Ciò accade quando la critica è tipicamente normativa, tesa cioè a sostituire con altri modelli quel paradigma scalfito dagli strali critici. Normativa perché si rifà a una norma la cui verità si situa in posizione trascendentale rispetto all'atto della critica, al riparo quindi da essa, e perché tale norma, assente ma virtuale nella critica, intende acquistare visibilità e peso divenendo positiva. In tal senso, la modernità ha sempre proiettato sull'esercizio della critica un fascio di luce proveniente da un luogo esterno, da una fonte di verità alternativa a quella esistente, che si protende per scalarla dal suo trono, con le buone (persuasione vincolante, argomentazione razionale, raccolta carismatica di consenso) o con le cattive (imposizione, «golpe» paradigmatico), raggiungendo il ruolo dominante di norma soddisfatta di sé.

Il moderno ha tuttavia consumato, così sembra, ogni possibilità residua di intravedere una luce che proviene dall'esterno: la mondanizzazione si è compiuta del tutto, e non è legittimamente accertabile e accessibile un luogo

esterno sicuro da cui muovere le legioni della critica contro il nucleo dell'esistente. Anche l'angolazione trascendentale (il *métarécit*, metanarrazione, di Jean-François Lyotard) è concepibile all'interno di modelli di conoscenza, anche in negativo, e da forme di vita inquinate dal presente illibertario, per il cui riscatto non è pertinente una voce innocente alla saturazione globale. Come non c'è alcun fondamento per come le cose si danno (ci sono cioè cause ma non ragioni metafisiche, teologiche o destinali) così non c'è alcun fondamento per come esse dovrebbero darsi - solo volizioni e non ragioni spingono singoli e collettività nella loro finitudine ad aspirare a mutare il mondo. Solo nelle sue pieghe sembra risiedere la tensione vitale alla sottrazione critica dalle grinfie del presente stesso.

In tal senso, l'ipotesi anarchica è quella di una facoltà critica non normativa. Essa indica semplicemente un disinteresse ad operare con grammatiche, categorie logiche e regole del gioco ritenuti inidonee, inessenziali, superflue, aprendo al contempo uno spazio di possibilità nel quale provare a giocare altrimenti. L'anarchismo offre positivamente un orizzonte inedito, al cui interno si dà immediatamente critica dell'esistente, non più rinviata ad una nostalgia malinconica di un eden perduto da restaurare, né proiettata verso una alternativa dai contorni incerti perché pensati con la mente immersa nel contesto del presente illibertario. Esso sperimenta una pratica teorica che rielabora retoricamente le categorie dell'illuminismo moderno eccedendole; e, a differenza del liberalismo, sperimenta nella storia pratiche di vita differenti che eccedono le forme ereditate dalla tradizione autoritaria di sempre.

Ecco perché l'anarchismo si vieta l'assunzione a dogma: la commistione sperimentale di elementi diversi è feconda in quanto, nel prelievo, produce un meticcio che potenzia il divenire-anarchico del pensare stesso. I contributi che sembrano più idonei a esulare gli elementi di

consunzione del moderno che indeboliscono la tenuta del tessuto intrecciato con l'anarchismo classico, sono sovente insufficienti perché corrono il rischio di smarrire la memoria pratico-progettuale della tensione libertaria, frantumandosi sotto il peso della disgregazione in frammenti contraddittori e incoerenti. E tuttavia una certa operazione di interruzione della memoria è necessaria se si intende deviare sia pure di poco da una rotta quasi alla deriva.

AmMESSO che il fattore progettuale sia, con molta probabilità, ipotecato da quella consumazione, ciò non toglie però che un rinvigorimento della tensione libertaria non possa prescindere, tanto in negativo quanto in positivo, dalla tensione specificamente anarchica (e moderna, ultramoderna) a ricercare modalità altre di esistenza che non siano contrassegnate da elementi di autoritarismo politico e di eteronomia sociale. Se la consumazione del moderno non esaurisce il «progetto» della modernità, quanto la forma linguistica in cui sino ad oggi ha dimorato, allora una forma rinnovata di pensare libertario dovrà mutare alcuni segmenti tipici delle categorie e del linguaggio anarchico. A meno che non si dichiari l'estinzione totale del paradigma moderno, certificandone la morte e annunciando il trapasso verso una post-storia (quasi simile ad un regresso fatalista) che trascinerrebbe con sé qualunque ipotesi di ricerca libertaria e di trasformazione consapevole e coerentemente intenzionata della società. Ma ciò ha il sapore della modernità, anche di troppa modernità....

Dialettica del moderno

Modernità e ragione illuminata sono la stessa cosa. Essa infatti legge la storia come progressiva illuminazione dei processi razionali, protesi al reperimento appropriante dell'origine (arché) dei fondamenti oggettivi e del senso degli eventi che si succedono. A differenza di quanto ritenesse Friedrich Nietzsche, secondo il quale quanto

più si conosceva l'origine delle cose, tanto più essa diventava insignificante (Aurora), quel sapere che la conoscerà in verità (filosofia e scienza si contendono la posta) dominerà il mondo rileggendolo a ritroso e proiettandosi in avanti come unica matrice di significazione.

Se è vero che in passato sono esistite altre forme di ragione, quali la razionalità classica inaugurata dai greci - nella quale persistiamo senza esserne in realtà mai usciti, sostengono in molti: già Aristotele «precorreva» l'era moderna volendo prendere possesso della totalità del reale cogliendo filosoficamente (la scienza della sua epoca) le cause ed i principi da cui tutto discende - il moderno conosce un tipo specifico di razionalità improntata alla tecnica scientifica di posizione e verifica del reale, anche nei suoi rapporti con la verità come *adaequatio rei et intellectus* (contro cui lavora Martin Heidegger, per il quale la verità è una sorta di orizzonte reggente al cui interno è possibile il molteplice). I suoi primi passi sono consistiti nel modulare e modellare meccanicamente una forma di ragione dotata di un nesso stabile e verificabile (argomentabile razionalmente, retoricamente persuadente, pragmaticamente utile) tra capacità mentale e realtà oggettiva. Il linguaggio mediava il rapporto uomo-mondo grazie alla forza universalmente veritativa in esso assunta. La ragione moderna, nata da René Descartes con il suo dualismo mente/corpo (*res cogitans*, *res extensa*), afferra tale nesso lungo una concatenazione - talvolta spezzata, talaltra zigzagante, spesso lineare per come è stata ricostruita - di causalità e prevedibilità che proietta sugli oggetti da comprendere una disposizione particolare del macchinismo della ragione, dei suoi dispositivi, cioè, che diventano una seconda natura (quasi cancellando la prima...). L'affermazione razionale del soggetto cartesiano (*cogito, ergo sum*) spalanca la porta alla mondanizzazione dello sguardo divino fattosi uomo, che ora ha in mano il potere di nominare, appropriandosene (il termine tedesco di concetto, Begriff, letteralmente vuol dire com-

prendere, be-greifen, af-ferrare sotto il proprio controllo), le parole e le cose, gli elementi ultimi e le idee chiare e distinte, che compongono l'universo, visibile e invisibile, del vivente.

La tattica dell'impianto autoritativo (il Ge-stell heideggeriano) sarebbe però insufficiente se la razionalità moderna non si fosse dotata di uno statuto forte, discriminante, normativo e sanzionatorio: la pretesa di autocostituirsi, grazie a procedure coerenti e autoreferenziali, letteralmente a tribunale supremo della ragione (Immanuel Kant), sotto le cui ordinanze inchinarsi. Il nome non è affatto metafora, bensì instaura il suo potere di designazione: una funzione giudicante in ultima istanza. L'unico rapporto concettuale concepibile è appunto plasmato dal segno di dominio, il cui abbraccio mortale raggela il mondo a suo strumento. Se infatti il soggetto si separa dall'oggetto che gli si pone davanti, il suo sguardo è viziato dal luogo metafisico da cui muove, che attiva la rappresentazione sia dell'oggetto aggredito, sia di sé alienato.

Secondo Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno, l'illuminismo rovina sotto il peso della propria dialettica, nel senso per cui il circolo virtuoso di una ragione emancipante perché emancipata, capace di sviluppare conoscenza finalmente critica in quanto non rispecchiante il darsi tradizionale del reale (mitologia, naturalismo, teologia, irrazionalità), ma piuttosto istruente il nesso fondativo di una verità afferrata concettualmente nella sua aderenza alle cose stesse, si rovescia nel proprio opposto. Proprio in tale istruzione, dunque, risiede il vizio di quella medesima razionalizzazione la quale, con l'affrancamento dai miti disincantati della loro potenza, esercita un inedito effetto di reincanto dispiegando la propria potenza sul rapporto fondativo (metafisico) verità-realtà, attraverso forme sostitutive di razionalità. Alla perdita del centro fondante quale perno immutabile e universale (Jacques Derrida), il processo storico

dell'Aufklärung ha però interrotto quella che Nietzsche chiamava la deriva verso X (il nichilismo che si libera, del mondo così come esso è in favore di un mondo come io voglio farlo divenire), giocando la carta della *mimesis*, della sostituzione, del rispecchiamento come specularità simmetrica.

Horkheimer e Adorno stigmatizzarono la deviazione strumentale della ragione che manipola i dati storcendoli a suo uso e consumo. Ma la macchina moderna della ragione, che pure nella tecnica strumentale esalta la manipolazione delle cose, si pone anteriormente a quest'ultima fase, ed è in un certo senso sul suo funzionamento essenzialmente autoritario, letteralmente dominante, che oggi si registra una usura, riscontrabile, su molteplici livelli. Politico: la sua incapacità di rappresentare il sociale lo rende un simulacro sempre più autoreferente. Storico: la mercificazione ha invaso anche quel passato (tradizioni, valori, ideologie, mode e così via) che fungeva da discriminare da cui prendere le mosse o per riferirvisi favorevolmente o per distaccarsene. Ideologico: non si dà più un progetto complessivo da edificare entro il quale coniugare una soggettività che non alimenti ulteriormente il dominio contro cui si scaglia, e il mondo oggettivo delle tecniche dispiegate il cui asservimento funzionale fa da resistenza e da seduttore al progetto stesso, e cioè ad un pensare utopico che voglia fondare una eterotopia. Qui ci rivolgeremo precisamente su due assi cardinali: sul nesso fondativo della verità, e sul rapporto donativo di senso in grado di orientare l'agire e il vivere degli uomini e delle donne.

La polifonia delle voci del mondo sembra ignorare ogni riduzione a unità, dopo il crollo dei linguaggi monogrammaticali. La condizione multipla delle grammatiche nei vari ambiti dei saperi (sapere cosa è giusto, etica, è diverso di sapere cosa è matematicamente vero, scienze esatte, e altrettanto conoscere cosa è bello, estetica, è diverso di conoscere cosa è opportuno, politica) non per-

mette più di avere sullo sfondo originario o come orizzonte di orientamento un qualcosa che abbia il monopolio legittimo e riconosciuto della verità stabilita attraverso procedure uniche di raggiungimento. Il conflitto delle interpretazioni s-fondate da ogni legame originario con il vero (al cui interno ogni fatto scompare in quanto tale, dandosi per Nietzsche solo interpretazioni, e anche questa tesi è una interpretazione...) è effetto delle lingue che abitano le diverse forme storiche di vita oggi esperibili. Babele non è ricucibile artificialmente con il suo superamento lungo una costruzione di una chiave linguistica universale la cui grammatica delle grammatiche plurali si erga a matrice dominante. Oggi, come ieri, il sogno esperantista si svela tale, ingenuamente ostile a una pratica di dilatazioni grazie alla quale è invece possibile acquisire nuovi sensi alle parole e generare nuove forme grammaticali, innovando realmente più di quanto non fosse possibile immaginare inventando una lingua delle lingue. D'altronde, né la scienza né le filosofie sembrano disporre di unità di misura tali da chiudere il cerchio della frammentazione dei saperi, riacquistando una egemonia perduta. E ciò è evidente se si considera quanto difficile risulti l'attività di reperire un senso intercomunicabile che metta d'accordo, da una parte, l'umanità finita che ha bisogno di darsi ragioni e, dall'altra, le possibilità infinite delle cose di darsi nel mondo senza un ordine necessitante e trascendentale, senza una pre-disposizione a sé chiara e distinta, senza una destinazione originaria che non sia l'apertura al possibile.

Le configurazioni frattali attraverso le quali si danno i sensi possibili di ciò che accade rappresentano non tanto un deficit di potenza, quanto una libertà an-archica che resiste alla selettività dogmatica ed alla riducibilità ad un unico canone paradigmatico. Si dà pluralità nella sua irriducibilità dal punto di vista di una supposta totalità al cui interno sussumere il particolare in quanto suo dettaglio organico, e nella sua irrappresentabilità dal punto

di vista di una verità, mentre essa è argomentabile a patto di rinunciare ad ogni pretesa di coerenza sugli uomini o sulle cose che esaurirebbe la ricerca di sensi nel senso dell'essere.

Anche la stessa razionalità strumentale, che con la tecnica riduce l'arte del pensare a mero calcolo di fattibilità di sé quale pensiero pro-duttivo e ri-flessivo, nel senso di finalizzare a qualcosa e di flettere più volte il reale sussunto sotto la propria operatività, oggi conosce il riflusso di onnipotenza soverchiante e annichilente. L'impazzimento delle cose sottoposte a processi di trattamento tecnico, come è visibile nelle questioni ambientali, energetiche, alimentari, bioingegneristiche, scientifico-militari nonché economiche, denota appunto la consumazione del paradigma ipermoderno della ragione manipolativa, che nel suo dispiegarsi ha sbaragliato tutti gli ostacoli sino a non trovare altro che il deserto di ogni senso (etico, ragionevole, reversibile), apparentemente remissivo ma in verità in espansione accelerata, esso riavanza sino a cancellare ogni strumentalità in quanto priva del proprio oggetto contro cui eccellere nell'opera di dis-piegamento e di manipolazione: la cosa non si lascia più gestire, sfugge a qualsiasi parametro di controllo e indirizzo, facendo balenare l'idea della sua anonima fatalità. Che è un altro modo di dire che non esiste più un senso che gli umani possono dare al proprio agire tecnico, e altresì etico, politico, economico, sociale.

Il potere impersonale di razionalizzazione, che dispone degli uomini e delle cose, sembra aver raggiunto il limite di saturazione, non tanto nella misura quanto nella possibilità di rendere sensatamente conto della plausibilità e talvolta della necessità di un tale meccanismo razionale. L'irragionevolezza non è sinonimo di irrazionalità, piuttosto di effetto di ritorno che consuma gli ingranaggi di una ragione deputata a fornire giustificazione e legittimazione delle proprie prestazioni (scientifiche e tecniche), non sapendo più come difendersi da ciò che le si ritorce contro.

Disincanto e reincanto

Si è soliti pensare che l'anarchismo sia figlio del contraddittorio processo di secolarizzazione che segna l'avvento dell'era moderna. Esso riporta sul piano mondano il complesso gioco di forze su cui si articola la regolazione della società. Né dio né la natura, quali istanze esterne alla società, sono fattori rilevanti per afferrarne l'essenza, ricostruirne il tracciato originario, coglierne l'evoluzione e contornarne la forma. La storia diventa un libro scritto dai suoi abitanti, che la fanno inconsapevolmente, un po' come ognuno fa prosa senza saperlo, ogni qualvolta scrive qualcosa. Quanto alla qualità della prosa...

Indubbiamente l'anarchismo rientra in questo ambito della modernità, collocandosi tuttavia in una posizione anomala, caratterizzata da due fattori. In primo luogo, il pensiero anarchico è fondamentalmente di ordine immanente, cioè nega anche quella sfera trascendentale che, tutto sommato, persiste nella mondanizzazione degli eventi. La secolarizzazione moderna, infatti, è tutta giocata in funzione anti-teologica, e precisamente in quella funzione culturale e politica di neutralizzazione della presenza teologica e teocratica del divino sulla terra. Le guerre di religione terminano simbolicamente a Westfalia (1648) proprio con la delimitazione politica dell'influenza secolare della chiesa (al suo interno, tra protestanti e cattolici, e al suo esterno, tra clericali e laici) il che si traduce nella espiazione di beni materiali e privilegi immateriali nei confronti del clero e dell'autorità mondana della Parola rivelata (leggi: papato), prendendosi una rivincita sulla investitura medievale dell'imperatore. Il trionfatore del processo di secolarizzazione è lo stato, neutrale sì rispetto all'autorità di fede (un tempo vigeva *cuis regio, eius religio*), che si pone però, su un piano funzionale-strutturale, si direbbe, nella medesima posizione di soggetto trascendentale erettosi a contesto condizionale (la copertura teorica di Kant) solo al cui interno diviene possibile ricalibrare il farsi storico degli individui e della

società. L'anarchismo, invece, nega questo contro-effetto di ritorno del trascendentale, per porre su un piano di radicale immanenza il gioco tra autorità e libertà che si fronteggiano nella scena moderna degli eventi storico-materiali: soprattutto la concezione abissale della libertà restituita pienamente nelle mani dell'arbitrio umano, senza reti di sicurezza e di garanzia - quale appunto è la nuova centralità secolare e trascendentale insieme: la forma stato.

Il secondo fattore, ancor più moderno, si direbbe, è l'assenza altrettanto radicale di un elemento di reincanto, quale è invece il ruolo dell'autorità nelle vicende del moderno. Queste conoscono, infatti, una dialettica del disincanto che ripristina al contempo un effetto di reincantamento relativamente alla funzione sociale dell'autorità gerarchica, che assume nuova e rinvigorita significazione nell'attimo in cui, apparentemente, dichiara solennemente l'emancipazione del senso dalle gabbie d'acciaio della teologia o del naturalismo o della tradizione o del fato. Ancora viva è la memoria del tempo in cui dio abitava il mondo e parlava all'umanità direttamente o tramite segni ed eventi leggibili come sue parole. Congedato quel tempo, il vuoto si colma nella mondanizzazione delle metamorfosi divine. Contro di esse si scaglia il pensiero anarchico, che non si lascia coerentemente irretire nel suo rovescio: l'emancipazione del mondo in mondo manipolato dalle forze ordinatrici. L'anarchia è assenza di dominio quale istanza di riassunzione, controllo e disciplina della società: il disincanto interrotto plasma quest'ultima sul piano della distribuzione topologica delle forze in campo, mentre l'anarchismo la sfida sostenendone la chance concreta, in una era di emancipazione in cui è la ragione a influenzare e dirigere la storia sociale affinché si possa dare un ordine organizzazionale senza ricorrere all'incantesimo della concatenazione autoritaria e gerarchica degli innumerevoli legami sociali.

L'anarchismo apre uno spiraglio letteralmente ultramo-

derno, volendo restare all'interno del linguaggio della modernità ma dilatandolo sino a farne deflagrare la sua grammatica sociale. Secondo quest'ultima, le prescrizioni normative reincantano la possibilità dell'agire libero, vincolando la condizione della società ad un ordine intimamente istruito dal piano trascendentale dell'autorità dominante erettasi al suo interno. La strutturazione è secolarizzata perché impiantata nel tessuto organizzativo che produce la propria autoreplicazione indefinita, laddove l'anarchismo rende immanente la storia delle chances di libertà sfuggendo al reincanto dell'eterno ritorno dell'autorità che scrive il libro sempre identico del lecito e dell'illecito, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, sottraendolo per l'ennesima volta dalla responsabilità degli individui associati.

L'emancipazione dell'individuo

I concetti di fondo dell'anarchismo sono quindi perfettamente comprensibili all'interno della modernità, apportando ad essa alcune accentuazioni specifiche. Nelle rotture di continuità (metodo di lettura tipicamente moderno, sempre in cerca di novità che si stagliano su orizzonti di perennità) le categorie anarchiche emergono all'unisono con il processo di emancipazione, per riassumere in esso quel paradigma programmatico esplicitato da Kant: la *Mündigkeit*.

Già il concetto (l'età matura) è legato all'individuo (prolungamento dell'anima individuale di derivazione giudaico-cristiana) liberato dai vincoli comunitari che lo trattengono organicamente all'appartenenza destinale dei ritmi storico-naturali. Nell'era premoderna, l'individuo e il suo mondo erano ricompresi in un senso trascendente il cui rappresentante per antonomasia era dio, che strutturava ordine, posizioni, funzioni, e così via. Se l'era moderna conosce l'individuo nella sua singolarità, ciò è possibile perché rompe l'armonia rinascimentale della costellazione celestiale, facendo irrompere il volto oscuro, caravag-

gesco, della vita: i conflitti, le passioni, e poi, con Sigmund Freud, l'inconscio.

L'emancipazione dell'individuo dalla ragnatela di vincoli (familiari, teologico-divinili, sociali per via dell'immobilità cetuale, e così via) riconnette la capacità di autodeterminarsi con gli elementi identitari in via di costituzione. La combinazione inedita che contraddistingue la modernità ricrea l'armonia come orizzonte nella conciliazione tra ordinamento mondano, secolarizzato, e libertà di costruzione della propria esistenza, pregna di un senso (nella duplice accezione: direzione e significato) depositato non più nei testi sacri, nella tradizione, nel gran libro della natura, bensì nel farsi conflittuale della storia. Ciò riecheggia, principalmente, ampi processi storico-materiali che videro la liberazione dell'individuo moderno dai ceppi della servitù, con la sua drammatica immissione, emancipata e re-incatenata al tempo stesso, nel mondo del lavoro, con movimenti esodali verso l'urbanizzazione del territorio un tempo contadino che sconvolsero ordini secolari di esistenza, con tutto quel che ne consegue in relazione a concezioni ed esperienze del tempo e dello spazio dei differenti (e sofferenti) corpi da esse segnati.

L'individuo diviene oggetto di sapere (nascita della sociologia, della demografia, della statistica, il cui nome è già indice programmatico della sua impronta statuale), e il primo cortocircuito avviene quando si pretende che la modularità della ragione filtrata dalle scienze serva anche a orientare i comportamenti individuali e collettivi; l'etica viene sussunta divenendo legge morale, altrettanto comprensibile, prevedibile e verificabile come qualsiasi altra norma di natura che il moderno leggeva nel grande libro del reale. La concatenazione meccanica istituisce una ferrea gerarchia, al cui interno le pratiche di libertà mutano in canoni di orientamento leciti o illeciti secondo la linea ove ricade la mannaia del meccanismo logico binario, inclusivo/esclusivo, che domina il modello scientifico della ragione moderna, illuminato proprio perché sot-

tratto da ipoteche teologiche, e quindi autoreggente secondo proprie dinamiche autoreferenti.

L'anarchismo diede una accentuazione particolare al legame tra emergenza del concetto di individuo nella sua rivendicazione di autodeterminazione, e la forza di emancipazione che l'assetto culturale del mondo moderno in itinere richiedeva, facendo convergere diverse concatenazioni storico-materiali su un medesimo punto focale dell'immaginario simbolico dell'epoca. E in primo luogo, l'anarchismo è l'unica teoria che pensa ad una formazione dell'individuo non costituita da pratiche di potere, cioè autoritarie e gerarchizzate. Di conseguenza, la prima mossa di apertura specificamente «immaginarie» sarà in senso sottraente, elusivo, esodale, conflittuale. Nell'immanenza della negazione vive la pretesa di libertà, così come nella resistenza l'individuo si crea soggetto di sé. E ciò non solo in relazione al mondo esterno (le coazioni alla socializzazione dell'ordine costituito), ma anche e viepiù in relazione al proprio io, la cui frammentarietà riflessa dai ruoli socialmente ricoperti (sessualità, lavoro, identità culturale) va a sua volta ulteriormente scissa tra istanze sussunte dalle trame costitutive disegnate dall'organizzazione dei poteri e istanze letteralmente libertarie che aspirano a liberarsi dai ceppi costringenti. Come sono manipolabili le cose, così sono manipolabili gli individui resi disumani dalla tecnica; per questo la loro autonomia passa attraverso il loro sradicamento identitario non più rivolto a riappropriarsi di un ennesimo certificato di cittadinanza: il soggetto anarchico è, per definizione, coerentemente apolide.

Emanciparsi diveniva possibile attraverso l'impegno dell'individuo a farsi storia, rigettando il fatalismo che impregnava una falsa coscienza istruita dalla cultura antecedente che si sfaldava sotto le mutate condizioni; ma nel contempo a respingere quei vettori potenti che, nella rottura di continuità, tramavano per ristabilire filiazioni gerarchiche di appropriazione del tempo di vita

e dello spazio di libertà di pertinenza degli individui stessi in via di emancipazione progressiva. Rompendo con una categoria rinascimentale, l'anarchismo moderno interpreta il conflitto non tanto come pratica del soggetto destinato per eccellenza a incarnare anticipatamente l'evoluzione della storia, bensì come radicale ribaltamento dell'ordine esistente, in cui finalmente gli angeli si fanno uomini comuni in carne ed ossa. Emancipazione è rivoluzione, senza quel fastidioso motivo astronomico pure presente nella genealogia tematica della sua radice etimologica che lo ributta verso ciclicità ripetitive in cui tutto ritorna eternamente (senza quel movimento centrifugo pure presente in Nietzsche, come sostengono Pierre Klossowski e Gianni Vattimo). Adesso rivoluzione significa apertura di uno spiraglio di irreversibilità nel verso della storia: la sua filosofia è sempre interprete di una presa degli individui coalizzati sul senso dell'esistenza, ma, diversamente dalla filosofia della storia marxiana che assegnava già nello script del destino storico degli individui le parti classificate ed i tempi della *comédie humaine*, l'anarchismo ricolloca nella sua centralità l'individuo come soggetto, pilota responsabile di quella rottura radicale ed estesa di continuità.

Anche in versioni non prettamente individualiste, l'enfasi anarchica dell'individuo si lega alla sua vocazione ereticale e anticonformista. Se da un punto di vista genealogico, tale apertura di credito, già anomala rispetto ad altre affini, è dovuta alla congiunzione degli effetti sociali del processo di mondanizzazione ed eredità primolibérale ed anticlericale (nonché atea e agnostica), va altresì detto che questa posizione moderna fa propria una irruzione ribelle che nasce dal senso di insopportabilità della vita per come essa è: vale a dire, asservita. L'anarchismo classico si sente erede di ogni rivolta che abbia visto un servo, sottomesso al suo padrone, rimettere in discussione con forte slancio iroso l'ordine naturale delle cose. La ribellione esalta, sia pure nell'attimo poi

spento dalla repressione o dal fallimento, la pulsione del membro di una società alla propria individualità da conquistare, tutt'una alla propria condizione di dignità e di libertà, e insieme con i suoi simili.

Alla potenza che soggioga, la ribellione sente di contrapporre una potenza contraria in grado di abbatterla. La contropotenza si rende massa d'urto, oltrepassa cioè la condizione semplicemente individuale di testimonianza, per lo più di grande impatto simbolico, che lascia traccia nell'immaginario popolare dei secoli ma che denota un processo di individualizzazione già compiuto (anche pre-moderno, come nei martiri del protocristianesimo). I risultati acquisibili nella rivolta esaltano la volontà di contropotenza illimitata, che circonda l'individuo di un alone di incoercibilità, conferendogli, pure nella sottomissione volontaria che contraddistingue la routine quotidiana di una esistenza illibertaria, la capacità di rivoltarsi e di s-terminarla. Nel crogiuolo delle esperienze moderne, l'individuo nella sua finitudine riesce a «trascendersi» nella soggettività acquisita nelle pratiche conflittuali, ridivenendo significativamente (anche letteralmente) padrone di se stesso e del proprio destino, e quindi annullando reversibilmente l'espropriazione di potere singolare subita da parte del «padrone» di turno. La catena di dominio è spezzabile proprio perché esso non è iscritto in nessun testo sacro o metafisico, e la memoria non smarrita a se stessa rende l'anarchismo moderno particolarmente sensibile alla prevenzione di una sua eventuale, e talvolta controintuitiva, restaurazione sotto dissimulate condizioni. Ai limiti del paradosso, la padronanza su di sé esige non solo l'eteronomia subita, ma anche la neutralizzazione della medesima padronanza di sé che diventi eteronomia per altri (il che segna il punto di maggior distanza tra modernità e greicità, secondo la genealogia foucaultiana).

Che la sua identità provenga dal fascio di ruoli sociali e di vincoli soggetti ad una serie di processi di cui è spetta-

tore quando non oggetto di bersaglio, è una condizione alla quale l'anarchico non intende piegarsi, ma anzi resistere. Se la frammentazione, la solitudine, l'anomia sono effetti del moderno in società di massa, l'anarchico storicamente li ha «ecceduti», talvolta cadendo nella trappola dell'agire reattivo, talvolta portando tali effetti alle sue estreme conseguenze in campo politico, estetico, culturale, antropologico. Rendendo irreversibili quei vincoli, se ne è liberati mentalmente scaricandone la zavorra; certamente tralasciando anche l'analisi delle condizioni storico-materiali per cui ciò si rendeva anche possibile, e quindi pagando il fio della sua inattualità da tale punto di osservazione.

A differenza della concezione marxiana, infatti, la soggettività del pensiero anarchico non è programmaticamente connessa a una struttura materiale che eredita storicamente una forma stratificata di assoggettamento. Se è questa a porre in maniera topologicamente determinata la funzione storica di soggezione ribelle, e vittoriosamente ribelle, nell'anarchismo classico è la volontà a far premio sulla pre-determinazione: non che questa sia influente o assente, però non ha più i caratteri di filosofia della storia che predestina il ruolo di soggettività emancipatrice. Dire che nell'anarchismo è l'insieme degli sfruttati, in ogni senso possibile del termine, a sostituire nel ruolo la funzione della classe operaia, significa combinare in sincronia i due diversi motori concettuali della teoria marxiana e di quella anarchica: le figure storiche possono coincidere, come in effetti coincisero per lungo tempo secondo le strategie comuniste e sindacaliste dell'anarchismo organizzato, molto vicine alle strategie dei movimenti marxisti rivoluzionari (nonostante le differenze tattiche, organizzative e di qualità); tuttavia, una identità sovrapponibile perde l'elemento tensionale di volontà singolare a negare un ordine che è preconditione trascendentale dell'attivazione felice di quelle istanze ribelli incardinate nella materialità determinata dei processi

storici e sociali, al cui interno l'anarchismo, anche quello più vigorosamente individualista, si è posto.

Ciò che molti studiosi intravedono come contraddizione (il condizionamento vincolante dell'assetto reale che oggi, nella occidentalizzazione omogeneizzante operata dal capitalismo integrato planetario, spersonifica gli individui riducendoli a esseri utenti consumisti e mercantili, sradicati da circuiti, giuridici, difensivi, tradizioni consolidate e posizioni identitarie stabili, spingendoli anzi alla deriva come atomi incapaci di autoriconoscersi in quanto tali, letteralmente afoni, da un lato; e la forza della contingenza che incita ciascuno a ritagliarsi uno spazio di unicità ineffettuale, estetizzante, senza potenza di incidere in quella condizione adottando un'altra grammatica sociale, dall'altro) costituisce proprio quella tensione che amplifica il potenziale desiderante legato alla propria singolarità per collegarla con altre analoghe e diverse al tempo stesso non appena si incontrano.

La risorsa creativa di trasformare questa tensione in legame sociale idoneo ad aprire stili di vita in cui il gusto dell'unicità si «ordina» senza gerarchie in reti orizzontali costitutive della comunità sociale è la posta in palio. Si avrebbe allora un vero e proprio immaginario radicale che auto-istituisce i propri mondi vitali nella sfera storico-sociale: una *vis formandi* a-causale, secondo Cornelius Castoriadis, che crea ex nihilo (ma non *in nihilo*, o *assoluta*, *ir-relata*). Molti vedono in questa, operazione un momento estetico in cui si viene a creare la propria vita come opera d'arte, non esito elitario di un sapere depositato in difficili tecniche per pochi disponibili, bensì un atteggiamento (diverso dall'agire politico che plasma violentemente la realtà per tutti) col quale elevare la «regola» singolare del gusto a legame sociale liberamente eleggibile, non vincolante ma presente come relazione tra individui, come donazione di senso non universalmente cogente, come comunicazione non autoritaria tra differenti, come arricchimento reciproco senza cumulazione a

somma zero.

Dialettica e volontà

Uno degli operatori di cambiamento presenti nella modernità è la dialettica dei processi materiali, secondo la quale l'emancipazione è una rottura di continuità nel continuum del processo storico. Nella variante marxiana, tale continuità è immanente allo sviluppo delle forze produttive sino al punto che esse muterebbero i rapporti di produzione nel suo complesso. La trasformazione è legata pertanto ai medesimi fattori che regolamentano nel frattempo la funzione illibertaria dei meccanismi sociali, e ciò costituisce la contraddizione fondativa del nesso sociale ingiusto. Al disincanto della rottura rivoluzionaria, succederà poi il reincanto della società armonica e riconciliata, nata sulle ceneri (non totali) della precedente. Nella dialettica materialista, non c'è nessuna fondazione di una società altra, come invece in ogni concezione ispirata ad una palingenesi di ordine religioso, ad un messianesimo salvifico laicamente interpretato e adattato.

Tranne che nell'accettazione di una post-storia, la dialettica dilata lo spazio-tempo sino a far assumere una configurazione identitaria differente (nel duplice significato di diverso e distante). Tuttavia non può fare a meno di incontrare il noto paradosso del Barone di Münchhausen, che voleva trarsi su dal mondo appigliandosi a quegli stivali che lo tengono ben saldo sulla terra (o al suo codino da cui non può far leva per vincere il suo peso gravitazionale).

L'ipotesi anarchica non è al riparo, dal dilemma, pur non fuoriuscendo dalla storia («dentro ma contro»). Alla materialità dei processi storici (più ampi di quelli marxiani delimitati dalle leggi economiche, il cui raggio di trasformazione è diretta funzione dei rapporti di forza espressi sul piano sociale, politico, culturale, economico e così via) la teoria anarchica invita a prendere in considerazione la potenza di una volontà, non semplicemente

individuale ma dispersa, che si voglia agente, non reattiva (nel senso del nichilismo nietzschiano), irriducibilmente estranea (e ostile senza compromessi di sorta, se non quelli dettati dalla vita sia pure in condizioni illibertarie) all'immaginario simbolico dominante.

La teoria anarchica applica una volontà di estraneazione centrifuga la cui potenza è programmaticamente gratuita, vale a dire affatto protesa a dominare il mondo. Verrebbe paradossalmente da dire: una volontà di potenza im-potente, cioè una forza che mira a non esercitarsi in quanto tale nella sua valenza propositiva o ricostruttiva, bensì solo in quella negatrice o distruttrice. L'ipotesi teorica spezza in tal modo l'anello di congiunzione del momento dialettico, attraverso cui transita l'eredità: l'*Aufhebung*, che solleva per conservare, elimina per mantenere, scioglie per risolvere, dissolve per residuare, muta per trasformare in qualcosa di qualitativamente diverso..., se non recasse tuttavia con sé tracce ereditate di ciò che si intendeva rigettare ed espellere.

L'avvertimento di Adorno è colto, nel pensare anarchico, sotto la forma nietzschiana della volontà sia come sfera di autonomia radicale perché u-topica rispetto allo spazio-tempo del presente, sia come operatore mutante altrettanto radicale nella soluzione senza continuità, proprio perché etero-topica rispetto al presente, cioè inaugurante uno spazio-tempo societario profondamente ed estesamente inedito. In ciò sopravvive, in forma tipicamente laica e teologicamente disincantata, una religiosità attestata dalla ri-immaginazione di legami sociali le cui pratiche innovano l'identità del vivere insieme e dell'esistenza singolare.

La volontà gratuita di im-potenza anarchica innesta un circolo virtuoso operando su un circuito metodologicamente binario, distruttivo e ricostruttivo, che è simultaneo in quanto momento puntuale in cui attiva la rottura che pro-getta uno spazio inedito e non saturo di quell'eredità di cui sbarazzarsi nel momento negativo (in

Nietzsche, la transvalutazione dei valori rende superfluo ogni criterio referenziale egemone). E tuttavia, al contempo, il circuito binario è virtuoso perché la forza si esercita solo nel momento distruttivo, annullandosi in quello ricostruttivo (affermativo, direbbe Gilles Deleuze) grazie alla proiezione dell'interdetto: la ricostituzione della memoria ereditata, con cui si vieta la riemersione di un ennesimo ordine del reale tramite la metamorfosi della forza. In tal caso, inutile sarebbe la discussione intorno alla complicità del nuovo col vecchio, al prolungamento della logica autoritaria in quella libertaria, al tradimento degli ideali, e via discorrendo.

Il terremoto a cui è sottoposto la modernità scuote in radice la stabilità costitutiva attraverso la quale si procede alla formazione identitaria del soggetto. Nella contingenza antimetafisica che impedisce una simile stabilità (secondo cui non esiste alcuna matrice che regge l'essere, da cui dedurre il divenire, che dà senso alla conoscenza e che detta norme di condotte conformi al vero) la sua autodeterminazione non può non assumere caratteri mobili, nomadi, grazie ai quali riuscire a operare incroci fecondi tra il potenziale e le articolazioni fluide del presente, rielaborando le suggestioni mutevoli delle varie culture, meticciano le differenti identità vestite, esplorando la globalità dei mondi vitali possibili e, al contempo, localizzando di volta in volta quelli in cui gettarsi e progettarsi.

Armonia o conflitto?

Nel quadro della mondanizzazione degli eventi, particolare ruolo gioca pertanto il conflitto. Slegata da ipoteche che ne dettano il senso e la direzione, la storia riacquista lo status di campo di forze sul quale si attivano le formazioni sovrane nell'intento di svolgerla secondo i propri interessi e finalità. Il polemos eracliteo diviene l'asse centrale intorno al quale si instaura un equilibrio instabile e contingente delle forze. Esse si muovono nel campo di tensione in cui sono misurabili potenza e intensità. Nel

pensiero anarchico, tuttavia, lo sfondo sul quale si staglia la centralità del conflitto quale motore della storia (che per gli anarchici acquista valenza politica solo ed esclusivamente se esercitato nella critica della politica rappresentata e istituzionalizzata, e quindi sul piano della socialità pienamente dispiegata degli effetti organizzativi della comunità degli individui) è associato a una visione armonica e pacifica: una sorta di filosofia della storia riconciliata. L'utopia finale anarchica è una società trasparente a se stessa, armonica nel proprio s-volgersi post-ri-voluzionario, organica alla profonda autenticità e vitalità degli individui colti sia nella loro singolarità (quindi riconciliati con il proprio sé in pace con le sue potenzialità felicemente espresse) sia nella loro comunità, dunque trasparente negli ingranaggi materiali e immateriali che ne regolano la convivenza tra diversi. Il conflitto che anima la società ingiusta, contro cui si anima la prassi anarchica, ha sempre il risvolto virtuale tipico di una piega, in ultima istanza, dirimente e decisiva, sovra-storica, che conchiude definitivamente la presenza radicale del conflitto una volta rimosse le cause dell'ingiustizia, della disegualianza istruita normativamente, dello squilibrio di potere.

La «questione sociale» si esaurisce, pertanto, raggiunto l'obiettivo finale di instaurare relazioni eque tra individui associati che rispecchino in modo fedele e preciso l'equivalenza di senso tra sviluppo obiettivo del reale e movimento soggettivo di donazione di senso a tale sviluppo. Nominazione e cosa si ricongiungono, risolvendo la frattura prodotta dal dominio che pose una barriera divisoria linguistica («è pure difficile narrare una condizione anarchica nel vocabolario e secondo la grammatica tradizionale informata dal potere») per camuffare quella discriminante del dominio politico. Ciò si avvera in un orizzonte indubbiamente utopico, che ne registra l'asprezza del processo, il percorso frastagliato, il profilo frattale, ma che non di meno è in grado di ricomporre una identità riconci-

liata, nell'atto della più profonda e estesa rottura di continuità e innovazione inedita che la storia dei popoli abbia mai conosciuto. Babele ripristinata, incurante della polifonia non più angosciante, il conflitto infine si scioglie dissolvendo la propria necessaria carica dirompente, per acquistare ora la fisiologia di un movimento organico interno allo spettro di oscillazione e fluidificazione di una società non più dimidiata bensì, appunto, riconciliata. La giustizia giusta può registrare momenti di attrito, ma non dissonanze che incrinano l'assetto sociale (se non come effetti regressivi di estaurazione del passato sepolto ma sempre in agguato) slegando quei legami ormai riacquistati alla parte riflettente la costellazione di pratiche sociali e valori individuali e collettivi tipici della modernità par excellence: *liberté, égalité, fraternité*.

Il sogno di una società senza conflitti decisivi e irriducibili è appunto il sogno di una società pacificata e trasparente a se stessa, in cui l'universalità complessiva di bisogni, interessi e desideri non sono travolti e assorbiti da istanze malefiche, ma si sciolgono in una marea materna che abbracci tutti senza problemi non risolvibili col metodo del dialogo argomentato, della convinzione autovincolante (perciò responsabile), del ricorso alla ragione immanente (e non dedotta da autorità trascendentali), della convergenza riconciliatrice delle differenze in una unità contingente nella diversità che segna, *post-revolutionem*, la fine della storia come presenza del *polemos*.

D'altro canto, chi nega questo sogno per l'assurdità di un universo angelico ed appiattito, senza punte perverse che sarebbero tese a poter-voler ergersi a unità di misura dominante, si trova a sua volta alle prese con l'incubo di dover regolamentare i conflitti contenendoli in spettri di oscillazione non esplosivi/implosivi dei propri effetti disgreganti. I conflitti ineliminabili perché rispondenti a una molteplicità irriducibile di interessi, bisogni, desideri, passioni, inclusi quelli dell'ansia di dominio e della sete di potere gerarchico e autoritario, vanno d'altronde

incatenati a regole del gioco la cui ragionevolezza di contenimento preventivo obbedisce al criterio reciprocamente riconoscibile e riconosciuto di poter proseguire nel gioco del conflitto stesso, il cui unico limite è la saturazione del gioco, e non l'infinito innalzamento della posta o la possibilità di chiusura definitiva e consensuale del gioco (se non per opportunità contingente di uno dei partners). Vincitori e vinti sono astratti dalla storia biografica di ciascun individuo cui capita per destino l'uno o l'altro ruolo nel tavolo del mondo dilaniato dalla conflittualità a somma zero; e la garanzia della non-chiusura del gioco, e quindi la chance sempre in atto del ribaltamento delle parti rivestite all'interno del conflitto stesso, che fa di essa un potente elemento strategico nella volontà di perseguire il gioco sino in fondo, elude una possibilità di trarsi fuori dai vincoli condizionali che ne stabiliscono poste e modalità partecipative: non solo non è «fine» alzarsi dal tavolo di gioco, sia che si perda o, a maggior ragione, se si vinca, ma addirittura non è data tale opportunità, pena l'annullamento della propria identità di giocatore e dell'identità del gioco stesso, cioè della vita della società. La garanzia transgenerazionale è tuttavia piccola consolazione per chi corre il rischio di recitare sempre nell'arco finito della propria esistenza - la maschera del vinto nel proscenio della storia che gli è data di vivere. In altri termini, sapere che il riscatto è possibile, ma che le condizioni storico-materiali favoriranno probabilmente fatalmente - altri dopo di lui, è una buona ragione per rifugiarsi nella malinconia rassegnata, o nell'attivismo escatologico, o nella fede sovramondana, o nella proiezione laica ed utopica.

Se la modernità sogna la prima utopia, occorre quantomeno salvaguardare su un bordo ristretto la passione e la ragione dalla regressione a posizioni destinali che riporterebbero indietro l'umanità ai tempi in cui pubblico e privato, mente e corpo, sé e mondo, erano scissi, e sia l'uno che l'altro cristallizzati entro contesti di attesa passiva

del compiersi degli eventi dotati di senso (ancora significato e direzione) indipendenti dalla volontà di agire e di pensare dell'umanità stessa.

E si tratta altrettanto di capire perché la rivendicazione dell'agire abbia distorto la propria tensione liberatoria per ciascuno/a e per tutti in un gioco di potenza le cui regole hanno ricalcato la permanenza di conflitti laceranti intorno al perno dell'autorità gerarchica, del dominio dell'uomo sull'uomo; come quella presa in carico dell'agire soggettivo abbia smarrito la ragione della responsabilità singolare ad autoregolarsi orizzontalmente, rinunciando a interrompere quella continuità nel segno della metamorfosi, secondo cui quella continuità ricopre di sé anche la volontà di potenza, sostituendo ad esempio le maschere della passività destinale con quelle della mistica attesa.

La luce sull'abisso

L'eredità dei Lumi è iscritta a tuto tondo nei geni del pensiero anarchico, che porta ad estreme conseguenze le promesse (incompiute?) della modernità. La radicalizzazione degli effetti della valorizzazione dei temi e, soprattutto, delle pratiche della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà (come si potrebbe tradurre oggi la fraternité di ieri) è esercitata attraverso la presa in carico dei tre valori come costellazione saldamente correlata al suo interno. La tesi principale anarchica è che la libertà del singolo individuo di gestire la propria sorte mondiale è coestensiva al piano sociale (la libertà individuale si rafforza, e non trova un limite, nella libertà dell'altro); e poi libertà ed uguaglianza si rinsaldano a vicenda, e non si compensano nella bilanciata esclusività ora dell'una, ora dell'altra, che dà luogo alle aporie del liberalismo.

Se i cavalieri dell'anarchia sono ritenuti a ragione i reali, ostinati difensori della libertà ad ogni costo, poiché è sul suo abisso che si regge la scommessa libertaria (prima che anarchica), è altrettanto vero che in tale abisso le differenze si dispiegano in maniera plurale senza

riduzione ad unità di misura. Non esistendo gerarchizzazione nell'impianto teorico-sociale dell'anarchismo, libertà ed uguaglianza nella differenza, appunto irriducibile, si tengono insieme solo attraverso una pratica «etica» (da «ethos», comportamento, stile di vita, quindi con espressione lievemente ridondante, comunque opposta a «morale», intesa come matrice di comandi kantianamente obbliganti su scala universale) della solidarietà, cioè del riconoscimento consapevole dell'abisso su cui nulla è fondato, e pertanto siamo noi a porre convenzionalmente ordini e valori contingenti, senza istanza ultima a garantire verità e corrispondenze finali e definitive a mondi reali ma invisibili, portati alla luce grazie a rivelazioni di strutture immutabili e nascoste, inaccessibili alla nostra ragione, ma a cui prostrarsi per fede. Nell'abisso, siamo tutti uguali, cioè singolarità (al plurale) differenti in quanto individui irriducibili l'uno all'altro, i quali nella distanza reciproca scoprono la medesima condizione esistenziale, cioè di com-unità di associati che rielaborano permanentemente la provenienza destinale di nascita in legami sociali scelti.

È la visione disincantata e spietata dell'abisso che si spalanca sotto la fragilità delle opzioni non più sicure («dio è morto», «Non esiste un fuori testo») tramite cui scegliamo di legarci solidalmente tra differenti per far fronte com-unitariamente alla vita rischiosa per ciascuno/a e per tutti, a rafforzare «istituzionalmente» una pratica di libertà piuttosto che di asservimento, segno di reincanto. La tragica fragilità echeggia il timore dell'incertezza, l'ansia da angoscia interminabile, l'intima vulnerabilità degli accordi di convivenza s-fondati da garanzie metafisiche e disancorate da logiche di mero interesse proprietario rispetto al mondo, il peso della responsabilità costante non più delegabile a figure tutoriali; tutto ciò si traduce nello scivolare verso false scorciatoie autoritarie che promettono l'impossibile: di rinsaldare legami sottratti alla volontà com-unitaria, in cui ci si dona gra-

tuitamente libertà reciprocamente rinsaldantesi, ponendo invece eteronomamente vincoli sacrali, provenienti da quel nulla inesistente tramutato nell'Altro autoritario che certifica garanzie e identità cristallizzate, sotto la cui gerarchia cadono irretite le differenze. L'arbitrarietà delle convenzioni si tramuta, come ben sa qualunque detentore di potere, in mero arbitrio. De-privati, non resta che rifugiarsi nel privato docilmente individualizzato (e pertanto meglio controllabile), le cui vie di scampo accedono a quanto offerto dal mercato dei tempi: scelte autodistruttive, conformiste, comunque socialmente patologiche nella drammatica fisiologia del loro essere offerte al singolo individuo abbandonato a se stesso come opzione morale, e quindi esistenziale, proprio quando gli si impedisce di assumersi responsabilità relegandolo sotto l'ala protettrice del principio di autorità e di gerarchia sociale.

Il pensiero anarchico, in ogni tempo e luogo, si protende a interrompere quell'eredità e quella memoria del timore - la minore età kantiana dalla cui tutela occorre uscire - per aprire le differenze allo sradicamento delle polarità identità-differenza, io-altro, riconoscendo in sé ogni estraneo a se stesso e in questi una delle pieghe del sé. Questa è solidarietà, quel legame responsabilmente scelto per praticare uguaglianza nella libertà e per radicare, in ciascuna singolarità, la libertà nell'uguaglianza delle differenze di ciascuna singolarità.

Nella teoria anarchica, la solidarietà acquista talvolta l'onere di prerequisito etico, di tensione altruista che modera le passioni di un individualismo autocentrato che rasenta, spesso e volentieri, la paradossale soglia di una spinta egoica e antisociale, riflesso iperaccecante di una *ira sine studio* (parafrasando Tacito) nei riguardi dell'esistente illibertario, che solitamente congela ogni slancio di libertà nel suo rovescio, che livella nell'egualitarismo ipocrita e formale della concezione proprietaria dell'individuo borghese, che degrada la carica del dono come gratui-

ta congiunzione reciproca, in scambio pietistico (beni di consumo in surplus contro appagamento dell'anima, inquieta perché sospettosa della propria colpevole complicità di quella condizione disumana) verso i deboli e gli sfruttati, i vinti e gli esclusi di una storia guidata dai vincitori di turno.

La concezione proprietaria dell'individuo borghese trova talvolta riflesso speculare nella concezione egoistica dell'individualismo anarchico nella sua vulgata politica (più che nello stirnerismo teorico). Pur nella radice tematica negativa, l'anarchismo non può che essere libertario in prima istanza, perché propone affermativamente un assetto sociale regolato da rapporti di e libertà tra individui singolari i quali, destinati a convivere, mutano nei fatti tale sorte in scelta di associazione più o meno responsabilmente vincolante, ovviamente senza l'intralcio della cittadinanza nazional-statuale che ossifica la libertà di circolazione apolide e preclude culturalmente l'accessibilità alla libera scelta di associarsi. A differenza del contrattualismo moderno, che narra una finzione per ricoprire di legittimità sia un processo storico di affermazione di autorità sulla punta delle armi, sia una particolare idea di individuo antropologicamente sfiduciata, funzionalmente dimezzato e politicamente asservito, l'associacionismo anarchico collega la libertà di scegliere le forme della convivenza sociale ad una concezione che mette in rilievo la com-unità eletta, depurata di quell'elemento di originalità in cui si avverte la conservazione della fatalità immobile del legame sociale dato una volta per tutte (non è un caso che, in greco, *arkhè* vuol dire sia origine che comando, e che di conseguenza an-archia voglia significare sia negazione del dominio che negazione della forza vincolante data dall'assolutizzazione dell'origine quale ipoteca proiettata sul presente).

La comunità anarchica è l'insieme degli individui la cui singolarità dispersa sul piano infinito della società elegge di volta in volta quei legami esperibili nella contingenza e

nell'assunzione revocabile di responsabilità. La comunità sociale non è una totalità chiusa - che si appropria dei propri membri prestando loro riconoscimento e quindi identità di appartenenza - bensì aperta nella molteplicità delle combinazioni praticamente infinite di singolarità e di legami eleggibili, in un intreccio nel quale la distinzione tra elemento di singolarità ed elemento di socialità non è deducibile da un primato ora dell'uno, ora dell'altro, bensì si fonde originalmente in configurazioni differenziali sempre inedite.

Di contro, chi sottolinea il fattore negativo dell'anarchismo come teoria di pura critica del potere e dell'esistente, scevra di ogni propositività libertaria (laddove risiede il gusto del pericolo, dell'errore, e non la semplice sfida con possibilità di arroccarsi davanti all'altrui sperimentazione), paradossalmente si rende succube di quella particolare eredità che vede nell'individuo un soggetto assoggettabile la cui affermazione di sé si veicola attraverso l'assoggettazione altrui. Delegando la progettualità immaginaria, l'anarchismo negativo, per così dire, è antisociale, vale a dire rigetta la possibilità di una società libera perché ossessionato dall'a priori letterario di una individualità pura, ma dimezzata, tutta tesa a spezzare concatenazioni autoritarie ed asserventi, ma programmaticamente inetta a esprimere pratiche di concatenazioni libertarie, proprio perché si deprivava per ironia della sorte di un immaginario istituyente e di una prassi sperimentale, aperte al rischio, indubbiamente, ma che sole possono consentire di allacciare forme di vita libere. L'insufficienza del ribellismo anticonformista, spesso fine a se stesso, cioè all'appagamento del proprio narcisismo di individuo fittiziamente trasgressivo, si rivela esemplarmente nel ciclo della produzione di moda, che se ne alimenta per nutrire l'immaginario pubblicitario ed il consumo mercantile.

La centralità dell'individuo nella cultura moderna non è visibile solo attraverso le innumerevoli dichiarazioni a

suo favore, attraverso il suo rango nella comunità, attraverso la parabola dei suoi processi emancipativi. Ciò che rende l'individuo centrale nel pensare moderno è il fatto più che significativo secondo il quale si assume la misura della razionalità individuale quale elemento basilare per la cooperazione sociale. Il legame io-mondo è essenziale. per trasformare l'uno, l'unica via è mutare l'altro. Il moderno ha tra i suoi presupposti sia Faust, strumentalmente prometeico, sia il dialogo comunicativo infinito, idoneo a conseguire un accordo attraverso un argomentare razionale. Non è solo il liberalismo alla Mandeville o alla Smith a rendere giustizia della funzione necessaria e insostituibile del singolo individuo affinché i numerosi legami sociali che vincolano gli individui nella comunità siano collanti della società stessa, cioè riescano a conciliare le spinte egoiste centrifughe (esito dell'enfasi individualista del sentire comune, per la quale, al limite, la società è una casualità) e l'attrazione centripeta del buon funzionamento della società, al cui interno, nel nome del bene comune, dedurre il ruolo e l'identità del singolo individuo. I dilemmi dell'agire cooperativo e l'enfasi sui valori comunitari e sulle pratiche di solidarietà possono nascere solo nell'ambito del pensiero moderno che fa del singolo individuo, sia pure associato insieme ad altri, il regolatore principe della destinazione (nel duplice significato di sorte e indirizzo) della comunità di egoisti razionali (per mischiare le carte di Stirner e quelle dei liberali citati).

Tutto ciò è profondamente moderno, e dà luogo a una lunga serie di studi e analisi sulle possibilità di una felice cooperazione sociale esente da distorsioni comunicative, cioè da interferenze in una libera e giusta associazione di eguali nella diversità. Karl Otto Apel presuppone una comunità illimitata trascendentale al cui interno sia concepibile pensare una libera capacità di persuadibilità argomentata che regoli stabilità e mutamento equo, libero e giusto della comunità stessa. Jürgen Habermas, dal suo canto e sulla sua scia, individua alcuni criteri condi-

zionali affinché l'incontro dialogico tra liberi partecipanti alla comunità si possa dispiegare senza che le differenze assumano il ruolo di posizioni privilegiate e di funzioni autoritarie non articolate nell'argomentazione razionale e comunicativa, finendo con il decidere a nome di tutti. Una comunicazione senza distorsioni rende libera la comunità, e non viceversa appunto perché la modernità «supera» la teoria organicista della comunità, secondo la quale, invece, elemento centrale per una libera associazione di individui era il loro invero nel bene comune quale identità strutturata e strutturante della comunità medesima, che la ragione degli individui deve limitarsi a individuare per aderirvi.

La teoria anarchica non si è misurata con le sottili quanto discusse analisi di Habermas, pur dovendo muovere dal medesimo interrogativo sulla centralità di una singolarità che entra in relazione non sporadica né casuale (ma neppure ermeneuticamente ipercristallizzata in ossequio alla tradizione) con un suo simile differente, sovente altro, estraneo. L'ipotesi anarchica in negativo è anti-istituzionale perché suggerisce che la permanenza coatta dell'associazione tra individui non più liberi di sottrarsi ad essa interferisca con la ricerca di comunicazione esente da distorsioni e imposizioni. Ciò non toglie che la ricerca di accordi liberi e revocabili, su scala collettiva, sia ben più problematica di quelli su scala individuale.

Probabilmente sarebbe da mettersi sulle tracce di una ipotesi di società «debole», in cui le istituzioni che rafforzano la concatenazione di pratiche di libertà non siano tanto «forti» da precludere una mobilità modulare nelle differenti articolazioni dei legami sociali. Senza dubbio la via etica dell'accentuazione dei valori che compongono la costellazione libertaria e illuminista in senso lato non risponde a tale esigenza, poiché risulta difficile la traduzione immediata tra istanza astratta e pratica effettiva: gli appelli alla solidarietà non diventano per incanto pratiche solidali! Anzi, di solito, sono le pratiche a far emer-

gere istanze valoriali, proprio perché il valore non è una qualità dello spirito umano, bensì la visibilità di diverse pratiche che si rinsaldano insieme sino a diventare modello eleggibile e preferibile.

L'anarchismo deve ancora oggi risolvere il dilemma di una pretesa anti-istituzionale nelle relazioni sociali (da non confondere con le istituzioni politiche che classificano lo spazio-tempo del possibile nella società secondo un ordine uniformemente unitario) se intende rispondere in modo plausibile all'interrogativo intorno alla possibilità teorica e concreta di una società costitutivamente plurale e acentrata, per via del fatto che le singolarità che si muovono fragilmente e rischiosamente sul ciglio di rapporti liberi da sperimentare senza certezze di successo, non finiscano con lo scegliere la facile scorciatoia della propria soggezione che istituzionalizza uno scambio di aspettative: la libertà in cambio dell'onere, psicologicamente stressante, dell'insicurezza permanente (non tanto il *bellum omnium contra omnes* di Thomas Hobbes, quanto piuttosto l'orrore dell'abisso che obbliga ad un agire solitario alla ricerca di legami partecipativi con cui far fronte di salvezza mondana comune), vincolandosi infine in senso illibertario grazie alla sicurezza di un *tertium* fantasmatico, extra-sociale, vale a dire l'autorità politica che distorce la capacità istituyente in istituzione istituita, essendosene appropriata avendo istruito abilmente, grazie anche alla minaccia del ricorso alla violenza - forza decisiva in ultima istanza -, la suggestione della sua impossibilità per l'immaginario sociale.

Conclusioni a seguire

L'anarchismo rientra in quelle metanarrazioni moderne di cui Lyotard redigeva già tanti anni orsono l'atto di dissoluzione? A parziale differenza di altre grandi trame narrative, la cui forza era data dalla legittimazione che sapevano infondere a scelte e strategie socialmente discorsive o comunicative, l'anarchismo può affidarsi all'i-

stanza di libertà (appannaggio di antichi e moderni, sia pure in mutate configurazioni) che non ha bisogno di imprimatur legittimanti sotto forma di canoni sovrastorici. Anzi, si direbbe che le metamorfosi nel tempo della pratica anarchica siano tali da aver consentito una sua persistenza sotto tutte le latitudini, anche in frangenti ostili. Tuttavia, il rapporto tra anarchismo classico e lo slittamento che consuma alcune categorie della modernità (che taluni indicano come l'inaugurazione di una postmodernità, altri come suo declino epifanico, altri ancora come una delle sue ineffabili dimensioni) non lascia esenti da effetti alcuni nodi teorici, stretti tra il dilemma di una loro incongruenza con ciò che sembra contrassegnare il presente e la rassicurante ma spuntata riproposizione di paradigmi tradizionali, mai messi realmente alla prova, la cui falsificabilità cioè non è stata data di verificare, se non in momenti eccezionali e comunque troppo limitati per ricavarne risultati in certo qual modo soddisfacenti, se non definitivi. È un dato di fatto che la teoria anarchica, probabilmente perché u-topica, non si è mai concretizzata in discorso sociale affermativo, e la sua sperimentazione è rimasta sempre ad un livello preliminare; né è dato di sapere se tale condizione è frutto di forze ostili o dell'intima difficoltà a superare le proprie aporie discorsive.

Comunque, oggi è possibile rimettere le mani su alcuni assi cardinali del pensiero anarchico facendoli rispecchiare con le vicende della modernità in cui, almeno per larghe porzioni, è immerso. Volendo allora delineare un programma di ricerca (di revisione? se solo questo bel termine non fosse ingiustamente gravido di pregiudizi...), credo che, in conclusione, in questa sede se ne potrebbero enucleare alcuni punti-chiave.

• Il moderno ha operato un processo di secolarizzazione reincantante; una mondanizzazione radicale, cioè portata alle estreme conseguenze, erige il proprio disincanto assoluto sul ciglio di un Ab-grund, di uno s-fondamento

(Grund in tedesco vuol appunto dire fondamento, fondazione). Ciò vuol dire attivare uno stile di pensiero risolutamente non-metafisico, senza rinvii né garanzie di stabilità, di razionalità (nelle ombre francofortesi), di fondamento di tutto quanto è contingente, arbitrario, convenzionale, artificiale, in quanto pensato e voluto e detto, entro contesti storicamente determinati in cui siamo gettati e con i quali siamo relazionati. Liberarsi di ogni presupposto di unità a cui tutto si riconduce secondo una concatenazione obbligatoria, significa pensare la nostra esistenza come libera invenzione, come possibilità di auto-creazione, di stilizzazione molteplice delle nostre vite, uniche e co-equivalenti nelle loro differenze (anche riferite a se stesse), nelle differenze che attivano affinità (e non più viceversa).

Il molteplice diventa quindi la cifra della società, emancipata dalla necessità della ricerca di un vincolo pubblico che graviti intorno a un baricentro unitario (vi ricordate del centro di gravità permanente di una canzone di Franco Battiato?). La pluralità delle vite in libertà è il tema caratterizzante non una società democratica, nella quale ogni pluralismo è dettaglio rispetto all'unità di conto ottenuta con calcolo di razionalità (il nodo gordiano; il principio decisivo di maggioranza e la tutela tollerante e «vendicativa» delle minoranze, il cui riscatto passa appunto nell'ossessione di divenire a sua volta maggioranza dominante). L'anarchia è molteplicità in atto, società costitutivamente plurale. Ma cosa attiva nella contingenza per autotutelarsi dal ritorno del rimosso? Come prevenire che la convenzione ridiventi discorso naturale (di secondo, terzo ordine)? È pensabile una società di associati contingenti - cioè dal legame precario, programmaticamente revocabile, libero di slegarsi?

• La politica è stata la risposta, e nella fattispecie la chiusura istituzionale difensiva attraverso la quale si impianta il principio di autorità. L'anarchismo è drasticamente critico della politica quale unità di conto della

società, che gerarchizza i legami sociali sotto l'egida dello scambio e della valorizzazione del privilegio diseguale.

Pensare legami sociali altri significa allora rivolgersi verso una concezione minore, debole, della società che sceglie l'avventura del rischio a fronte della certezza della propria sopravvivenza grazie al principio di autorità politicamente istituita e istituzionalizzata. Senza sicurezza, l'arbitrario dello sfondamento su cui è sommo pericolo edificare l'anarchia della molteplicità rischia di trasformarsi in pre-potenza dell'arbitrio del più forte. La politica democratica del principio di autorità ha, tra l'altro, neutralizzato parte dei livelli di violenza sviandola in risorsa da minacciare, non più esercitata, se non forse nella periferia interna ed esterna dei regimi democratici stessi (povertà, disaffezione alla vita, sfruttamento orribile e così via), se non forse in dosi omeopatiche, tese cioè a rafforzare la neutralizzazione rievocando al contempo l'angoscia di un suo uso permanente da parte degli oligopoli (stati legittimi e poteri forti informali o cosiddetti criminali).

Ma allora, stretti su un abisso in cui intravediamo una miscela esplosiva di violenza del più forte e legami gerarchici che disciplinano in senso mortificante una libertà simulacro di se stessa, quale spazio esiste per pensare legami sociali non più articolati sulla forza e/o sullo scambio (tra sicurezza e libertà)? Il principio del dono (di cui parlano gli anti-utilitaristi) è un sostituto credibile quando pretende di rendere fluidi i legami sociali senza cristallizzarli in tipologie disciplinabili? La gratuità del dono equivale alla salvezza divina (la grazia) nelle cui mani riponiamo passivamente i nostri destini? La deviazione della carica di violenza del più forte in dissipazione non sacrificale è una misura anticipante pensabile come etica di comportamenti individuali e collettivi?

• L'anarchia individua la pensabilità di auto-istituzione delle proprie condotte (superando la divisione tra sfera pubblica e sfera privata quanto a coerenza di reciprocità)

scommettendo sulle capacità globali degli individui ad auto-regolare le proprie relazioni intrecciate senza ricorrere al principio di autorità come principio economico - la ragione del capitale brucia il tempo: la sua velocità è immediatamente potere politico - di un dialogo persuasivo, retorico, infinito, illimitato. L'anarchismo, senza saperlo, forse, è profondamente etico quando lega il sé di ciascun individuo a processi pubblici (detti politici), vale a dire a stili di comportamento che rinsaldano o sciolgono i legami sociali trovando in essi la fonte di riconoscimento, irrelata nel crogiolo di proprie (autentiche?) istanze desideranti.

L'etica anarchica è argomentativa, ma non si svolge, a differenza dell'ipotesi comunicativa di Habermas, in un quadro di riferimento trascendentale: essa è immanente, auto-svolgentesi passo dopo passo, nel tempo e nello spazio dati dal proprio farsi e disfarsi, senza condizioni di garanzia e di controllo dell'esito del processo. Ancora una volta, non c'è nulla da scoprire o a cui adeguarsi soddisfacentemente, bensì tutto da inventare costruttivamente. Se ciò è plausibile, resta da individuare la pensabilità di accordi pratici e di disaccordi non distruttivi, non disgreganti, cioè non irreversibili, con cui dare adito alla riemergenza sotto mutate spoglie della tentazione si sempre: la restaurazione dell'autorità quale taglio alla discussione infinita, interminabile (come il processo analitico di Freud).

• Nasce prima l'individuo o la comunità in cui si viene gettati nell'attimo dell'esistenza in vita? Il problema della provenienza dell'identità in situazioni di contingenza radicale non è solo un tema topologico, legato al luogo. È anche, senza dubbio, un problema di riconoscimento della propria dignità singolare, inventata senza regole prefabbricate, da parte delle equivalenti singolarità altrui; ciò vale oltremodo a livello collettivo, quando occorre farsi riconoscere dalla collettività una particolare presa di posizione. Ma l'identità è soprattutto una questione di

stabilità nel magma dell'arbitrario, frammento di terra nell'oceano infido su cui appoggiarsi per rifondare una ennesima colonizzazione della vita quotidiana: ad esempio, l'egemonia del soggetto occidentale che regge le fila della comprensione del reale, della conoscenza tecnologica che indirizza i processi reali installandosi nella cabina di pilotaggio.

Il moderno ci invita a disfarsi del soggetto-principe della luce, visti gli esiti della metamorfosi dell'individuo in padrone che incarna il principio di appropriazione come qualità del suo relazionarsi col mondo, di cui disporre anche tramite uomini a lui assoggettati. Oltre l'identità di stabilità (espressione ridondante ma rafforzativa), il moderno ci ha offerto una derivazione comunitaria, talvolta nostalgica di un passato fittizio, che vincola il sé al riconoscimento octroyé dalla comunità stessa, in cui si pongono principi identitari che esautorano ogni invenzione di singolarità, sottomessa a canoni etero-determinanti: nazionalità, etnia, lingua, conto in banca, elezione divina e via dicendo.

Allora, il nomadismo quale filosofia ed etica di sé plurali può darsi come spazio identitario mobile e molteplice (espressione ai limiti dell'ossimoro), vale a dire senza pregiudicare la tensione di cambiamento del proprio stile di vita penalizzandola col fio dell'esclusione? In altri termini, una accelerazione delle mutazioni identitarie pregiudica il riconoscimento di sé da parte altrui sino a sfociare nella Babele in cui diviene paralizzante l'opportunità di coniugare felicemente riconoscimento e invenzione di sé singolari? È pensabile una società di legami che mutano vorticosamente? I «nomadi» edificano legami sociali?

• Infine, ciò che lega in profondità anarchismo e modernità è la triplice promessa di *liberté, égalité et... bonheur*. La promessa di felicità è una molla passionale che scatena maremoti per edificare società libere ed eguali. La felicità è una condizione esistenziale individuale che si nutre di quadri di aspettative che un dato «regime» sociale può

alimentare o deludere, rafforzare o incrinare. Quale teoria non giacobina della società può permettersi di promettere felicità pubblica in presenza di enormi problemi, ancora insoluti, di coniugare efficacemente principio di libertà e principio di eguaglianza nelle differenze plurali? Come è possibile declinare al tempo stesso trattamento giusto, equo, di condizioni analoghe per ciascuno con la singolarizzazione di fattispecie tipicizzate a misura di ciascuno? senza una presunzione di armonia latente e metafisica da compiere, quale dimensione assume laicamente la promesse de bonheur in modo che non ricalchi la salvezza messianica della trasposizione del paradiso in terra?

Lungo è ancora il cammino per la maturazione dell'idea anarchica...

E
 NE
 ONE
 IONE
 TIONE
 STIONE
 ESTIONE T
 AUTOGESTIONENT
 UTOGESTIONENT
 TOGESTIOMENT
 OGESTIEMENT
 GESTGEMENT
 S GESAGEMENT
 SE GENAGEMENT
 SEL GANAGEMENT
 SELFMANAGEMENT
 ELFMANAGEMENT
 LFMANAGEMENT
 FMANAGEMENT
 MANAGEN
 MANAGON
 MANAION
 A MANTION
 AU MASTION
 AUT MESTION
 AUTOGESTION
 UTOGESTIO
 TOGESTI
 OGEST
 GES
 GE
 G

convegno
 internazionale
 di studi
 sull'autogestione

conférence
 internationale
 d'études sur
 l'autogestion

international
 conference
 of studies on
 selfmanagement

Venezia 28-30 settembre 1979
 aula magna facoltà di architettura

organizzato dal centro studi libertari Pinelli e dalla rivista Interrogatorio

Pietro Adamo / *Gli esistenzialisti dell'anarchia* ●



Tra gli elementi che più hanno caratterizzato il pensiero anarchico alcuni pongono l'estrema varietà di analisi e soluzioni etiche, politiche ed economiche proposte dai suoi esponenti. Comunisti, individualisti, collettivisti, gradualisti, e così via: le tendenze dell'anarchismo sembrano costituire un'intera galassia di sperimentazioni, alquanto diverse tra loro. Secondo Pietro Adamo, storico e redattore di Volontà, alla radice di alcuni dei contrasti più significativi tra i libertari si trova il dissidio tra i fautori dell'impegno diretto in contrapposizione ai poteri forti e i sostenitori di una via esistenziale all'anarchismo, fondata sul tentativo di «secessione» dalla società esistente. Adamo ha curato l'edizione italiana di Paul Goodman, Individuo e comunità (1996), ed è autore di Il Dio dei blasfemi (1993) e La libertà dei santi (1997).

Nel 1887 Benjamin Tucker affrontò il problema del «metodo» dell'anarchia in un breve intervento su *Liberty*, replicando a chi limitava a tre le possibilità di risolvere la questione sociale: la rinuncia volontaria ai suoi privilegi da parte della classe dominante, il voto e la forza fisica. Tucker ne discusse invece una quarta, la «resistenza pas-

siva»:

Quando un determinato gruppo di persone, sufficientemente potente in numero e in forza di carattere per incutere timore e rendere pericoloso tentare di metterne i membri in prigione, deciderà di chiudere tranquillamente la porta in faccia all'esattore delle tasse, cessando di pagare il tributo ai padroni del denaro, ed emettendo nel contempo propria moneta sfidando la proibizione legale, il governo, con tutti i privilegi che accorda e i monopoli che sostiene, verrà spazzato via [17, pp. 415-16].

Ciò che Tucker proponeva, discutendo in questo caso solo della sfera economica, era l'adozione di uno «stile di vita», di una soluzione «esistenziale» del problema del cambiamento. Confutando sia i sostenitori del mutamento istituzionale attraverso il voto, sia i propugnatori dell'azione violenta diretta, il direttore di *Liberty* si chiedeva se fosse poi «tanto impraticabile» un metodo fondato sulla progettazione di una società «altra» che non implicasse lo scontro frontale con l'esistente, ma piuttosto un processo di separazione e autonomizzazione di gruppi e individui dalle strutture statali e dal sistema del dominio. Ben sapendo di inserirsi in una consolidata tradizione, Tucker ipotizzò che l'unico metodo accettabile per giungere all'anarchia consistesse in una sorta di secessione sociale che fosse strumento di resistenza contro i poteri costituiti e contemporaneamente creazione di un sistema di valori alternativo. In questo senso il rifiuto della politica istituzionalizzata e del mito della rivoluzione «giacobina» non si configurava come una fuga, come un'evasione delle domande rilevanti, ma piuttosto come il presupposto dell'unica strategia possibile.

Espandendosi alle altre sfere dell'azione umana, la tattica tuckeriana della «resistenza passiva» (termine troppo ristretto per il concetto che esprime) si identifica con il rifiuto di sottostare alle regole dominanti e con il progetto di sostituire alle istituzioni vigenti fondate sulla gerarchia i valori di una società libera: per esempio, opponendo

al matrimonio il libero amore, alla famiglia la comune, alla produzione capitalista l'associazionismo e l'autogestione, e così via. Tucker, e con lui molti altri «classici» del pensiero anarchico come William Godwin e Pierre-Joseph Proudhon, Josiah Warren e Pëtr Kropotkin, sino a «post-classici» come Paul Goodman e Hakim Bey, localizzava così un peculiare spazio nell'immaginario anarchico, in cui si fondono le sue istanze forse più radicali. In questo spazio ha preso forma un altrettanto peculiare paradigma del mutamento, i cui elementi sono stato spesso sottoposti a critiche feroci dagli esponenti del giacobinismo anarchico, dai sostenitori della funzione positiva della «politica» o dai fautori del diretto impegno «sociale». Non dobbiamo sforzarci molto per riassumere gli argomenti di questi gruppi, perché di recente Murray Bookchin li ha compendiate in un vispo libretto intitolato *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*, ovvero *Anarchismo sociale e anarchismo esistenziale. Un abisso incolmabile*. Secondo Bookchin il *lifestyle anarchism*, che qui ho tradotto come «anarchismo esistenziale», eliminando il dispregio insito nell'espressione americana, caratterizza una sorta di generico «yuppismo» libertario *middle-class*, che ignora «l'esigenza di energiche forme rivoluzionarie di organizzazione con programmi coerenti e convincenti» [7, p. 7]. Gli elementi che compongono questa visione «esistenziale» dell'anarchismo sono l'individualismo, la predilezione per l'autonomia piuttosto che per la libertà, il rifiuto di una concezione «forte» di comunismo, la scarsa attenzione per la dimensione collettiva dei fenomeni sociali. In altri termini,

tra la discendenza socialista dell'anarcosindacalismo e dell'anarcocomunismo (che non hanno mai negato l'importanza dell'autorealizzazione e della gratificazione del desiderio) e quella fondamentalmente liberale e individualistica dell'anarchismo esistenziale (che incoraggia l'inefficacia sociale, se non la totale negazione sociale) esiste uno spartiacque che non può essere attraversato se non trascurando completamente gli scopi, i

metodi e le filosofie di fondo che le distinguono [7, p. 54].

Devo subito ammettere di giudicare piuttosto corretta e accettabile la tesi sulla contrapposizione tra queste due forme di anarchismo. Chiarendo, per quanto mi riguarda, l'orientamento generale: mi è sempre parso che l'anarcosindacalismo e l'anarcocomunismo progettassero un futuro abbastanza estraneo al più profondo *ethos* libertario e individualistico dell'anarchismo stesso. Inoltre, mi sembra che spesso i due opposti atteggiamenti descritti da Bookchin non siano così distinguibili, nel concreto intreccio della storia e nel concreto evolversi delle idee, come egli afferma: molti esponenti dell'anarchismo sociale «avrebbero sostenuto di puntare a una liberazione esistenziale (come lo stesso Bookchin ricorda nel passo sopra citato), mentre molti «esistenzialisti», per esempio Tucker, avrebbero descritto il loro come un concreto programma di rivoluzione sociale (qualità che Bookchin invece gli nega). Pur giudicando persuasiva l'impostazione data al problema (ma dal lato opposto della barricata), trovo che le analisi specifiche di *Social Anarchism and Lifestyle Anarchism*, e in particolare l'idea dell'«inefficacia» sociale dell'anarchismo esistenziale, siano fondate su una serie di pregiudizi storico-politici che devono molto a una vulgata priva di vitalità e mancante di spirito critico.

Tuttavia bisogna riconoscere a Bookchin un indubbio merito: aver disegnato un quadro in cui le differenze tra i diversi modi di concepire l'anarchismo balzano agli occhi, permettendo di afferrare in modo forse nuovo una serie di contraddizioni e antinomie che sono parte integrante della tormentata storia della tradizione libertaria stessa.

Secessione sociale o rivoluzione

Uno dei più dibattuti problemi di strategia tra gli «esistenzialisti» e i loro avversari, o meglio, tra la tendenza «esistenzialista» e quella «sociale», riguarda la natura del cambiamento. Come è noto, l'anarchismo si è sviluppato

come ideologia articolata nel crogiuolo delle teorie rivoluzionarie e socialiste del secolo scorso, presentandosi come un concreto programma di mutazione dell'esistente. Tra gli appartenenti alla tradizione, alcuni hanno privilegiato una progettualità fondata sull'intervento diretto, chi preparando un'insurrezione politica mondiale, chi lottando per il riscatto della classe operaia, con qualche scheggia impazzita impegnata in folli schemi «bombaroli». Altri hanno perseguito l'obiettivo fondando «utopie», costruendo comuni, incoraggiando libere sperimentazioni nella sfera economica, in quella sessuale o in quella pedagogica.

I primi hanno spesso privilegiato una visione dell'interazione sociale in chiave di lotta e conquista, con contadini e operai nel ruolo di sfruttati e di reietti della storia. Pur concettualizzando il potere e il domino nell'usuale ottica anarchica, essi hanno a volte scelto di combattere sullo stesso piano dell'avversario, servendosi dei suoi medesimi strumenti (la violenza, la coartazione fisica, e così via). Non è un caso che il loro universo simbolico sia incentrato su metafore guerriere di matrice quasi apocalittica, su un linguaggio dalle potenti risonanze militari, su un materialismo storico quasi fatalistico. «È vero che gli uomini non sono che il prodotto delle istituzioni», ricordava Emile Henry a Errico Malatesta nel 1892, «ma queste istituzioni sono cose astratte che esistono solo fintanto che ci sono uomini in carne e ossa per rappresentarle. Non c'è quindi che un modo per colpire le istituzioni», concludeva, «cioè colpire gli uomini» [14, p. 49]. E Armando Borghi, noto antimilitarista, rispondeva a un commento sulle agitazioni del 1914 usando in modo acritico l'immagine dell'«insufficienza di armamento e di inquadramento delle classi operaie» [8, p. 38].

È evidente che non si possono mettere i fanatici come Henry e i teorici della rivoluzione come insurrezione quale il Borghi del 1925 sullo stesso piano di coloro che propongono oggi un ponderato intervento nelle istituzioni locali, in organismi collettivi indipendenti dagli stati

nazione, in organizzazioni pacifiste o ecologiste. D'altro canto, una progettualità anche «minimalista» che punti a incanalare il cambiamento attraverso azioni di questo genere si ritroverà di fronte al medesimo problema che Henry e Borghi avevano ignorato: il rapporto tra mezzi e fini. Detto in breve: se l'obbiettivo cui si punta, il modello regolativo che dovrebbe ispirare le nostre azioni, è una società in cui siano assenti dominio e gerarchia, è lecito - o, se preferite, è etico - servirsi di mezzi che diffondano e incoraggino ulteriormente questi stessi «valori»? «L'uomo e la società sono fini in se stessi, e poiché ogni mezzo proviene da essi, non devono essere sacrificati a nulla», ha notato Giovanni Baldelli, «usare uomini come mezzi e incorporarli in un'organizzazione o in un'istituzione che si propone di trascenderli significarli trasformarli in pezzi di macchinario, degradarli anche di più degli schiavi dell'antichità» [2, p. 162].

È proprio da questo punto di vista che gli «esistenzialisti» forniscono la risposta più convincente. Il progetto di mutare la società esistente con la violenza, o anche con l'«astuzia politica», cozza inevitabilmente con i presupposti etici dell'anarchismo, nonché con la sua stessa visione del mondo. Per certi versi la logica dell'anarchismo è inevitabilmente gradualista, e il suo obiettivo non può che essere il cambiamento nelle persone (nel lungo periodo) piuttosto che quello della società (nel breve). Questa tendenza al cambiamento graduale ha spesso preso l'aspetto della teorizzazione della «secessione», ovvero della costituzione di «corpi separati» dalla società in cui pensare e praticare l'anarchia. Ne abbiamo visto un esempio in Tucker, ma ne ritroviamo gli ingredienti in molti altri pensatori anarchici. E. Armand, per esempio, ha auspicato la proliferazione di libere associazioni di «individualisti»: «anzitutto per resistere alle pretese e alle imposizioni sull'individuale, del sociale, del collettivo, del governamentale, dell'amministrativo, del legale, della maggioranza, del dittatoriale, del privilegio, del monopolio, della

dominazione e dello sfruttamento, sotto tutti i loro aspetti» [1, p. 337]. A questo fine di difesa e di protezione della semplice qualità della propria vita, si aggiunge uno scopo di genere diverso; a parere di Armand, iniziative di questo genere potrebbero ricadere nella bieca *suffisance* e nel «commercialismo» se gli «sperimentatori» dimenticassero «che il loro tentativo ha il valore di un esempio, di un faro luminoso, d'una propaganda pratica verso la quale si volgono i loro compagni lottanti da soli nella società borghese» [1, p. 347]. Sono qui combinate una prospettiva «esistenzialista», nel senso che l'associazione anarchica è considerata il «luogo» migliore in cui vivere, e una sinceramente «rivoluzionaria», fondata sull'idea, che oggi appare forse un po' troppo ingenua, di una «propaganda seria, razionale e continua contro l'impiego del concetto dell'autorità in tutte le sfere dell'attività umana» [1, p. 532].

Anche in un altro degli obiettivi polemici di Bookchin, Paul Goodman, compare una convincente sintesi tra la prospettiva «secessionista» e quella rivoluzionaria. Affascinato da sempre dall'idea di una comunità libertaria, «ricca di conflitti» [13, p. 83], di cui rintracciava il modello in diverse sperimentazioni storiche (dalle libere città del medioevo alle chiese congregazionaliste alle compagnie per azioni in epoca mercantilista), Goodman pensava che l'unica strategia possibile fosse il recupero di questa nozione forte di comunità, immaginando una sorta di diffusione dell'anarchia nella società contemporanea come un'operazione di filtraggio di atteggiamenti e valori attraverso le «zone libere» che ancora punteggiavano la società occidentale. Per tutta la vita Goodman ha cercato disperatamente un nucleo comunitario, ovvero una libera associazione sufficientemente autonoma e indipendente dai centri di potere politici ed economici, sul quale fondare un'azione efficace, pensando di volta in volta di averla trovata nelle idee degli urbanisti che si ispiravano a Patrick Geddes ed Ebenezer Howard, nelle libere università, nel movimento per i diritti civili, e infine nella «pic-

cola anarchia» della Berkeley occupata dagli studenti e dagli *hippies*: «non sono un anarchico perché sono un 'individualista', o perché ho una persistente fede nella 'spontaneità', annotò in uno dei suoi diari, «lo sono perché sono un comunitario e spero in un *Commonwealth* in cui non vi siano quella coartazione e quell'ordinamento gerarchico che rendono stupida la gente» [12, p. 245-46].

Dalla «marginalizzazione» alla «sollevazione»

Peter Lamborn Wilson (*alias* Hakim Bey), uno dei più intelligenti lettori di Goodman (e altro bersaglio di Bookchin), ha portato forse agli estremi la propensione «antirivoluzionaria» delle tendenze esistenzialiste: «insomma», ha scritto, «il realismo ci chiede non solo di smettere di aspettare la 'rivoluzione', ma anche di smettere di volerla» [6, p. 16]. In luogo della fantasmatica rivoluzione sociale, obiettivo sia illusorio in sé (in quanto nel corso della storia non ha fatto altro che riproporre l'usuale meccanica giacobina), sia impraticabile al momento attuale contro lo «stato megacorporato dell'informazione» [6, p. 14], Wilson propone l'azione di guerriglia delle Taz (zone temporaneamente autonome), ovvero l'azione di gruppi più o meno articolati che propongono «sollevazioni» temporanee, intendendo con «sollevazioni» ogni genere di iniziativa tesa a scalfire l'immaginario collettivo orientato verso i valori di gerarchia e dominio e nel contempo a incoraggiare i valori si segno opposto. Il modello di Wilson, con la sua insistenza sui problemi dell'informazione e della comunicazione, sono i gruppi di *hippies/hackers* diffusi, più che nella realtà, nella letteratura fantascientifica. Al di là dei riferimenti (dalla tradizione piratesca alla controcultura degli anni sessanta) e della sua matrice letteraria, la Taz ripropone le stesse esigenze che animavano Tucker e Armand:

realizzare i momenti e gli spazi in cui la libertà è non solo possibile, ma *effettiva*. Dobbiamo conoscere in quali modi siamo

genuinamente oppressi e anche in quali maniere siamo auto-repressi o intrappolati in una fantasia nella quale sono le *idee* a opprimerci. [...] La Taz non è un predecessore di una qualche Utopia sociale da torta-in-cielo alla quale dobbiamo sacrificare le nostre vite [...]. [6, p. 48]. Il concetto della Taz non è mai stato inteso come l'abbandono del passato o del futuro [...], ma piuttosto come un mezzo per massimizzare l'autonomia e il piacere per il maggior numero possibile di gruppo e individui il più presto possibile [...]. Il passato e il futuro ci aiutano a renderci conto dei nostri «veri» desideri (rivoluzionari), ma solo il presente li può realizzare: solo il corpo vivente, nonostante tutta la sua grottesca imperfezione. [5, p. 40]

Nella prospettiva di Wilson il processo di separazione dal corpo malato della società capitalista equivale non solo a proclamare una differente realtà, ma a *vivere* in modo pieno e completo questa stessa realtà, sia pure in modo temporaneo. In questo senso la ribellione dei «refrattari» (termine preferito da Armand) assume un carattere propriamente effimero, per lo meno dal punto di vista dei fedeli alla visione della cosiddetta rivoluzione sociale, ma nel contempo esprime nel modo forse più compiuto l'aspirazione profonda degli «esistenzialisti»: fondare un mondo alternativo qui e ora in cui i valori dell'anarchia siano validi e funzionanti.

Non occorre tuttavia scomodare le divagazioni postmoderne di Hakim Bey per rendersi conto del ruolo preponderante che i temi secessionisti svolgono nell'anarchismo postclassico. Possiamo rintracciare i segni di questa nuova presenza già negli anni venti, negli scritti di Errico Malatesta. Nel suo ultimo decennio di vita quest'ultimo, che per cinquant'anni era stato tra i più convinti apostoli del verbo rivoluzionario (nella sua versione insurrezionalista), dovette faticosamente rielaborare il proprio pensiero per far spazio a due elementi nuovi, che ne sconvolgevano la struttura: da un lato la marginalizzazione dell'anarchismo, che consegnava i suoi militanti a un ruolo secondario di stimolo e «guida spirituale», dall'altro il

successo del bolscevismo, che aveva dimostrato senza ombra di dubbio che la cosiddetta «rivoluzione» sociale in cui speravano i socialisti d'Occidente non avrebbe fatto altro che sostituire una nuova tirannia alle precedenti. La riflessione di Malatesta muove dalla constatazione dell'impossibilità di una rivoluzione «anarchica». Troppa è la distanza tra il reale e l'ideale: «è evidente che quell'ideale non può raggiungersi d'un salto, passando di botto dall'inferno attuale al paradiso agognato» [16, p. 194]. Da qui una nuova enfasi nei suoi scritti: non più rivoluzione e insurrezione, ma franca accettazione della natura «gradualista» dell'anarchismo, che si esprime in una progettualità a lungo termine: «noi abbiamo bisogno del consenso della gente, e quindi dobbiamo persuadere colla propaganda e coll'esempio, dobbiamo educare e cercare di modificare l'ambiente in modo che l'educazione possa raggiungere un numero sempre più grande di persone» [16, p. 43]. Il ruolo degli anarchici diveniva quello di suggeritori e stimolatori, e nel contempo quello di custodi dell'ideale: «l'anarchia non poteva venire che gradualmente, a misura che la massa arriva a concepirla e a desiderarla; ma [...] non verrebbe mai se mancasse la spinta di una minoranza più o meno coscientemente anarchica, che agisce in modo da preparare l'ambiente necessario» [16, p. 396]. Proprio interrogandosi sul ruolo di questa minoranza, Malatesta giunse a concettualizzare la sua azione come il frutto di una sorta di «secessione» e «separazione» di «un nucleo di anarchici abbastanza forte per numero e capacità di bastare a se stesso ed irradiare intorno a sé la propria influenza», con lo scopo di «organizzarsi per applicare l'anarchia o quel tanto di anarchia che diventa mano a mano possibile» [16, p. 195]. Quella di Malatesta non era una soluzione propriamente esistenziale, anzi restava saldamente ancorata a una prospettiva «politica»: immediatamente dopo la frase citata precisava per esempio che «non si può isolarsi per necessità di vita e per l'interesse della propaganda». Tuttavia le sue riflessioni prefigurano

gli sviluppi futuri; a partire dagli anni Sessanta, quando le «necessità di vita» (insieme a un più marcato pessimismo sulle possibilità reali del mutamento) acquisteranno nuova pregnanza nell'anarchismo, il progetto di Malatesta assumerà connotazioni alquanto diverse, sino a giungere al quasi paradosso delle Taz, trionfo dell'effimero e del momento magico.

Collettivisti e individualisti

Uno degli aspetti maggiormente evidenti delle soluzioni «esistenziali» è la presenza di una forte enfasi sull'individuo, contrapposto in genere alla società nel suo complesso. Ciò vale sia per il teorico dell'individualità Armand sia per il comunitario Goodman: in entrambi i casi la «secessione» dei singoli è in fondo il prodotto del rifiuto di condividere ulteriormente gli stili di vita e i modelli di pensiero di una particolare associazione di uomini ritirandosi del tutto (o quasi) dalla stessa, comprese le sue usuali modalità d'opposizione. Secondo Bookchin questo genere di scelta è indice di «ritorno prelapsariano (precedente alla caduta) a un ego primevo, spesso diffuso e anche petulantemente infantile» [7, p. 11]. Gli anarchici che optano per tale individualismo «stanno perdendo il contatto con l'esigenza di un'opposizione organizzata, collettivistica e programmata all'ordine sociale esistente», mettendo in mostra «un atteggiamento di arrogante scherno verso la struttura, l'organizzazione e l'impegno pubblico» [7, p. 19]. Feroce ostile a ogni tesi che si avvicini all'individualismo metodologico, l'anarco-comunista Bookchin riprende in fondo, in forma ovviamente adeguata alla vulgata massmediatica verde-ecologista, le classiche tesi degli organizzatori anarchici, ponendo tra parentesi la sfiducia verso gli organismi «azionisti» e le burocrazie politiche che è invece uno dei tratti più caratterizzanti dell'immaginario anarchico stesso, a partire proprio da William Godwin, che già alla fine del Settecento aveva illustrato i pericoli della partecipazione

ad associazioni, assemblee e consimili per lo spirito critico dei singoli.

La polemica in certo modo piú rivelatrice che emerge dalle pagine di *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*, per quanto attiene all'antitesi tra collettivisti e individualisti, è quella condotta con la canadese Susan Brown. Quest'ultima ha proposto un'interpretazione storico-politica interessante, identificando in una sorta di «individualismo esistenziale», ovvero nel primato dell'esigenza dell'autoespressione e dell'autonomia individuale contro «ogni genere di istituzioni sociali, politiche, economiche e sessuali che coartano l'individuo e ne negano la libertà di scelta esistenziale» [9, p. 142], come il *trait d'union* tra liberalismo ed anarchismo, sottolineando come i rapporti tra queste due filosofie politiche siano in genere molto piú pregnanti di quanto sospettino gli anarchici stessi, ipnotizzati piuttosto dalla superficiale assonanza, per quanto riguarda il rifiuto della proprietà privata e l'adozione di «relazioni economiche comunistiche» [9, p. 1], con il marxismo. La perorazione della Brown è costruita sull'esplicito contrasto tra i presupposti filosofici dei collettivisti e quelli degli individualisti: laddove i primi concedono il primato ai «fattori sociali» che determinerebbero i singoli, insistendo sul ruolo che i «grandi movimenti della storia» esercitano sugli individui e costruendo un immaginario che sottolinea la dipendenza degli individui e dei gruppi dalla società nel suo complesso, i secondi, pur senza disconoscere la peculiare costruzione «sociale» dell'immaginario, mettono l'enfasi sull'«esistenza di un libero arbitrio motivato interiormente e autentico» che definisce un tipo di «soggetto umano attivo» il quale creativamente «conferisce significato a se stesso e al suo mondo» [9, p. 12]. È importante comprendere che questa discussione delle potenzialità liberatorie dell'«anarchismo esistenzialista» si fonda sul rigetto di una nozione di individuo fondata su valori storico-culturali precisi: ciò che emerge dalla lettura libertaria dell'esistenzialismo propo-

sta dalla Brown (e ripresa in gran parte da Simone de Beauvoir) è l'idea di un individuo «libero di proiettare se stesso in un futuro denso di significati» di sua costruzione, «libero d'asserire i propri valori come fini in se stessi» [9, p. 167]. Sganciato da progettualità determinate, il «protagonista» della Brown rinuncia anche alla vulgata antropologica dell'anarchismo ottocentesco:

Molti scrittori anarchici, [...] pur accettando l'individualismo esistenziale, si riferiscono spesso a relazioni 'naturalmente' cooperative tra individui esistenzialmente liberi per sostenere le proprie idee. Ciò [costituisce] un regresso verso le radici ottocentesche dell'anarchismo. Se l'anarchismo dovrà ancora avere un suo ruolo nel ventunesimo secolo, tali obsolete radici devono essere abbandonate in favore della 'natura' più fluida e auto-creata proposta dall'esistenzialismo filosofico. [9, p. 8]

Orripilato da tali «eresie», Bookchin ha sottolineato come le tesi della studiosa canadese siano fondate, dal punto di vista teorico, su un fraintendimento complessivo dello spirito del collettivismo (si pensi, scrive, alle «generose tradizioni» di William Morris, Gustav Landauer, e così via, compresa quella, conclude, che fa capo a *Karl Marx*, [7, p. 14]); inoltre, sono costruite su un'analisi scorretta dell'azione sociale stessa: «la ricca dialettica e l'ampia storia che mostrano come l'individuo sia largamente *plasmato* da uno sviluppo sociale con il quale *interagisce* sono quasi assenti dal suo libro» [7, p. 18]. Reiterando la più classica delle accuse che i collettivisti rivolgono agli individualisti (e che è per esempio al centro dell'attacco che i filosofi comunitari contemporanei portano all'*ethos* libertario) - l'ipostatizzazione di un individuo astratto scollegato dalla società in cui vive - Bookchin non coglie i punti salienti delle tesi della Brown, per la quale i singoli restano legati dal punto di vista culturale al loro contesto, ma sono capaci di emanciparsene, per lo meno in parte, in modo creativo. Tuttavia, se pure non sembra particolarmente colpito dalle conclusioni filosofiche di

The Politics of Individualism, Bookchin ne afferra con usuale finezza le implicazioni sul piano dell'azione e dell'organizzazione politica, sostenendo che la prospettiva generale della Brown implica l'eliminazione di «ogni base possibile per l'istituzionalizzazione sociale, per il processo decisionale, e persino per la coordinazione amministrativa» (7, p. 17). La teorizzazione dell'incoercibilità dell'individuo, in quanto azione che viola la sostanza etica dell'anarchismo esistenzialista, nel quadro teorico tracciato dalla Brown conduce, secondo Bookchin, alla «denigrazione di ogni procedura razionale e discorsiva, fondata sulla democrazia diretta, che punti a processi decisionali collettivi, in quanto 'impositiva' e 'dominante'», e alla «concessione del diritto di abortire le decisioni della maggioranza all'ego sovrano di una minoranza di uno». Invece, conclude, «resta il fatto che una società libera o sarà democratica o non sarà» (7, p. 17). Anche in questo caso Bookchin sembra trascurare la tradizione anarchica stessa, costruita in parte proprio sulla confutazione della regola della maggioranza su cui si fonda la democrazia moderna. In quanto alla democrazia diretta di cui si sono fatti campioni alcuni «classici» dell'anarchismo, si è in genere trattato di un *second-best*, di una scelta che non ha mai precluso la ricerca di un metodo *altro*: la democrazia diretta in quanto tale non può esser altro che «una discreta approssimazione di an-archia (assenza di dominio) politica» [8, p. 26], mentre la sostanza reale di quest'ultima non può che situarsi «al di là» della democrazia diretta stessa.

L'individuo e la comunità

E tuttavia l'elemento più interessante della polemica Brown/Bookchin è un altro: la studiosa canadese, infatti, nega decisamente di appartenere alla corrente dell'anarchismo individualista: «il mio testo», ha scritto replicando a Bookchin, «è chiaramente un attacco vibrato non solo contro gli individualisti liberali [...] che adottano una credenza strumentale nella proprietà privata, ma anche

contro gli individualisti anarchici che analogamente sostengono il 'diritto' di un individuo di possedere e vendere proprietà, sia reale sia 'nella persona' [10, pp. 137-138]. In *The Politics of Individualism* la Brown distingue infatti, servendosi delle teorie dello studioso marxista Crawford Macpherson, due tendenze nella tradizione liberale: la prima può esser definita appunto *individualismo esistenziale*, la seconda *individualismo strumentale*. Quest'ultima è fondata sull'idea che «l'individuo umano sia un possessore competitivo di proprietà privata, sia nei termini di proprietà reale, sia in termini di possesso della 'proprietà sulla persona'» e sulla credenza «che gli individui posseggano i loro corpi e le facoltà e abilità a esso associate, ovvero la 'forza lavoro' che si accompagna ai loro corpi». Secondo la Brown il termine indica «una forma di individualismo che mira alla libertà non come un *fine* in se stesso, come nel caso dell'individualismo esistenziale, ma piuttosto come un *mezzo* per promuovere gli interessi individuali» [9. p. 3]. Il carattere di questa distinzione lascia perplessi. La perplessità è peraltro aumentata dal fatto che nel libro la Brown riafferma costantemente la distinzione senza darsi mai pena di spiegarla, se non in senso tautologico. Dopo aver innalzato l'individuo e la sua capacità di creare immaginativamente e liberamente propri valori a principali criteri della vita associata, l'autrice di *The Politics of Individualism* sostiene che alcuni di questi valori (quelli fondati sull'idea di proprietà, di scambio, di lavoro salariato, e così via) sono inconciliabili con la visione complessiva esistenzialista; d'altro canto, non si può fare a meno di notare che quello che a me pare il problema teorico centrale posto dal suo libro, ovvero *perché mai l'individuo non sia padrone assoluto di se stesso e del suo lavoro*, non è neppure sfiorato.

In questo senso la prospettiva della canadese esemplifica una più generale propensione nella tradizione anarchica stessa: dopo aver gettato fuori dalla porta le spinte

totalitarie del marxismo nella sua forma di filosofia fondata sull'organizzazione collettivistica della società, si permette loro di rientrare dalla finestra sotto l'aspetto più gradevole e apparentemente meno pericoloso del sospetto verso la società di mercato. La Brown ha di fatto sostenuto che l'anarchismo esistenziale non può che culminare in un «libero comunismo volontario» [9, p. 7]. Rileggendo niente di meno che Alexander Berkman, l'anarco-comunista americano, l'autrice di *The Politics of Individualism* accetta in primo luogo l'idea dell'insensatezza della teoria del valore-lavoro proposta soprattutto da Marx (in quanto il valore del prodotto è determinato dal contesto economico-culturale e non certo dalla quantità di lavoro in ore che ha implicato); rifiuta in secondo luogo l'uso del sistema dei prezzi, in quanto «deplorabile» strumento del profitto. Non resta quindi che un «free exchange del lavoro e dei suoi prodotti» [9, p. 76], intendendo uno scambio non determinato dal prezzo o altre amenità del genere. Il sospetto verso i termini associati al mondo del mercato capitalistico e della globalizzazione è forse giustificabile; è tuttavia evidente che il meccanismo del mercato in sé, pur strettamente connesso storicamente allo sviluppo del sistema in cui ci ritroviamo a vivere, è suscettibile di interpretazioni e interventi tali da rivelarsi funzionale alle esigenze di una «comunità libertaria» [15, p. 130]:

Bisogna riconoscere che il mercato, o meglio il suo meccanismo, è uno strumento molto efficiente nella distribuzione dei beni e dei servizi. Una società complessa necessita di informazioni sulle preferenze dei consumatori per decidere cosa produrre e quali tecniche impiegare in modo da ottenere una razionale distribuzione secondo le preferenze espresse. Inoltre il mercato per il suo funzionamento non necessita di alcuna centralizzazione. Esso mette in grado le imprese di leggere i suoi dati con uno sforzo minimo, grazie ai suoi automatismi. Per operare, le unità produttive non necessitano di una conoscenza generale dello scacchiere economico, ma di una conoscenza limitata al settore

in cui operano. [15, pp. 123-24]

Le contraddizioni della Brown mi sembrano rispecchiare in primo luogo una certa atmosfera prevalente nell'anarco-comunismo di lingua inglese, in cui l'avversione per il capitalismo, presunto prodotto obbligato della civiltà legata alle dottrine liberali, si trasforma in una sfiducia complessiva nell'*ethos* libertario stesso, e nei suoi indispensabili costituenti individualistici: lo scambio, il conflitto, il mercato, la concorrenza (cosa diversa dalla competizione). Il fatto che questi siano oggi bastioni retorici degli alfiere della globalizzazione e dello sfruttamento non implica che in una prospettiva libertaria non ottenebrata dalle perversioni collettivistiche essi non possano divenire le pietre angolari di ogni progetto pregnante:

Le regole [di una società libertaria] si conformano al principio del 'libero accordo' che sostituisce la legge imperativa: in pratica l'accordo assume la dimensione del 'contratto', anche se con connotazioni nuove. La dimensione nuova è data dall'effettiva eguaglianza tra le parti contraenti [...]. Si rendono altresì possibili manifestazioni di conflitto. L'ipotesi del conflitto non deve essere accantonata come troppo spesso amiamo fare. Perché, se è vero che, in una ipotesi di società realmente egualitaria, spariranno i presupposti per il 'conflitto di classe' [...] è pur vero che altri conflitti, con connotazioni diverse, potranno ancora esistere [...]. Come porsi allora di fronte ad essi, mancando un'*istanza superiore* che regoli d'imperio la loro soluzione? Ritengo che i conflitti devono poter esprimere tutta la loro potenzialità diversificante, perché in ciò risiede uno degli aspetti pluralistici della società. Il processo decisionale [diventa quindi] il momento di conoscenza delle differenze, e realizza la loro possibile mediazione oppure la loro esaltazione, che si traduce in più soluzioni adottate. [15, p. 111]

Il mercato, inteso come strumento che garantisce il pluralismo delle scelte nell'ambito delle esigenze di una comunità complessa e differenziata, è l'unica antidoto concepibile a una «totalitarizzazione degli aspetti econo-

mico associativi» che «pretenda di ricomporre i contrasti in una ecumenicità soffocante» [15, p. 111]. Mi sembra peraltro che le tesi della Brown mettano in evidenza qualcosa di più di una semplice avversione culturale per il nesso libertà/mercato, che illuminino cioè una «tensione essenziale», irrisolta e forse irresolvibile, al cuore dell'anarchismo stesso: quella tra individuo e comunità. La condizione per cui gli «esistenzialisti» della Brown non cadano nel nichilismo del «tutto è concesso» è che essi «scelgano un'etica che affermi realmente e attivamente la libertà degli altri. Si tratta di un'etica che è inerentemente sociale, visto che implica che l'individuo non può esser libero da solo» [9, p. 139]. In altri termini, l'esistenzialista può esprimere appieno la propria indipendenza e autonomia nel campo della creazione dei valori solo all'interno di una comunità di persone che condividono la sua prospettiva. Quale tipo di comunità può concedere quello spazio (indefinito) di libera sperimentazione implicato dal concetto stesso di una società di esistenzialisti? La Brown non affronta il problema, che compare invece, seppure in forma non articolata, negli scritti del pensatore anarchico più capace di catalizzare i problemi del secondo dopoguerra: Paul Goodman. Come abbiamo visto, quest'ultimo aveva trovato una soluzione: «una comunità ricca di conflitti», ovvero una comunità, per definizione caratterizzata da sentimenti di appartenenza e fedeltà nei suoi membri e da una serie di valori condivisi di base, in cui fosse permesso ogni genere di sperimentazione, comprese quelle che mettono in discussione i suoi stessi fondamenti etico-politici, producendo un meccanismo di costante revisione dei principi della convivenza (ed escludendo, ovviamente, ogni meccanismo di coercizione del singolo da parte della maggioranza 'democratica'). Se la comunità di Goodman sembra difficilmente realizzabile, è senza dubbio preferibile, quale «lume regolatore», alle società 'impositive' e 'dominanti' al centro dell'immaginario collettivista, si tratti anche di quel misterioso genere di per-

sonaggi che va sotto il nome di «anarco-comunisti».

Dalla libertà all'autonomia

Alla ricerca di un comune denominatore sotto cui radunare le diverse tendenze «esistenzialiste» (*lifestyle*) dell'anarchismo, correttamente Bookchin lo individua nella preminenza concessa all'autonomia del singolo rispetto a una concezione di libertà che potremmo definire «pubblica», o «sociale»: «mentre l'*autonomia* è associata con un individuo presumibilmente sovrano di se stesso, la *libertà* intreccia dialetticamente l'individuo con il collettivo». A suo parere, porre tale enfasi sull'autonomia significa semplicemente sacrificare «le ricche connotazioni sociali della libertà». E quindi le idee di Goodman, scelto come caso esemplare di anarchico «autonomista», sono «più adeguate a un esteta che a un rivoluzionario» [7, p. 12].

Anche in questo caso Bookchin coglie nel segno, per lo meno nel senso di aver identificato un'antinomia quasi connaturata al pensiero anarchico classico. In esso queste due definizioni di libertà - autonomia del singolo ed emancipazione della società - hanno convissuto in modo a volte disarmonico, se non incoerente. Nel pensiero di William Godwin, il «primo» anarchico dell'età moderna, ne troviamo una delle esemplificazioni più chiare: da un lato l'individuo è pienamente libero e sovrano di sé stesso, la sua ragione (il suo «giudizio privato», scriveva) è uno strumento di autoliberazione più che sufficiente, le forze coartanti della società (lo stato, la comunità, il lavoro dipendente, e così via) sono impotenti a fronte della sua autonomia spirituale e intellettuale; dall'altro lo stesso individuo ha una serie di obblighi nei confronti dei vicini, mentre questi ultimi hanno il diritto, anzi il dovere, di controllare il suo comportamento privato e pubblico. Questa specie di schizofrenia intellettuale - caso tutt'altro che isolato tra i pensatori anarchici - si fonda sul tentativo affascinante, e ovviamente destinato al fallimento, di mantenere in equilibrio i due termini dell'equazione a cui

abbiamo già accennato (individuo/comunità, ovvero autonomia/emancipazione sociale), senza instaurare tra di essi alcuna relazione di subordinazione.

Potremmo del resto tentare di rileggere la storia dell'anarchismo usando proprio questa antinomia come criterio direttivo. L'anarchismo classico europeo, da Proudhon a Malatesta, ha privilegiato la dimensione collettiva della liberazione, legando le sorti dell'anarchismo ai movimenti operai e contadini; l'avvento del bakuninismo ha altresì segnato l'accettazione della logica «giacobina» della rivoluzione, con tutti i suoi corollari (la concettualizzazione delle classi subalterne quale soggetto «emergente» nella modernità, l'inevitabilità della violenza «insurrezionale», una lettura storica in chiave materialista, e via di seguito). In sostanza, tolti alcuni elementi ormai obsoleti, siamo nei pressi di ciò che Bookchin definisce «anarchismo sociale». L'anarchismo classico americano e la tradizione individualista europea (decisamente minoritaria) hanno invece coniugato la teoria della liberazione al «singolare»; gli americani (per esempio Tucker) hanno interpretato l'anarchismo come il perfezionamento delle premesse liberali che avrebbero dovuto costruire la «società aperta» d'Occidente, valorizzando sia l'esigenza di autonomia e di piena espressione del singolo sia le peculiarità culturali e la diversità degli stili di vita delle comunità, in un quadro di sostanziale accettazione di una società di mercato purificata da monopoli, sfruttamento e gerarchia; gli europei (per esempio Armand) hanno condiviso questa prospettiva di fondo, prestando però ai contorni della teorizzazione della resistenza individuale un'aura di eroica «refrattarietà». Entrambe le tendenze hanno proposto, sia pure con modalità differenti, una tattica di «secessione» dalla società capitalista in nome di un'auto-gratificazione e un'autorealizzazione separata di gruppi e individui: siamo nei pressi di ciò che Bookchin definisce «anarchismo esistenziale». Non è tuttavia difficile identificare uno spartiacque storico che può contribuire a defi-

nire meglio le caratteristiche del contrasto: la scomparsa del cosiddetto «soggetto rivoluzionario», ovvero il completo riassorbimento in una logica legalitaria di quelle classi che secondo i teorici della rivoluzione «giacobina» erano destinate dalla storia a ergersi a emancipatrici dell'umanità intera. Ciò ha provocato un vero cataclisma nell'immaginario anarchico, potenziandone gli elementi costitutivi più vicini all'*ethos* esistenziale:

L'anarchismo [...] si autoidentifica nel totale rifiuto della dimensione mondana e mediatrice tipica della politica. [...] Tutta l'azione politica del movimento anarchico è diretta a negare la politica stessa, nel senso che rinuncia aprioristicamente a una sua possibile gestione [...]. Il disincanto del mondo è stato portato alle sue ultime conseguenze, ma nello stesso tempo, pensando il mondo senza dominio e senza privilegio, l'anarchismo ha costituito un nuovo incanto proiettandolo nel futuro. Ciò ha significato, inevitabilmente, passare dalla politica all'etica. [3, pp. 17, 18]

Il «nuovo incanto» dell'anarchismo postclassico presenta fattezze irresistibilmente esistenziali. Ciò che Bookchin ha registrato come l'emergere di nuove «eresie» pare invece configurarsi come il prodotto di una crisi epocale dell'anarchismo stesso, liberatosi definitivamente delle scorie marxiste e giacobine. La vocazione alla secessione (sociale o individuale che sia), la spinta verso la libera sperimentazione, l'adozione di stili di vita non omologati e idiosincratici, il rifiuto di ogni dimensione «mondana e mediatrice» in quanto illusoria e ingannevole, sembrano cosé costituire un programma rivoluzionario forse non tanto concreto e «socialmente efficace» quanto desiderebbero alcuni, ma più che soddisfacente sul piano etico. E non sarà quindi reato di lesa maestà trovare proprio nell'«esteta» Goodman un progetto convincente, un progetto che può conferire un senso accettabile all'azione degli anarchici:

L'anarchia richiede competenza e fiducia in sé, richiede il senti-

mento che il mondo sia lì *per noi*. Non ha successo tra gli sfruttati, gli oppressi, i colonizzati. E quindi, sfortunatamente, manca di una poderosa spinta verso il cambiamento rivoluzionario. E tuttavia nelle ricche società liberali dell'Europa e del Nord America abbiamo, si spera, una possibilità come la seguente: gente abbastanza autonoma, tra la classe media, i giovani, gli artigiani e i professionisti, non può fare a meno di vedere che non possono continuare così nell'attuale situazione. Non possono lavorare in modo onesto e utile, oppure praticare una professione in modo nobile; le arti e le scienze sono corrotte; un'impresa di modeste proporzioni deve gonfiarsi a dismisura per poter sopravvivere; i giovani non riescono a trovare una propria vocazione; è duro allevare i figli; il talento viene strangolato dai titoli di studio; si sta distruggendo l'ambiente naturale; la salute è in pericolo; la vita comunitaria è vuota; i quartieri sono brutti e insicuri; i servizi pubblici non funzionano; si spreca le tasse in guerre, insegnanti e politici. E allora potrebbero fare dei cambiamenti, per estendere le aree di libertà minacciate dal dominio. Questi cambiamenti potrebbero essere a spizzichi, non drammatici, ma dovrebbero essere decisivi, perché molte delle attuali istituzioni non possono essere salvate e la tendenza del sistema nel suo insieme è disastrosa. Mi piace la locuzione marxista «estinzione dello stato», ma il processo dovrebbe cominciare ora, non dopo, e il suo obiettivo non è una Nuova Società, ma una società tollerabile in cui la vita può andare avanti. [11, p. 33].

Riferimenti bibliografici

1. E. ARMAND, *Iniziazione individualista anarchica*, edito a cura degli Amici italiani di Armand, Firenze, 1957.
2. Giovanni BALDELLI, *Social Anarchism*, Aldine-Atherton, Chicago, 1971.
3. Nico BERTI, *Un'idea esagerata di libertà*, Elèuthera, Milano, 1994.
4. Amedeo BERTOLO, *Al di là della democrazia. L'anarchia*, in *Volontà*, numero 4/1994.
5. Hakim BEY, *Primitives & Extropians*, in *Anarchy*, numero 42/1995.
6. Hakim BEY, *TAZ. Zone temporaneamente autonome*, Shake, Milano, 1993.
7. Murray BOOKCHIN, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*, Ak Press, Londra e San Francisco, 1995.
8. Armando BORGHI, *La rivoluzione mancata*, Azione Comune, Milano, 1964.
9. Susan BROWN, *The Politics of Individualism*, Black Rose Books, Montreal, 1993.
10. Susan BROWN, *A Reply to Murray Bookchin*, in *Anarchist Studies*, ottobre 1996.
11. Paul GOODMAN, *Decentralizing Power*, Black Rose Books, Montreal, 1994.
12. Paul GOODMAN, *Five Years*, Vintage, New York, 1969.
13. Paul GOODMAN, *Individuo e comunità*, Elèuthera, Milano, 1995.
14. Emile HENRY, *Colpo su colpo*, Vulcano, Treviolo, 1978.
15. Luciano LANZA, *Autogestione ed economia*, in *Interrogations*, numero 17-18/1979.
16. Errico MALATESTA, *Scritti. Volume III. Pensiero e volontà e ultimi scritti*, Editto a cura del Movimento anarchico italiano, Carrara, 1975.
17. Benjamin TUCKER, *Instead of a Book*, Benjamin Tucker, Boston, 1897.

1° MAGGIO

GIORNATA DI LOTTA!

L'ECONOMIA DEI PADRONI E' MALATA. AIUTIAMOLA A MORIRE!



LA BARCA E' SUA. CHE AFFONDI PURE!

NO AI SACRIFICI PER AIUTARE IL SISTEMA. SI ALLA LOT- TA PER DISTRUGGERLO!

SERIG IN
PROPRIO
114 RAVENNA 3
TORINO

CIRCOLO
ANARCHICO
E. RECLUS

Luciano Lanza / *Il mito economia* ● ●

L'economico è una rappresentazione della realtà che ha profondamente modificato l'immaginario sociale, dunque la società. È un mito che ha riempito un vuoto storico-sociale. Per questo è un significante che determina le azioni dell'uomo. Un mito che appare immortale, ma che è in realtà fragilissimo. E quale posto l'economia occupa, se ha un posto, in una società libertaria? Questo è l'interrogativo che pone Luciano Lanza, responsabile di Volontà dal 1980, saggista, giornalista e autore di Bombe e segreti. Piazza Fontana 1969 (1997).

Nell'estate del 1972 venne a trovarmi un anarchico spagnolo. Diego Camacho, questo è il nome, aveva partecipato giovanissimo alla rivoluzione del 1936 e stava preparando un libro su quell'esaltante periodo storico. Lo pubblicò qualche anno dopo firmandolo con lo pseudonimo Abel Paz. Un'appassionante biografia di Buenaventura Durruti, il più famoso anarchico spagnolo. Camacho, appassionato lettore, era subito entrato nella stanza dove c'era una grande libreria. Dopo pochi minuti mi guardò in modo stupito e mi chiese: «Perché hai così tanti libri di economia?». La domanda mi lasciò perplesso. Non riuscivo nemmeno a capire dove volesse parare. Allora

Camacho mi disse: «Perdi tempo con un problema inutile: la società anarchica non avrà bisogno dell'economia». Tutte le volte che inizio un articolo o un saggio su problemi economici quella frase mi torna alla mente con crescente inquietudine. Soprattutto con il passare degli anni. Perché quella che mi era sembrata un'affermazione superficiale oggi mi fa sorgere un dubbio: e se invece di una banalità fosse un distillato di saggezza? Un dubbio, va subito chiarito, che non mi ha impedito di continuare a occuparmi di economia. Anzi.

Il problema che pongo è: l'economia ha un posto nella società libertaria? O ancora, e meglio, l'economia è compatibile con l'anarchia? Vale a dire i valori di eguaglianza, libertà, differenza, cioè i valori fondanti dell'anarchia possono contemplare l'economico come uno degli elementi che strutturano l'assetto sociale?

Continuo con gli interrogativi. Una società egualitaria, fondata sulla libertà, come regola i suoi rapporti legati alla riproduzione e allocazione dei beni materiali? Mantiene una sfera autonoma per determinare questi rapporti o li riassume in altre sue istituzioni?

Il quesito a questo punto apre un bivio. Il mantenimento di una sfera autonoma per l'economico configura una forma sociale che riconosce, ammette validità (almeno in parte) al percorso seguito dalla società dal medioevo a oggi. Nel senso che dà una valenza positiva al progresso così come viene comunemente inteso. Si riconosce quindi che «gli uomini d'affari italiani del medioevo», dal titolo del libro di Yves Renouard (Rizzoli, Milano, 1995), hanno dato vita a una forma superiore di relazioni sociali rispetto a quelle precedenti. Hanno posto le premesse per l'affrancamento dell'uomo dalla schiavitù feudale, ma lo hanno immesso in una nuova dimensione. Quella contrassegnata dal profitto e dall'espansione produttiva.

L'altra strada è quella di «riscrivere» la storia: l'economico non deve avere un suo ambito specifico. Deve conformarsi (perché inscrivibile) in altre istituzioni (di parente-

la, comunitarie e così via). La tipica situazione delle società definite «arcaiche». Ma è pensabile annullare secoli di storia? Non dimentichiamo che l'economico si è formato nel corso di secoli con accumulazione continua di significati che hanno profondamente modificato l'immaginario sociale. Nell'undicesimo e nel dodicesimo secolo ci sono già tutti i segni che, poi configurati in sistema dai nuovi «scienziati» chiamati economisti, daranno vita al capitalismo. E come tutte le creazioni storico-sociali, il capitalismo poggia su una vasta gamma di fenomeni presenti nella società e che attendono di essere letti, interpretati per divenire significanti nella rappresentazione della realtà.

Oggi questa rappresentazione definisce tutti gli ambiti della vita associata. E in tutto il mondo. La società attuale è la società dell'economico. La razionalità è quella dell'economico. Nulla sfugge, nemmeno il politico. Come si può ragionevolmente pensare di fuoriuscire da questa logica?

«Ciò che è richiesto è una nuova creazione immaginaria che non ha paragoni possibili con il passato, una creazione che metta al centro della vita umana altri significati rispetto all'espansione della produzione e del consumo, che ponga scopi diversi di vita e tali da poter essere riconosciuti come validi dagli esseri umani. Questo esigerebbe evidentemente una riorganizzazione delle istituzioni sociali, dei rapporti di lavoro, dei rapporti economici, politici, culturali. Ora questo orientamento è molto lontano da quello che pensano e probabilmente da quello che desiderano gli uomini oggi. Questa è l'immensa difficoltà che dobbiamo fronteggiare. Dovremmo volere una società nella quale i valori economici abbiano smesso di essere centrali (o unici), in cui l'economia sia rimessa al suo posto di semplice mezzo della vita umana e non il fine ultimo», sostiene Cornelius Castoriadis (*La montée de l'insignifiance*, in *Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Parigi, 1996). Ma sono proprio le ragionevoli parole di

Castoriadis a mostrarci l'estrema difficoltà di un percorso di riduzione dell'economico a semplice strumento.

Doppia concorrenza

Eppure alla periferia, intesa in senso sociale ed economico, già si manifestano segnali di crisi dell'immaginario economico. Gruppi eterogenei di persone sperimentano forme (anche se evanescenti, poco durature) di stili di vita che non pongono l'economico come elemento centrale della vita associata. E questi sono soltanto sintomi di una crisi più generalizzata che connota il periodo attuale. La crisi ecologica si manifesta come momento visibile, avvertibile di una situazione che è soprattutto socio-economico-politica. La società (grande astrazione che però ci permette un discorso generale) non ha più un'immagine di sé. C'è crisi di valori, crisi di proposte alternative (l'alternativa ha lasciato il posto all'alternanza). La crisi irrimediabile sanzionata dalla scomparsa del comunismo reale ha provocato un acuirsi della crisi capitalista.

Senza neppure un nemico, il capitalismo oggi lotta contro se stesso. Com'è possibile? Vediamo. La crisi è dimensionale, prima che qualitativa. Il mercato globale obiettivo-sogno del capitalismo è in realtà la sua morte. Il mercato capitalista ha ragione d'essere quando esistono luoghi di sfruttamento esclusi dalla logica capitalista. Perché, giova sempre ricordarlo, il capitalismo occidentale si fonda (si è fondato) sulla persistenza di un'extraterritorialità rispetto al mercato autoregolato (si fa per dire). E oggi l'allargamento a tutto il mondo del mercato crea, quasi per questioni fisiche, punti di rottura, momenti di fuoriuscita, volontaria o meno.

Sia chiaro: il capitalismo si nutre di crisi, di squilibrio, di rotture e di rilanci. La sua forza è data proprio dalla sua natura che fa della crisi la sua vitalità. Ma adesso la situazione è diversa: qui entra in gioco la dimensione qualitativa.

La pervasività dell'economico (realizzatosi nella forma

più completa nel capitalismo) ha annullato, nel centro della società, ogni logica dissonante. Politico e sociale non possiedono più un vocabolario specifico e autonomo. Tutto è omologato sotto il segno dell'economico. E questa sua vittoria totale è il segnale inequivocabile della sua crisi. Perché l'economico (dunque il capitalismo) si vitalizza nella concorrenza. All'interno e all'esterno. Per quanto riguarda l'ambito interno la questione è sufficientemente chiara: soggetti concorrenti tra loro dinamizzano il processo economico, perfezionano i processi produttivi, creano nuove occasioni di sfruttamento. E infatti il monopolio è condizione regressiva, mentre la realtà più diffusa vede l'accentuarsi della concorrenza oligopolistica. E non è un caso che lo stato (levatrice e tutore del capitalismo) nelle situazioni più evolute emani leggi contro la creazione di monopoli.

Per quanto invece concerne la concorrenza esterna il discorso è meno consueto. Il capitalismo per svilupparsi ed evolversi necessita anche di una concorrenza in campo sociale e politico. Vale a dire che c'è una contraddizione profonda nell'economico: tende a voler omologare tutta la realtà secondo la sua logica e la sua razionalità, ma proprio la persistenza di logiche e razionalità a esso estranee crea quella condizione ottimale che permette una dialettica capace di trascendere la concorrenza economica e che, in ultima analisi, si presenta come la vera concorrenza. Quella delle idee, delle azioni, delle proposte, delle negazioni, del rifiuto. L'economico senza concorrenza «aliena» entra in coma. Profondo. Irreversibile. Ma che può durare secoli. Ed è questa la situazione in cui ci troviamo.

La crisi come analizzatore

La globalizzazione è dunque il sintomo più appariscente della crisi attuale dell'economico. Crisi che viene resa meno evidente dall'espansione della dimensione finanziaria. Lo sviluppo esponenziale degli strumenti finanziari (le transazioni finanziarie registrano un flusso superiore

di 25 volte quelle commerciali) rappresenta infatti una risposta alla crisi della concorrenza in senso generale. Se la società è interamente omologata alla logica dell'economico, quest'ultimo produce un elemento che pur riconoscendosi nella sua razionalità occupa un piano leggermente differenziato: alla complessità del processo produttivo e allocativo contrappone la logica semplice del comprare-vendere, guadagnare-perdere. Il finanziario si presenta quindi (al di là delle motivazioni contingenti che l'hanno sviluppato in questa forma così evoluta) come creatore di concorrenza all'economico (di cui comunque è parte integrante). Ristabilisce quella condizione vitale (anche se in forma meno incisiva) di cui l'economico necessita per riprodursi. Creando così concorrenza anche tra capitalisti delle cose e capitalisti dei segni dell'economia. Concorrenza che in molti casi si riunisce in un unico soggetto. Ma che importa? Fondamentale è la funzione che si esercita all'interno del circuito economico-finanziario. E questa trascende la persona fisica o l'impresa. Cioè quanto avviene anche nella contrapposizione-concorrenza tra l'economico e una sua parte, il finanziario.

Che cosa ci racconta, dunque, questa necessità di concorrenza «aliena» da parte dell'economico? Un fatto drammatico per i portatori di progetti alternativi: l'economico ha bisogno di loro. È anche confrontandosi con logiche totalmente altre che l'economico può perfezionare i suoi meccanismi interni. È cercando di sopraffare la concorrenza «aliena» che l'economico supera la sua crisi interna determinata dalla globalizzazione. Ma, per fortuna, può sempre succedere qualcosa di imprevisto e imprevedibile.

Sperimentazione e pervasività del mercato

È per questo che le proposte alternative all'economico non debbono cessare di manifestarsi. Fino a oggi abbiamo assistito alla loro sconfitta. Ma questo non ci dice ancora nulla: la strada verso la libertà è costantemente segnata da sconfitte. Eppure questo non impedisce che sorgano

continuamente tentativi per raggiungere forme sempre più accettabili di convivenza sociale.

Certo, il capitalismo ha sconfitto perfino il suo più agguerrito concorrente, il «capitalismo di stato» sovietico, ha convertito l'economia collettivista cinese, portandola al «capitalismo politicamente totalitario», con l'espansione illimitata si sta mangiando il pianeta, così nel volgere di pochi decenni abbandonerà questa corsa folle per darsi una nuova immagine di «capitalismo ecologico», capace quindi di contabilizzare come costi (cioè riduttori del profitto) la distruzione dell'ambiente o l'esaurimento delle risorse naturali. Con buona pace di coloro che credevano (onestamente, certo) di «mettere in crisi il sistema» con la critica ecologica.

Di fronte a questa vitalità del capitalismo può sicuramente apparire ingenuo cercare soluzioni capaci di annichilirlo o quantomeno di evitarlo. Eppure nonostante tutto (a rischio di sembrare in contraddizione) si può ragionevolmente sostenere che il capitalismo è fragile. La pervasività del mercato, capace di distruggere e poi soppiantare forme di riproduzione dei beni non articolate secondo la sua logica, è anche il suo elemento di debolezza. Se gruppi più o meno estesi di produttori-consumatori non si pongono in concorrenza con il mercato capitalista, ma se ne rendono indipendenti creando logiche a-economiche si possono produrre fratture significative, perché danno vita e visibilità a «zone temporaneamente autonome» dall'economico (per utilizzare una felice locuzione di Hakim Bey, *Taz*, Shake, Milano, 1993). Impostate secondo una nuova logica queste zone non vedono nemmeno più al suo interno gruppi di produttori-consumatori, ma un qualcos'altro che non è compreso nel vocabolario dell'economico.

Ecco un punto su cui riflettere: la creazione di un linguaggio estraneo all'economico. Quest'ultimo infatti esiste perché, oltre a far circolare le merci e con esse le sue idee, è un'immagine del mondo. Un'immagine che perva-

de la socialità: si veicola nel linguaggio, nella rappresentazione della realtà. Una merce è tale perché viene pensata come merce. Da qui una cascata di significati e significanti che determina l'immagine dell'economico. E quindi la sua realtà.

La metafisica del valore

Fantascienza? Forse. Ma provate a pensare a un elemento centrale della teoria economica, il valore, e alla sua valenza metafisica, alla sua attinenza al linguaggio. Alle credenze. Alle convenzioni.

Un esempio che ritengo illuminante. «Nell'entusiasmo di creare una 'nuova vita', una società 'proletaria', viene lanciata una grande campagna, del resto spontanea, contro l'abbigliamento borghese (anche i borghesi si vestono da operai per non farsi notare). Simbolo dell'abbigliamento borghese dell'epoca, il cappello cade completamente in disuso. Ma gli operai cappellieri, per bocca del loro sindacato, protestano contro la 'discriminazione'. Per tutta la vita non hanno fatto altro che cappelli e continuano a farne, ma come venderli se nessuno li porta più? Si trovano in una situazione senza uscita». Questo episodio verificatosi durante la rivoluzione spagnola del 1936 e ricordato da Carlos Semprun Maura nel suo libro *Libertad* (Elèuthera, Milano, 1996), non è soltanto «chapliniano», come annota l'autore, è molto importante perché fa emergere con immediatezza un altro e più profondo problema.

In una situazione rivoluzionaria, che sta cambiando i rapporti e la struttura sociali, c'è una fabbrica che produce dei beni, i cappelli, questi incorporano il lavoro degli operai, il costo delle materie prime, l'uso dei macchinari. C'è un valore intrinseco, oggettivo, in quei beni, eppure non hanno alcun valore. Perché? Molto semplicemente la gente non sa che farsene dei cappelli. È cambiato lo stile di vita, si sta modificando l'immaginario collettivo. Soggettivamente (dunque, per logica estensione, socialmente) il cappello non presenta più alcuna utilità, quindi

non ha valore. Così i cappellai catalani dovranno fare affidamento sulla generosità dei sindacati che li aiuteranno con sovvenzioni affinché continuino a produrre beni di pregio, ma invendibili, senza valore.

Che cosa ci racconta l'episodio spagnolo? Ci fa toccare da vicino quanto evanescente sia il concetto di valore. Eppure uno dei padri della critica dell'economia (ma sarà poi vero?), Karl Marx, argomenta con stringente logica sul valore: «L'utilità di una cosa fa che essa abbia un valore d'uso. Ma questa utilità non è campata in aria, è una determinazione delle qualità del corpo di una merce e non esiste senza di esso. Questo stesso corpo della merce (...) è quindi un valore d'uso, cioè un bene. (...) I valori d'uso formano il contenuto materiale della ricchezza, qualunque sia la sua forma sociale. Nella forma di società che noi dobbiamo esaminare essi sono nello stesso tempo i depositari materiali del valore di scambio. Il valore di scambio si mostra dapprima come il rapporto quantitativo, come la proporzione nella quale valori d'uso di un tipo si scambiano con valori d'uso d'altro tipo, e tale rapporto muta in continuazione coi tempi e coi luoghi. Per questo il valore di scambio sembra qualcosa di casuale e semplicemente relativo, come valore di scambio intrinseco, immanente alla merce ('valeur intrinsèque'), quindi come una 'contradictio in adjecto'».

Da queste premesse Marx arriva alla misurazione del valore d'uso: «Un valore d'uso o bene ha valore solo in quanto viene oggettivato, o materializzato, in esso astratto lavoro umano. Come misurare allora la grandezza del suo valore? Per mezzo della sostanza che crea valore, cioè del lavoro che è contenuto in esso. La quantità di lavoro si misura a sua volta con la durata nel tempo, e il tempo di lavoro a sua volta si misura in determinate frazioni di tempo (...)» (*Il capitale*, libro primo).

Ma allora il lavoro dei cappellai catalani era un non-lavoro? Infatti il loro lavoro non produceva nessun valore d'uso anche se questo lavoro era incorporato nel bene.

Era un lavoro non socialmente utile? No, di certo: il cappello serve. Era successa una cosa più importante: era cambiato il modo di percepire la realtà. Quella società si era data altri simboli, altri miti, altri valori sociali. Così il valore d'uso del cappello era scomparso. E, si badi bene, dico valore d'uso non di scambio, elemento determinato da condizioni che, in certa misura, trascendono le preferenze individuali del soggetto. Una rottura nell'immaginario aveva dissolto la percezione di un valore fino a poco tempo prima certo e, apparentemente, quantificabile. Non c'era più, anche se era costato lavoro. Siccome non è bello sparare sulla Croce rossa, in questo caso la teoria del valore-lavoro, meglio affrontare da un'altra angolazione il problema-valore.

Non esiste una definizione razionale del valore che possa risultare convincente. Il valore, infatti, non ha una fondazione oggettiva, quindi si deve riconoscere che *la descrizione del valore* diventa momento esaustivo della *conoscenza del valore*. Questo vuol dire che la fenomenologia assume in sé tutta la problematica del valore. In pratica l'apparenza esaurisce il fenomeno-valore: la dimensione epifenomenica del valore è la sua essenza. Non c'è fondazione, perché ogni società crea scale di valori che attengono alla sua percezione della realtà. E ogni soggetto (anche in una società massificata e omologata come quella attuale) manifesta preferenze individuali differenziate: la soggettività del valore. Dunque il valore è effettivamente «casuale e semplicemente relativo» (l'esatto contrario di quanto sostiene Marx, ma non solo lui, ovviamente). Giustamente Joan Robinson scrive con disincanto: «Una delle grandi idee metafisiche, in economia, è espressa dalla parola 'valore'. Che cos'è il valore e donde viene? Esso non significa utilità, il bene che i beni ci procurano. (...) 'Valore' non significa prezzi di mercato che variano nel tempo sotto l'influenza di fattori accidentali; né può identificarsi con una media storica dei prezzi effettivi. Insomma, non è solo semplicemente un prezzo.

Che cos'è. Dove lo troveremo? Come ogni concetto metafisico, quando cercate di afferrarlo vi diventa un puro nome» (*Ideologie e scienza economica*, Sansoni, Firenze, 1977).

Conseguenza logica? Anche l'economico (che si fonda sul concetto di valore) è una percezione della realtà. E «questa percezione della realtà» ha creato e crea continuamente «la realtà» nella quale viviamo. Perché è successo? «Per potersi esplicitare, il mito ha bisogno di un vuoto da riempire», rileva acutamente Jean-Pierre Keller nel suo libro *Sul ponte del Titanic* (Elèuthera, Milano 1997). L'economico è un mito che ha riempito un vuoto storico-sociale che si era creato. E allora? Fortunatamente i miti possono morire. Quale mito si collocherà un giorno nel posto lasciato vuoto dall'economico?



**CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI SU
I NUOVI PADRONI / CONFERENCE INTERNA
TIONALE D'ETUDES SUR LES NOUVEAU
MAITRES / INTERNATIONAL CONFERENCE OF
STUDIES ON THE NEW BOSSES / VENEZI
AULA MAGNA ARCHITETTURA / 25-27 MARZO
1978**

Francesco Codello / *L'educazione libertaria* ● ●

Il problema dell'educazione ha permeato gran parte della storia e della teoria anarchica. Dai precursori (come Paul Robin, Sebastian Faure e Francisco Ferrer), fino ai contemporanei (Colin Ward, Lamberto Borghi, Joel Spring), la pedagogia libertaria ha segnato momenti di altissimo livello con proposte e pratiche che sono poi state acquisite, in modi più o meno sfumati, perfino nella cultura «ufficiale». Anzi si può con certezza affermare che la maggioranza dei progressi nel sistema educativo sia tributaria del pensiero libertario. Qui Francesco Codello disegna il panorama costituito dagli autori che maggiormente hanno segnato questa disciplina. Codello, direttore didattico a Treviso, è autore, tra l'altro, di L'idea educativa nel movimento anarchico italiano (1995).

Ll problema dell'educazione, il suo significato e la sua importanza nella dimensione del cambiamento, ha accompagnato la teoria e la pratica di tutte le forme storiche dell'anarchismo e ha caratterizzato e influito sia nella concezione messianica dello stesso che in quella più gradualista e pragmatica.

Il pensiero dei classici (da William Godwin a Pierre

Joseph Proudhon, da Michail Bakunin a Max Stirner a Pëtr Kropotkin) e anche quello di militanti dell'educazionismo (da Paul Robin a Sebastian Faure, da Lev Tolstoj a Francisco Ferrer), solo per citare i più conosciuti, ha attinto a piene mani alle tematiche dell'educazione dando loro un significato autenticamente libertario e sperimentando forme di educazione secondo principi e metodi decisamente rivoluzionari.

Questo patrimonio culturale ed umano, metodologico e didattico, psicologico e sociale appartiene alla storia dell'umanità, alla storia della pedagogia.

Affrontare oggi, alle soglie del ventunesimo secolo, i temi e i problemi della psico-pedagogia, della filosofia e della sociologia, ma anche della storia della educazione, significa affondare le proprie ricerche in questo eccezionale background di innovazioni, sperimentazioni, intuizioni, conoscenze e realizzazioni costituito dalla storia della pedagogia libertaria.

Il secolo che ci stiamo lasciando alle spalle ci lascia in eredità una società, quella occidentale ed europea, abitata da un numero sempre più ridotto di bambini, popolata pertanto da un numero sempre maggiore di persone anziane, con famiglie che hanno sempre meno figli. Un non adulto sempre più solo insomma per quanto riguarda i suoi coetanei in famiglia e a scuola. Un bambino sempre più adultizzato, sempre più caricato di aspettative e di performances da parte dei genitori e dell'intera società, il cui tempo è marcatamente segnato da quello degli adulti. Se dovessimo fare un ritratto, seppur sommario e schematico, del bambino del nostro secolo viene da sé il dipingerlo come un soggetto che da un lato perde progressivamente alcune relazioni e dall'altro guadagna cure, attenzioni, esperti, tempo organizzato pedagogicamente. È sempre più inserito nelle istituzioni e nelle loro ottiche. Viene in sostanza sempre più considerato non in base alla classe di età o da categorie demografico-civili ma come soggetto sempre meglio individuato, governato, formato,

studiato. Dalla psicologia alla psicoanalisi, dall'antropologia culturale alla pedagogia, altri saperi si indirizzano a studiare ed osservare, a valutare e a tentar di modificare questo soggetto nuovo ed interessante, capace di far vedere meccanismi e dinamiche attraverso le quali capire e controllare la vita sociale e individuale dell'uomo: mai come nel ventesimo secolo, sostiene Egle Becchi, il comportamento infantile è stato studiato in molte sue infinite fenomenicità: condotte mentali, affettività, prestazioni verbali, comportamenti morali e sociali, modalità senso-percettive, azioni motorie.

Sigmund Freud per un verso (nel descrivere l'esordio delle patologie dei suoi casi clinici risalendo all'infanzia dell'uomo), Jean Piaget per l'altro (nel descrivere le tappe dello sviluppo della logica e del pensiero per comprendere il modo di pensare dell'uomo), e in mezzo a queste due estreme scuole di pensiero molti altri approcci, vedono il bambino come oggetto epistemico funzionale ad altre conoscenze. Il bambino visto quindi come microcosmo da esplorare e comprendere per poter poi spiegare, ed eventualmente dominare e controllare, l'uomo.

Con Donald Winnicott abbiamo un tentativo reale di capovolgere la logica terapeutica che vede il paziente come soggetto passivo e favorire invece l'andata dell'adulto verso la dimensione del bambino. Un capovolgimento rispetto alla logica del Piaget (padre di tutta la psicologia cognitivista) che perde per strada il bambino reale e che diventa il veicolo attraverso il quale dimostrare alcune tesi e regole della conoscenza e della logica.

In realtà noi dobbiamo sempre fare i conti con bambini mai completamente noti, particolarissimi e quindi l'approccio va continuamente modificato e modellato. In sostanza ha perfettamente ragione Philippe Ariès quando afferma che se vogliamo completamente modificare la struttura della famiglia (e quindi della società) dobbiamo sbarazzarci del concetto di infanzia e dell'idea che debbano esistere istituzioni finalizzate a conformare il bambino

ad una particolare concezione sociale e morale. E ciò significa abolire la scuola e al suo posto si potrebbe avere lo sviluppo del bambino come essere indipendente e la sua naturale integrazione in una struttura sociale libera ed egualitaria.

Paradossalmente il secolo che ha prodotto il massimo di studi e ricerche sul bambino è anche il secolo che si conclude con tanti gridi di allarme per il futuro dell'uomo.

Lo studio delle condizioni ambientali dell'educazione, fondamentale in una società che sviluppa una pluralità di modelli di comportamento, nella quale vi è una proliferazione dei luoghi di produzione e consumo, segnata dalla rapidità dei processi di transizione, con una vertiginosa espansione delle reti e dei linguaggi mass-mediali; che ha prodotto una dilatazione enorme dei sistemi scolastici e d'istruzione con conseguente ampliamento dei compiti assegnati alla scuola e ai curricula scolastici, che ha infine accelerato la ricerca di nuovi metodi d'insegnamento, non ha ancora saputo riconoscere e mettere in discussione vera e profonda i fondamenti su cui si regge il sistema sociale nel suo complesso.

Infatti come sostiene Paul K. Feyerabend anche una scienza fondata sui principi della legge e dell'ordine, avrà successo solo se saranno consentiti di tanto in tanto modi di procedere anarchici. È chiaro, quindi, che l'idea di un metodo fisso, o di una teoria fissa della relazionalità, poggia su una visione troppo ingenua dell'uomo e del suo ambiente sociale.

Occorre dunque ribadire che è la ricerca persistente ed inquieta che fa l'uomo di scienza non il possesso della conoscenza. Per raggiungere il punto che non si conosce bisogna intraprendere la strada che non si conosce.

Anche nell'ambito educativo è necessario dunque, come peraltro si sostiene ormai da più parti, limitare il divulgazionismo e l'accanimento istruzionistico. Privilegiare stimoli incerti, dissonanti, nuovi, aperti, incompleti, le criticità e le incongruenze. Responsabilizzarsi sulla non

esaustività, l'indeterminatezza, la gestione dell'insicurezza concettuale e comportamentale. Considerare e partire dalle menti di chi sta per formarsi piuttosto che concentrarsi sulla formazione delle menti. Favorire la complessità, l'integrazione, le reti e le connessioni resistendo alla logica della separatezza dei ruoli, delle aree, dei compiti. Lasciare spazio alla dimensione esistenziale del pensiero, del silenzio, dell'elaborazione personale, originale, divergente. Rischiare il cambiare, il rivedere e il ripensare secondo ipotesi. Imparare ad ascoltarsi e ad ascoltare.

In una parola promuovere la diversità naturale nella uguaglianza sociale. Per fare questo occorre rifiutare e smascherare la logica dei sostenitori della «medesima uguaglianza di opportunità» che sono il prodotto della logica politica delle moderne socialdemocrazie e delle riscoperte del liberalismo selvaggio, che ci porterebbe dritti al trionfo della meritocrazia. Così come occorre denunciare la logica, peraltro speculare alla precedente, che sta dietro all'obiettivo «dell'uguaglianza dei risultati» che ci porta inevitabilmente all'uniformismo totalitario.

Tracce libertarie

Tutti i più recenti studi e approcci al problema della diversità come valore si fondano sul riconoscimento dei diversi stili cognitivi e cioè sulle modalità di elaborazione dell'informazione che si manifesta in comportamenti diversi. Il pensiero divergente perde dunque la sua accezione socialmente e moralmente negativa e diventa il produrre informazioni da informazioni date, dove si ha una buona varietà di output. È un pensiero le cui componenti sono correlate dalla fluidità di idee e dal numero di risposte, dalla flessibilità e dal numero di differenti categorie e risposte; originalità e risposte inconsuete ed uniche; qualità e cioè adeguatezza della risposta e pertinenza. In questo contesto l'opera di autori come Lev S. Vygotsky e Jerome Bruner ha sicuramente contribuito a definire sia l'importanza dell'ambiente che a studiare i meccanismi e

le operazioni dell'apprendere.

Per Vygotsky l'apprendimento umano ha una natura specificatamente sociale. Ma il processo di apprendimento non si limita ad adeguarsi allo sviluppo ma introduce in esso qualcosa di fondamentalmente nuovo. Apprendimento e sviluppo sono aspetti complementari in continua interazione.

Così Bruner si oppone alle teorie dell'apprendimento come semplice ricezione e memorizzazione di stimoli e sviluppa una teoria dell'apprendimento come attività cognitiva intesa come elaborazione di informazioni, basata sull'uso di strategie, sulla verifica di ipotesi e andando quindi oltre l'informazione data. Egli esalta dunque i concetti di «scoperta» e di «intuizione». L'istruzione ha il compito pertanto di insegnare a pensare usando gli strumenti che sono le discipline intese come linguaggi.

Contributi questi che riprendono e ampliano le idee di John Dewey e della pedagogia dell'attivismo di cui Lamberto Borghi è stato ed è il massimo esponente italiano.

Nelle dinamiche dell'apprendimento non va trascurato l'apporto di Abram Maslow e della sua piramide dei bisogni secondo la quale alla base c'è il primo livello di sopravvivenza e al vertice quello dell'autorealizzazione. La motivazione diviene, con questo autore, centrale per spiegare il processo di formazione e di apprendimento. In questo modo si esalta il valore della creatività contro il dominio della cultura.

Concezioni queste che entrano in contrasto, assumendo una logica decisamente libertaria, con le teorie di Burrhus F. Skinner e le concezioni della tecnologia del comportamento e la conseguente filosofia sociale: il controllo degli stimoli consente il controllo delle risposte, l'educazione diventa così un processo di condizionamento che l'uomo può maneggiare. Lo strumentalismo si fa assoluto e manca la libertà della diversità e il riconoscimento della libertà del soggetto.

Siamo passati, in questi anni dalle matrici psicologiche del comportamentismo e del cognitivismo prima maniera a quelle della «gestald» e dell'ecologia della mente, dall'interazionismo e dalla psicoanalisi alla epistemologia genetica piagetiana, dalla neuropsicologia allo strutturalismo e al costruttivismo.

In sostanza una varietà e una molteplicità di approcci che, senza saperlo o negandolo, fanno tutti i conti con i fondamenti teorici della pedagogia anarchica.

Un indubbio indirizzo libertario sta nella pedagogia di Carl Rogers secondo il quale per giungere alla felicità e alla libertà è sufficiente che l'individuo si sforzi di percepire pienamente i propri sentimenti, di fare l'esperienza totale di quanto prova, l'esperienza totale di se stesso. Soltanto non nascondendo nulla di noi stessi ci si può accettare.

Questo presuppone una concezione ottimistica della natura umana che per Rogers non può che essere buona. Vanno pertanto banditi gli atteggiamenti di condanna morale e occorre liberare il bambino dal senso del peccato per favorire la sua autonoma accettazione. È l'empatia, l'ascolto attivo dell'educatore che favorisce la ricerca autonoma e libera dell'educando.

Non si deve imporre alcun lavoro, non giudicare né fare valutazioni, non voti e neppure esami, non esercitare sull'alunno alcun potere. Solo offrire delle opportunità e facilitare lo sviluppo, non tenere un corso. Promuovere anche un clima positivo nel quale i bambini possano esprimersi. L'educatore si mette al posto dell'educando, è capace di vedere le cose con gli occhi dell'altro, di comprendere dall'interno le sue reazioni. L'obiettivo dichiarato della pedagogia rogersiana è la formazione di individui per i quali il cambiamento sia la cosa più importante della vita e che possano vivere a loro agio in questa dimensione esistenziale.

Su questa scia si inseriscono le considerazioni di Bruno Bettelheim secondo il quale nel rapporto tra genitori e

figli ciò che conta è non cercare di essere genitori perfetti, né tantomeno aspettarsi che lo siano i nostri figli. Il segreto sta invece nel cercare di comprendere le ragioni dei figli, provando a mettersi dalla loro parte, ripensando a se stessi bambini, costruendo con loro un rapporto duraturo attraverso una comunicazione emotiva e affettiva. Solo in un rapporto sostanzialmente paritario come questo delineato da Bettelheim, è possibile trovare una soluzione a tutti i problemi che via via si presentano nella vita quotidiana.

Lo stesso approccio ce lo propone Thomas Gordon il quale arriva al punto di proporre un metodo specifico per stimolare la riflessione e il cambiamento degli adulti che vogliano recuperare una dimensione autentica e libertaria del loro rapporto con i piccoli. Attraverso le pratiche educative del rispetto, dell'ascolto e della collaborazione nella soluzione dei conflitti e dei problemi, anche la famiglia, o meglio le famiglie, diventino uno spazio creativo di profonda libertà e democrazia.

Gordon condivide con Rogers la logica del «vinciamo insieme», collaboriamo alla soluzione dei problemi che ostacolano il nostro sviluppo e benessere, promuoviamo insieme le attività che contribuiscono alla realizzazione delle finalità e degli obiettivi comuni.

L'attenzione dell'educatore deve incentrarsi sulla qualità della comunicazione, sulla creazione di un clima di fiducia che faciliti da una parte l'espressione dei bisogni, delle emozioni e delle convinzioni e dall'altra la disposizione dell'ascolto empatico, per essere con l'altro così come lui è, per seguirlo dove lui ci condurrà, per confrontarsi con lui in modo genuino e congruente, per lasciargli comunque la responsabilità delle scelte.

Il dubbio e la rabbia, la paura e l'insicurezza di non essere accettati sono per il bambino reali problemi ai quali si può dare risposte positive soltanto in questa logica empatica di ascolto attivo, di immedesimazione nell'altro e lo sostengono anche in vere e proprie grammatiche

del dialogo tra adulti e bambini Harold Bessel e Thomas P. Kelly.

Che educare non significhi addestrare ne è convinto Michel Ghazal, secondo il quale i figli meritano rispetto, occorre ascoltare e immaginare insieme, lavorare per l'avvenire mentre si affronta il presente. Questa metodologia costituisce un presupposto irrinunciabile per avere un altro approccio ai conflitti genitori e figli.

Più indirizzata alla ricerca di pratiche che rafforzino l'io del bambino e che ne determinino e caratterizzino la sua individualità è la ricerca di Selma H. Fraiberg, la quale sottolinea come fattori decisivi della sanità mentale sono le capacità dell'io di affrontare i conflitti, di sopportarne la frustrazione, di adattarsi e di trovare soluzioni che portino armonia tra bisogni interiori e realtà esteriore.

Sulla necessità infine di fondere le varie situazioni educative in un progetto unico e partecipato, sul bisogno che la famiglia sia sostenuta dall'intera comunità nell'opera educativa che veda al centro il bambino riflette e propone varie interessanti indicazioni operative e metodologiche Jean P. Pourtois.

Metodologie e obiettivi di chiara ispirazione libertaria sono, come si può vedere e leggere, patrimonio diffuso e consolidato in numerosi autori che affrontano le problematiche educative secondo approcci ed esperienze variegate.

Uno dei settori nei quali maggiormente si possono riscontrare e leggere tracce di marcato libertarismo è proprio quello, come abbiamo visto, del rapporto genitori-bambini e adulti-bambini.

In questo ambito interessanti sono le considerazioni di Paola Milani la quale sottolinea come sia significativo il fatto che operando per aumentare le competenze educative dei genitori si opera a favore del benessere dei bambini e quindi del benessere dell'intera società. La metodologia non può che presentare un livello di autoeducazione e uno di eteroeducazione nel senso che i soggetti diventino atto-

ri verso gli altri, avendo di mira l'essere comunità educante, agendo secondo la logica di rete. Non quindi scuole per genitori ma itinerari educativi *con* e *tra* genitori. L'educare non è *per* e *sulle* persone ma sempre *con*. Chi educa davvero si situa in una relazione d'interdipendenza e circolarità con l'altro, relazione nella quale i due soggetti possono evolvere ciascuno verso un indefinito sempre meglio e possibile e mai definitivamente raggiunto, in virtù degli scambi attivati tra loro.

L'«essere» prima del «fare» dei bravi genitori. In questo vi è evidente il recupero della dimensione dell'essere rispetto a quella del possedere che Erich Fromm ci ha così meravigliosamente descritto ed esaltato. Inoltre è necessario mantenere, secondo questo approccio, l'identità di forma e contenuto: la coerenza tra mezzi e fini.

È sempre il singolo individuo la persona più adeguata a definire e comprendere i suoi bisogni, ad attualizzare le sue risorse, a gestire il suo sviluppo condividendo il suo saper fare e le sue risorse con gli altri membri del suo *entourage*. Portare gli individui, in un rapporto dialogico e non dialettico, a una pienezza di vita che è, prima di tutto, fiducia in se stessi e negli altri, stima di se stessi e degli altri, ad una percezione chiara della propria e altrui importanza e dignità, in una parola aiutare le persone a sentirsi sicure di sé in un rapporto di interdipendenza (al di là del dominio e della sottomissione) con il mondo esterno.

Il rapporto quindi tra docente-alunno e adulto-bambino nella prospettiva libertaria è decisamente egualitario e non gerarchico. Lo suggerisce anche U. Bronfenbrenner il quale sottolinea come il modello ideale di relazione è un modello di *partnership*, con il completo superamento della logica «up-down», insegnante-allievo, adulto-bambino che viene usato abitualmente sia nelle relazioni scolastiche che parentali. Allo stesso modo S. Wolfendale mettendo a confronto due modelli di «parental participation» così li descrive: il genitore *cliente* (dipendente dalle opinioni

degli esperti; passivo rispetto alle offerte della scuola e delle altre agenzie educative; è periferico rispetto ai processi decisionali; è percepito come inadeguato rispetto alla cura e all'educazione dei figli), il genitore *partner* (condivide la responsabilità dell'intervento relativo a sé o alla sua famiglia; è in grado di contribuire alla ridefinizione dell'offerta della scuola, situandosi in un rapporto di reciprocità con essa; è attivo nel prendere decisioni e nella loro realizzazione; è percepito come il più competente rispetto alla cura e all'educazione dei figli, colui che conosce meglio i loro interessi e bisogni).

Tracce libertarie nei vari modelli educazionali, tanto estese da essere, per dirla con Colin Ward, come «semi sotto la neve». Non quindi ricerca di nuovi insegnanti, nuovi santoni, nuovi miti ma semplicemente essere individui che sanno non solo dare ma anche ricevere: questo è un segno tangibile e concreto di libertà perché un uomo libero è certamente chi, riconoscendo la propria debolezza, afferma la propria forza. Essere maestri oggi più che mai significa non voler esserlo, ma stare con gli altri senza superbia, senza condiscendenza, senza preoccupazioni pedagogiche.

E, come ha recentemente scritto Claudio Magris, saper essere e restare scolari non è poco, è già quasi essere maestri. Ma per promuovere uno sviluppo integrale del bambino è necessario andare oltre la semplice dimensione intellettuale. Occorre riconoscere come da millenni domini nella civiltà occidentale una netta divaricazione educativa in famiglia, nella scuola, nelle istituzioni, fra chi un domani sarà attivo usando in qualche modo la mente e chi per vivere dovrà produrre con le mani. Pertanto vi è una nuova consapevolezza da affermare e cioè del primato dell'imparare facendo sull'apprendimento formale. E come sostiene Antonio Santoni Rugiu, in confronto alla formazione della mente, quella del braccio ha interessato in ogni epoca un numero molto maggiore di ragazzi ma la sua memoria storica, come di tutto ciò

che interessava il popolo, è stata molto debole.

Su questo presupposto dell'educazione e dell'istruzione integrale, sono nati vari programmi di educazione e di istruzione che vanno dalla pedagogia e dalla didattica di Celestin Freinet alla pedagogia istituzionale di Michel Lobrot, di George Lapassade, le metodologie e le esperienze di Herbert R. Kohl sulla scuola aperta, quelle di Kenneth R. Haslam su come organizzare l'ambiente e le attività didattiche a misura dei bambini e le concezioni di Kathleen Manning e Ann Sharp su come interpretare e rendere produttivo il gioco nell'apprendimento. Ma anche l'esperienza di Fiorenzo Alfieri e del Movimento di Cooperazione Educativa, quella di Mario Lodi e di tanti altri meno noti educatori.

Insomma un esteso movimento spesso sotterraneo e poco conosciuto che ha saputo imporre all'attenzione dell'establishment pedagogico una realtà di indubbia ispirazione libertaria seppure in contesti istituzionali.

Ma giova ricordare qui anche su questo assunto dello sviluppo integrale del bambino nasce un programma di educazione affettiva non intesa come un processo mirante a modellare le emozioni del bambino secondo schemi imposti dall'alto. Si tratta piuttosto di un processo di apprendimento che porta all'autoregolazione delle proprie emozioni. Il bambino, secondo quanto ci illustra Mario Di Pietro, manterrà la sua emotività, ma anziché esservi totalmente assoggettato, imparerà a dominarla, così da poter massimizzare il proprio benessere psichico anche nelle circostanze meno favorevoli. Per ciò occorre sviluppare la capacità di ascoltare, di collocarsi dal punto di vista del bambino, di comunicare con un linguaggio adatto. Cambiare da noi stessi: il mondo in cui viviamo comincia dalla nostra testa. È il modo in cui percepiamo, interpretiamo, valutiamo e immaginiamo che modella il nostro mondo.

È inoltre indispensabile assumere subito un atteggiamento di ascolto nei confronti dei bambini e sforzarsi di

tradurre in parole gli eventuali turbamenti emotivi della relazione. Per dare la parola ai bambini è opportuno e fondamentale che gli adulti imparino innanzitutto ad osservarsi, a parlare di sé, dei propri stati d'animo, delle proprie azioni e reazioni nei confronti dell'infanzia. Francoise Dolto è consapevole che lo sviluppo infantile procede attraverso fasi comuni ma al contempo che ogni bambino le affronta a modo suo. Perciò i suoi suggerimenti sono al contempo generali e particolari, stimolando nel lettore la capacità di modificarli in base alla sua unica ed irripetibile relazione nella quale è coinvolto incamminandosi verso il futuro e il sogno.

E questo schema sembra prendere in parte Luciana Bellatalla quando dimostra come lo spirito dell'Utopia si sia fatto nei racconti per i bambini. La letteratura per l'infanzia, o meglio una parte significativa di essa, sembra riconoscere come l'amore, il sogno, la fantasia, diano all'uomo il potere di creare un mondo più significativo ed aperto. L'educazione diviene in questa prospettiva una sfida al presente e al noto, una proiezione del non ancora, inseparabile dallo spirito dell'utopia.

In questo spirito di speranza e utopia, secondo una visione che confermi il presupposto anarchico della coerenza tra mezzi e fini, è possibile leggere libertariamente anche altre tecniche didattiche che ribadiscono qui e ora il primato della cooperazione sulla competizione, dell'uguaglianza che esalta le diversità, della discriminazione positiva (dare di più a chi ha meno). L'apprendimento che diventa occasione per promuovere la corresponsabilità e la solidarietà degli alunni, il ruolo dell'insegnante come facilitatore in modo da sviluppare fortemente l'autonomia individuale e del gruppo. Tali sono ad esempio quelle del «Cooperative learning», quelle che evidenziano la carica innovativa dei gruppi di «self-help» e dei gruppi di mutuo aiuto (Phyllis R. Silverman), del lavoro sociale di rete che potenziano le relazioni naturali e organizzano il coordinamento degli interventi (Lambert Maguire), «l'arte di aiu-

tare» (Robert Carkhuff) che stimola l'imparare ad aiutare, ad ascoltare, a rispondere, a comprendere e condividere, a comunicare. Risposte che vanno in questa direzione si trovano anche nelle metodologie che rispondono al disagio e alla violenza diffusa attraverso «la relazione d'aiuto» (Fabio Folgheraiter) o agli atteggiamenti e ai comportamenti suggeriti (Arnold P. Goldstein e B. Glick) onde arginare e capovolgere la logica dominante della pedagogia nei confronti dell'aggressività: né attraverso gli allarmismi o con atteggiamenti di controaggressività, né tantomeno con la presunta moralità della punizione.

Infine val la pena di citare le tecniche della motivazione per gli alunni «difficili» secondo le quali il presupposto dell'apprendimento si basa sul fatto che la voglia di studiare non si può imporre (Barbara Mc-Combs e James Pope).

Inoltre partendo dalla convinzione che si apprende dall'ambiente (Muriel F. S. Hopkins), si esalta il valore della ricerca come antipedagogia, l'imparare ad imparare, la scuola dei laboratori, l'educazione al cambiamento (Virgilio Zangrilli, Francesco De Bartolomeis, Neil Postman, Giovanni M. Bertin) così come si stabilisce un rapporto positivo e non gerarchizzato con le nuove tecnologie educative nelle considerazioni e nelle indicazioni di Seymour Papert.

Ho cercato, in questa disamina, di dimostrare come nel variegato panorama delle teorie e degli studi, così come nelle esperienze educative, citando naturalmente solo in parte il ben più ricco insieme di contributi apparsi in questi anni contemporanei, le caratteristiche e le intuizioni dell'anarchismo, perlopiù in modo inconsapevole e/o misconosciuto, siano penetrate in autori che anarchici non sono e che sono pervenuti alle considerazioni che ho esposto, in modo del tutto pragmatico o per itinerari culturalmente diversi.

È evidente che la principale critica che si potrebbe muovere a questa costruzione, peraltro schematica e incom-

pleta, è che tutte queste ipotesi e osservazioni non intaccano la dimensione sociale dell'educazione.

Si potrebbe riprodurre il dibattito tra educazionisti e rivoluzionari tout-court, risalire fino a Carlo Pisacane e al problema da lui posto, se i fatti derivano dalle idee o queste da quelli.

Si tratterebbe però, a mio avviso di una operazione inutile in questa sede. Non mi sfugge infatti la necessità di modificare le condizioni sociali che stanno alla base di queste problematiche e soprattutto del disagio e della crescente aggressività e violenza che riscontriamo diffondersi in fasce di età sempre più basse e in modo sempre più esteso.

Si tratta però, questo quanto sostengo, di capovolgere la logica più diffusa di un certo anarchismo ottocentesco e che ha svolto un ruolo ormai non più utilizzabile nei confronti di una società che si incammina verso il terzo millennio, le cui caratteristiche fondanti erano, per certi versi, inimmaginabili solo pochi decenni fa.

Resta valido e immutato il pensiero forte dell'anarchismo, la critica al potere in ogni sua forma e rappresentazione, ma occorre leggere con lenti nuove ciò che si muove e si agita nella complessità e nella mondializzazione attuale.

Si tratta in sostanza di uscire da una concezione pessimistica dell'evoluzione della storia umana secondo la quale lo sforzo degli individui più sensibili e attenti al cambiamento doveva essere indirizzato ad interpretare e denunciare come dietro ogni «apparente» passo in avanti dell'uomo si celasse un aggiornamento delle tecniche del potere e del dominio. In questo modo si raggiunge solo l'obiettivo di frustrare la speranza e la fiducia in se stessi e nell'intera umanità di poter migliorare, passo dopo passo, con pragmatismo e gradualismo il proprio contesto sociale. Uscire quindi dal messianesimo sociale e buttarsi a valorizzare per ampliare continuamente gli spazi e i momenti di libertà e uguaglianza. Questa concezione otti-

mistica della storia è facilmente riscontrabile nell'educazione che può diventare sempre più libera e promuovere sempre più lo sviluppo integrale degli individui.

Non si tratta solo di un ribaltamento di prospettiva di tipo psicologico, che peraltro è indispensabile, ma anche di metodo di azione e di approccio alla realtà. È ancora il portare alla luce i germogli di quei «semi sotto la neve» di cui abbiamo parlato all'inizio.

La critica al sistema scolastico e all'autorità

Se queste sono, certamente alcune, delle suggestioni e delle affermazioni, delle pratiche e delle teorizzazioni, presenti nel panorama e nel dibattito pedagogico attuale nelle quali sono riconoscibili, pur con limiti e contraddizioni, segni evidenti dell'influenza delle teorie e delle esperienze anarchiche e libertarie, anche nel filone, forse più noto ai lettori della rivista, dell'alternativa al sistema scolastico non sono mancate e non mancano prese di posizione e vere e proprie proposte che possono a pieno titolo albergare nella tradizione storica dell'anarchismo.

Sostiene con estrema chiarezza e sintesi Michael P. Smith che, come ogni altra attività istituzionalizzata, il sistema educativo ha formato una sua propria burocrazia. Sempre più le sue pratiche riflettono non gli interessi degli individui, ma quelli del suo sistema burocratico. È nell'interesse del sistema, e non degli individui, che l'attestato invece che delle capacità sia il criterio per accedere ad un lavoro, che un numero sempre più crescente di lavori richieda il suddetto attestato, assegnato in base alla frequenza di un corso e non alle effettive capacità lavorative, che un numero sempre maggiore di risorse venga speso per l'educazione.

Questa istituzionalizzazione e questa burocratizzazione ha comportato altri assunti: che la scuola (e solo la scuola) sia il luogo in cui avviene l'apprendimento; che l'unica conoscenza che conta è acquisita a scuola o all'università (mentre la conoscenza maturata direttamente sul lavoro

non è considerata sufficientemente adeguata); che l'apprendimento è il risultato dell'insegnamento; che l'insegnamento ha bisogno di professionisti; che la conoscenza sia una cosa da «assumere» in una istituzione specializzata; che, al pari di una cosa, essa sia quantificabile: più si frequenta più se ne ha; che più apprendimento significa più insegnamento; che un insuccesso nell'apprendimento non è un insuccesso dell'insegnamento, ma anzi implica che più insegnamento è necessario; che in generale ogni fallimento dovuto al sistema non sia un fallimento del sistema, ma un problema da risolvere con un potenziamento del sistema stesso con più burocrazia, più organismi, più esperti e, soprattutto, con più soldi.

Sulla base di queste considerazioni è possibile capovolgere la concezione pedagogica delle teorie autoritarie e statuali, non senza cogliere alcune critiche fondamentali dell'autorità.

Uno degli apporti più interessanti dal nostro punto di vista è senz'altro quello di Fromm quando sostiene che l'autorità non è una qualità che un individuo ha ma si riferisce ad un rapporto interpersonale, in cui una persona considera un'altra superiore a se stessa. Così come influenti e pertinenti sono le considerazioni di Gerard Mendel e Christian Vogt su come lo schema nelle relazioni interpersonali di dominio riproduca lo schema psicofamigliare e sociale, così come sono utili le osservazioni e le analisi di Lobrot che sottolineano come l'autorità tragga origine da gravi carenze nello sviluppo della personalità. Alle stesse considerazioni è giunto Alex Confort nelle ricerche sul rapporto tra potere e delinquenza. L'autorità è un sistema che permette d'alterare la volontà dell'altro, di piegarla nel senso desiderato. Secondo Lobrot due sono, a questo proposito, i casi che possono presentarsi. O si cerca di sopprimere pari pari la volontà dell'altro in quanto rappresenta un pericolo: la repressione. Oppure di far agire l'altro in senso diverso da quello che lui stesso sceglierebbe, e utile per se stessi: la coercizione.

Per un approccio secondo queste impostazioni dentro la scuola e nell'ambito più propriamente strutturato dell'apprendimento, si schiera, delineando una nuova figura di educatore che rinneghi il proprio ruolo istituzionalizzato, Robert Gloton.

Sul rapporto tra struttura familiare, contesto storico-sociale e formazione del carattere e della morale coercitiva, sono sicuramente pertinenti alla concezione libertaria gli studi di Wilhelm Reich, quelli, seppur ispirati ad una interpretazione autogestionaria del socialismo, di Mendel, di Alexander Mitscherlich e di Siegfried Bernfeld. Tutti questi autori muovono da una interpretazione psicoanalitica e psicologica per approdare ad una pedagogia antiautoritaria fondata sul libero sviluppo del fanciullo in una adesione libera a norme di comportamento con l'eliminazione di ogni forma di coercizione e di ogni autoritarismo. L'educazione ha come obiettivo primario quello di formare una società nella quale gli individui siano portatori di una coscienza veramente critica e libera.

Lapassade, René Lourau, Marc Guiraud, Jaques Guigou offrono riflessioni e spunti sulla dimensione politica dell'educazione, sul ruolo dell'insegnante, sul significato della pedagogia istituzionale che ben si collocano nell'alveo delle concezioni e delle suggestioni che abbiamo più volte sottolineato nel corso di questo scritto.

La critica quindi al principio di autorità e all'autoritarismo, alla funzione ideologica della scuola e alla sua perpetuazione strutturale anche nell'intera società portano nel secondo dopoguerra a far crescere in tutta la società occidentale un movimento di contestazione e di rifiuto dell'istituzione educativa statale e gerarchica. Questo avviene, paradossalmente ma non tanto, in un periodo in cui vi è una enorme accelerazione dello sviluppo dell'istruzione e un grande e sostanzioso investimento di denaro nelle strutture educative e della formazione.

Prendono avvio nei primi anni sessanta considerazioni che sostengono con forza il fatto che nella scuola c'è qual-

che cosa di profondamente sbagliato nell'educazione che viene praticata. Ciò che sempre con maggior consapevolezza si sostiene è che le scuole sono posti malsani nei quali far crescere i bambini.

La critica al sistema scolastico ed educativo diventa critica all'intero impianto sociale, economico, culturale e nascono e si sviluppano vere e proprie esperienze di scuole alternative, libertarie. Dobbiamo ad autori decisamente libertari (John Holt) o dichiaratamente anarchici (Paul Goodman) la critica più precisa e puntuale che però si innesta in un diffuso sentire dai contorni talvolta contraddittori e variegati.

È in particolar modo con l'esperienza di Summerhill e con le idee di Alexander Neill che questo movimento si confronta e si sviluppa in Inghilterra, in Danimarca, in Francia, in Italia, in Germania, ma anche in America del nord. Fioriscono le esperienze e le pubblicazioni che veicolano idee e prospettive nuove decisamente libertarie grazie ad autori come Chiara Saraceno, J. R. Schmid, Franco Sanfilippo, Robert P. Wolff e altri. Nasce l'interesse e lo studio dell'esperienza educativa nel kibbutz, per i «figli del sogno» (Bettelheim) ma con studi e ricerche che ci portano ai giorni nostri (Stanley Maron, Annalisa Pinter).

Insomma la scommessa libertaria di strutture e luoghi educativi alternativi a quelli attuali fondati sulla logica del dominio diviene realtà, seppur minoritaria.

Accanto a questo fiorire di scuole, doposcuole, laboratori di arti varie, nei quali è possibile far vivere ad un certo numero di bambini esperienze gratificanti di educazione integrale ed antiautoritaria, si precisa una posizione più complessa ed articolata di denuncia del ruolo della scuola in quanto tale nel favorire lo sviluppo di una società e di una cultura «scolarizzata».

Ivan Illich, Everett Reimer iniziano a diffondere l'idea di descolarizzare la società, partendo dal presupposto che la scuola è morta. Numerosi autori riprendono, criticano,

sviluppano questi due concetti ampliando il dibattito che continua a riproporsi puntualmente come uno dei più interessanti e attuali. Significativi a questo proposito i contributi di K. W. Richmond, Claudio Volpi e molti altri. Un lavoro altrettanto interessante e innovativo, anche per il contesto storico-geografico in cui si colloca, è quello di Paulo Freire e della sua concezione dell'educazione come pratica della libertà e della pedagogia degli oppressi. Insomma un enorme e variegato insieme di posizioni e di idee, di realizzazioni e di esperienze che portano l'approccio libertario nella critica radicale del sistema, nello sperimentalismo finalizzato.

Se a tutto ciò aggiungiamo la critica anarchica più esplicita di autori come Ward ed Herbert Read noi possiamo tranquillamente affermare che di fatto l'anarchismo ha maggiormente penetrato la vita e le idee sull'educazione in maniera sicuramente più profonda di ogni altro approccio alle problematiche sociali.

Lungi dall'essere una consolazione è però sicuramente da considerare perché ciò è avvenuto.

Ritengo che ciò sia stato possibile, e credo di averlo dimostrato ampiamente nel corso di questo articolo, perché l'anarchismo quando si fa pedagogia libertaria assume i connotati del gradualismo obbligato dei rapporti di relazione egualitaria e libertaria.

In pratica la pedagogia libertaria permea l'educazione per definizione prima che per azione. L'opera e i tempi dell'educazione non possono che essere tempi e azioni lente, profonde, irreversibili. Una continua approssimazione che realizza in modo compiuto l'assunto fondamentale dell'anarchismo e cioè la coerenza tra mezzi e fini.

Le possibili proposte

Tocca ai libertari e agli anarchici trovare delle possibili e praticabili proposte, sia attraverso uno sforzo di fantasia, sia portando alla luce istanze e idee che viaggiano e si definiscono nella pratica educativa quotidiana.

L'approccio non può che essere pluralista nel senso che vanno valorizzate le riflessioni e le esperienze che si muovono faticosamente, e a volte inconsapevolmente, nei meandri e negli spazi delle istituzioni, sia quelle che sviluppano una critica radicale al sistema, che infine quelle che praticano microcosmi alternativi.

Nel fare questo dobbiamo assumere veramente la logica della libertà, anche dalle ideologie che pretendono di ingabbiare la realtà leggendola secondo uno schema pre-costituito. Superare insomma i fondamentalismi, anche quello anarchico, come è stato recentemente detto in questa rivista.

L'educazione libertaria supera la dicotomia tra innatismo e ambientalismo poiché coniuga rispetto autentico per l'essere e la sua dimensione sociale, perché privilegia l'individuo nella comunità.

Resta un problema aperto e cioè quello posto da Tolstoj a seguito della sua esperienza a Jasnaia Poliana: è possibile una pedagogia senza un'idea di uomo che la ispiri?

Tolstoj risolve il problema con la distinzione tra istruzione ed educazione (libertaria la prima, autoritaria la seconda). Confesso che non mi convince del tutto. Sicuramente è possibile una educazione libertaria che si connoti nell'essere educazione (tirar fuori) libertaria (fondata su una relazione di libertà). Nel momento in cui affermiamo la libertà in educazione neghiamo la pedagogia. Ma occorre fare uno sforzo in più e cioè definire queste problematiche e quelle dell'anarchismo in direzione positiva.

Accogliere cioè la sfida della approssimazione, dell'andare verso, oltre, continuamente così come l'educazione e l'istruzione sono permanenti e ricorrenti senza attendere il totalmente altro, che non è proprio della dimensione umana ma di quella dei presunti dei.

Credo abbia centrato bene il problema Borghi, riprendendo le tesi di fondo di Dewey, quando sostiene che essenza ed esistenza sono strettamente legate tra loro.

Se vogliamo un futuro migliore dobbiamo volere un presente che lo prepari, che contenga già implicitamente, tratti significativi di questo futuro.

In educazione le concezioni dell'anarchismo partono proprio da queste considerazioni e operano coerentemente con esse attraverso un'idea di relazione socratico-maieutica. Il bambino, che come sostiene Marcello Bernardi, è ancora un uomo libero, deve poter, secondo i propri tempi, crescere in modo armonico e integrale.

Secondo quanto esposto qui brevemente, accanto al lavoro quotidiano è importante dare alle idee libertarie anche dei possibili punti di riferimento visibili in un contesto di più ampia portata.

Ogni possibile cambiamento deve coinvolgere l'intera gamma del problema educativo.

Per concludere voglio qui proporre dunque due obiettivi chiari e provocatori: impegnarsi in una lotta per l'abolizione dell'obbligo scolastico e del valore legale del titolo di studio.

Le argomentazioni per sostenere queste due idee sono varie ma non le affronterò qui. Voglio solo sottolineare due esempi possibili di educazione libertaria che si fa carico del cambiamento globale del contesto sociale.

L'educazione deve stare al centro di ogni sforzo per il cambiamento, sostiene Joel Spring, ma è opportuno confermare un assunto irrinunciabile per l'anarchismo e cioè che il problema vero è educare alla libertà nella libertà.

Bibliografia

Non compariranno in questa bibliografia le indicazioni circa i testi di autori noti e le cui opere sono molteplici (Freud, Piaget, Winnicott, Vygotsky, Bruner, Dewey, Maslow, Skinner, Rogers, Fromm, Reich, Neill, Illich, Freire, Bernardi, Borghi). Sono omesse anche le indicazioni sui testi relativi ai pensatori classici dell'anarchismo nonché di Robin, Faure, Tolstoj, Ferrer.

AA.VV., *L'erba voglio*, Einaudi, Torino, 1971.

AA.VV., *Le comuni infantili*, Guaraldi, Rimini, 1971.

AA.VV., *Educazione o condizionamento?*, Savelli, Roma, 1975.

AA.VV., *Illich in discussione*, Emme edizioni, Milano, 1976.

AA.VV., *Descolarizzare e poi?*, Emme edizioni, Milano, 1978.

AA.VV., *I diritti dei bambini*, Emme edizioni, Milano, 1973.

AA.VV., *Summerhill in discussione*, Franco Angeli, Milano, 1975.

AA.VV., *La ricerca pedagogica tra scienza e utopia*, La Nuova Italia, Firenze, 1979.

AA.VV., *Chi insegna a chi?*, Einaudi, Torino, 1972.

AA.VV., *Dalla gratuità all'eguaglianza. Scuola per tutti e classi sociali*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

AA.VV., *Educazione e libertà*, in *Volontà*, numero 1/1987.

AA.VV., *Il Bambino fra autorità e libertà*, in *Volontà* 3/1992.

Giuseppe ACONE e Giuliano MINICHELLO, *L'educazione divisa*, Armando, Roma, 1986.

Fiorenzo ALFIERI, *Il Mestiere di maestro*, Emme Edizioni, Milano, 1974.

Maria D. ANGELICOLA, *Un'utopia rivisitata*, Armando Armando, Roma, 1979.

Philippe ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari, 1976.

Egle BECCHI, *Infantologie del novecento*, in *Il secolo della scuola*, La Nuova Italia, Firenze, 1995.

Luciana BELLATALLA, *C'era una volta... Il paese che non c'è*, Corso Editore, Ferrara, 1994.

Albino BERNARDINI, *Un anno a Pietralata*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

Siegfried BERNFELD, *Antiautoritarismo e psicoanalisi nella scuola*, Feltrinelli, Milano, 1971.

Giovanni M. BERTIN, *Educazione al cambiamento*, La Nuova Italia, Firenze, 1976; Id., *L'ideale estetico*, La Nuova Italia, Firenze, 1974; Id., *Educazione alla ragione*, Armando, Roma, 1968.

Herold BESSEL e Thomas P. KELLY, *Puoi contare su di me*, Red Edizioni, Como, 1992; Id., *Niente sgridate, chiacchieriamo*, Red Edizioni, Como, 1991.

Bruno BETTELHEIM, *I figli del sogno*, Mondadori, Milano, 1969; Id., *Un genitore quasi perfetto*, Feltrinelli, Milano, 1987.

U. BRONFENBRENNER, *Ecologia dello sviluppo umano*, Il Mulino, Bologna, 1986.

Robert CARKHUFF, *L'arte di aiutare*, Erickson, Trento, 1988.

Bruno CIARI, *La grande disadattata*, Editori Riuniti, Roma, 1972; Id., *Le nuove tecniche didattiche*, Editori Riuniti, Roma, 1961.

Alex CONFORT, *Potere e delinquenza*, Elèuthera, Milano, 1996.

David CRAM, *Macchine per insegnare e istruzione programmata*, La Nuova Italia, Firenze, 1965.

Francesco DE BARTOLOMEIS, *La ricerca come antipedagogia*, Feltrinelli, Milano, 1969; Id., *Sistema dei laboratori*, Feltrinelli, Milano, 1978; Id., *Programmazione e sperimentazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1982.

Mario DI PIETRO, *L'educazione relazionale-emotiva*, Erickson, Trento, 1992.

Françoise DOLTO, *Come allevare un bambino felice*, Mondadori, Milano, 1992.

Manlio FANCELLI, *L'educazione non autoritaria*, Bulzoni, Roma, 1976.

Edgar FAURE, *Rapporto sulle strategie dell'educazione*, Armando, Roma, 1974.

Paul K. FEYERABEN, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1979.

Fabio FOLGHERAITER, *Problemi di comportamento e relazione di aiuto nella scuola*, Erickson, Trento, 1992.

Selma FRAIBERG, *Gli anni magici*, Armando, Roma, 1970.

Celestin FREINET, *L'educazione del lavoro*, Editori Riuniti, Roma, 1977; Id., *La scuola del popolo*, Editori Riuniti, Roma, 1973; Id., *L'apprendimento della scrittura*, Editori Riuniti, Roma, 1978.

Miche LGHAZAL, *Mangia la minestra e... taci!*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1994.

Robert GLOTON, *L'autorità alla deriva*, Emme edizioni, Milano, 1975.

- Arnold P. GOLDSTEIN e B. GLICK, *Stop all'aggressività*, Erickson, Trento, 1990.
- Paul GOODMAN, *Individuo e comunità*, Elèuthera, Milano, 1996.
- Thomas GORDON, *Genitori efficaci*, La Meridiana, Molfetta (BA), 1994.
- Jaques GUIGOU, *La pedagogia istituzionale*, Marc Guiraud, *Il ruolo dell'insegnante*, in Georges Lapassade, *L'autogestione pedagogica*, Franco Angeli, Milano, 1977.
- Gualtiero HARRISON e Matilde CALLARI GALLI, *Né leggere né scrivere*, Feltrinelli, Milano, 1971.
- Kenneth R. HASLAM, *L'apprendimento nella scuola elementare e materna*, Emme edizioni, Milano, 1977.
- David HAWKINS, *Scienza ed etica dell'uguaglianza*, Loescher, Torino, 1982.
- John HOLT, *Bisogni e diritti del fanciullo*, Armando, Roma, 1977; Id., *Instead of education*, Dutton, 1976; Id., *How children fail*, Penguin, London, 1969.
- Muriel F. S. HOPKINS, *Apprendere dall'ambiente*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, Il Saggiatore, Milano, 1964.
- Torsten HUSËN, *Talento, eguaglianza e meritocrazia*, La Nuova Italia, Firenze, 1977; Id., *Crisi della scuola*, Armando, Roma, 1974.
- David W. JOHNSON, *Apprendimento cooperativo in classe*, Erickson, Trento, 1996.
- Herber KOHL, *Leggere come*, Emme edizioni, 1976; Id., *La scuola aperta*, Emme edizioni, Milano, 1973.
- Roland D. LAING, *Conversando con i miei bambini*, Mondadori, Milano, 1979; Id., *L'io e gli altri*, Sansoni, Firenze, 1973.
- Georges LAPASSADE, *L'analisi istituzionale*, Isedi, Milano, 1974.
- Denis LAWTON, *Classe sociale, linguaggio, educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1979.
- Michel LOBROT, *Per o contro l'autorità*, Emme edizioni, Milano, 1977.
- Mario LODI, *Il paese sbagliato*, Einaudi, Torino, 1970; Id., *C'è speranza se questo accade a Vho*, Einaudi, Torino, 1963.
- René LOURAU, *L'illusion pedagogique*, Editions de L'Épi, Parigi, 1969.
- Claudio MAGRIS, *Ma il vero maestro non insegna*, *Corriere della sera*, 19 febbraio 1996.

- Lambert MAGUIRE, *Il lavoro sociale di rete*, Erickson, Trento, 1989.
- Kathleen MANNING e Ann SHARP, *Il gioco nell'apprendimento*, Emme edizioni, Milano, 1979.
- Stanley MARON, *Mercato e comunità*, Elèuthera, Milano, 1994.
- Barbara MC-COMBS e James POPE, *Come motivare gli alunni difficili*, Erickson, Trento, 1996.
- Gerard MENDEL, *Il potere e l'autorità*, Guaraldi, Rimini, 1974; Id., *Infanzia nuova classe sociale*, Armando, Roma, 1974.
- Gerard MENDEL e Christian VOGT, *Il manifesto educativo*, Emme edizioni, Milano, 1975.
- A. MERLER, *Sociologia della sperimentazione didattica*, Savelli, Roma, 1975.
- Carmela METELLI DI LALLO, *Analisi del discorso pedagogico*, Marsilio, Padova, 1966.
- Paola MILANI, *Progetto genitori*, Erickson, Trento, 1993.
- W. Hugh MISSILDINE, *Il bambino che sei stato*, Erickson, Trento, 1996.
- Alexander MITSCHERLICH, *Versò una società senza padre*, Feltrinelli, Milano, 1970.
- Seymour PAPERT, *I bambini e il computer*, Rizzoli, Milano, 1994.
- Egidio PENTIRARO, *A scuola con il computer*, Laterza, Bari, 1983.
- Annalisa PINTER, *La storia del kibbutz: dinamiche di un'educazione collettivista*, in *Momenti paradigmatici di storia dell'educazione*, Corso editore, Ferrara, 1993.
- Neil POSTMAN, *La scomparsa dell'infanzia*, Armando, Roma, 1984.
- Neil POSTMAN e Charles WEINGARTNER, *L'insegnamento come attività sovversiva*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- Jean P. POURTOIS, *Educare i genitori*, Armando, Roma, 1988.
- Fabrizio RAVAGLIOLI, *Fisionomia dell'istruzione attuale*, Armando, Roma, 1986.
- Herbert READ, *Educare con l'arte*, Comunità, Milano, 1954; Id., *Anarchy and order*, Faber, London, 1954.
- Olivier REBOUL, *Il linguaggio dell'educazione*, Armando, Roma, 1986.
- Everett REIMER, *La scuola è morta*, Armando, Roma, 1973.
- W. K. RICHMOND e Mauro LAENG, *La descolarizzazione nell'era tecnologica*, Armando, Roma, 1975; Id., *Educazione permanente nella società aperta*, Armando, Roma, 1974.

Antonio S. RUGIU, *Il braccio e la mente*, La Nuova Italia, Firenze, 1995; Id., *Storia sociale dell'educazione*, Principato, Firenze, 1979.

Franco SANFILIPPO, *...se no ti do una sberla...*, Savelli, Roma, 1973.

Chiara SARACENO, *Alla scoperta dell'infanzia*, De Donato, Bari, 1972.

J. R. SCHMID, *Compagno maestro*, Guaraldi, Rimini, 1972.

SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoressa*, Libera Editrice Fiorentina, Firenze, 1974.

M. E. P. SELIGMAN, *Imparare l'ottimismo*, Giunti, Firenze, 1996.

Phyllis R. SILVERMAN, *I gruppi di mutuo aiuto*, Erickson, Trento, 1989.

Georges SNYDERS, *Le pedagogie non direttive*, Editori Riuniti, Roma, 1975

Michael SMITH, *Educare per la libertà*, Elèuthera, Milano, 1990.

Joel SPRING, *L'educazione libertaria*, Antistato, Milano, 1981.

Viscardo VERGANI, *La civiltà dei bambini*, Mondadori, Milano, 1977.

Aldo VISALBERGHI, *Educazione e divisione del lavoro*, La Nuova Italia, Firenze, 1973; Id., *Pedagogia e scienze dell'educazione*, Mondadori, Milano, 1978.

Claudio VOLPI, *Descolarizzazione e alternative pedagogiche*, Bulzoni, Roma, 1974.

Colin WARD, *La pratica della libertà*, Elèuthera, Milano, 1996; Id., *Talking schools*, Freedom press, London, 1995.

Robert P. WOLFF, *L'università e i miti dell'educazione*, Comunità, Milano, 1975

S.WONFENDALE, *Parental participation in children development and education*, Gordon and Breach science publishers, New York, 1983.

Virgilio ZANGRILLI, *Pedagogia del dissenso*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.

Michele ZAPPELLA, *Il pesce bambino*, Feltrinelli, Milano, 1976.

1° MAGGIO ANARCHICO



**NON FESTA
MA LOTTA**

VIA RAVENNA 3
TORINO
SERIG.
IN PROPRIO

GRUPPI ANARCHICI TORINESI

Tomás Ibañez / *Questa idea si coniuga all'imperfetto* ●●

L'anarchismo è un figlio della modernità e si estinguerà con essa. Ciò non toglie che abbia apportato, e apporti, straordinari elementi per la critica del dominio. E poi, l'anarchismo è veramente esente dai difetti che pretende criticare? Ecco un iconoclastico saggio che vuole mettere in discussione le certezze degli anarchici. Una critica anarchica all'anarchismo è quanto propone Tomás Ibañez, docente di sociologia all'università Autonoma di Barcellona.

Niente è più semplice che voler interrogare la coerenza razionale dell'anarchismo e di voler evidenziare i suoi punti deboli. Dobbiamo dolercene? Sì! Senza dubbio, se siamo partecipi di questa volontà di potenza che si nasconde sotto il desiderio di possedere un sistema di pensiero senza crepe, garantito contro ogni critica, affilato come una spada dialettica e robusto come uno scudo che ci difenda da ogni incertezza.

No! Nemmeno per sogno, se ammettiamo che l'anarchismo è vago, incerto, sempre provvisorio, teso da contraddizioni più o meno flagranti, muto su tutta una serie di questioni importanti, costellato di affermazioni erronee, appigliato a un buon numero di schemi sorpassati, segno di tutta la fragilità e di tutta la ricchezza di chi non pre-

tende di oltrepassare la finitezza umana. Riconoscere la fragilità dell'anarchismo è forse dar prova di una maggiore sensibilità anarchica piuttosto che accanirsi a negarla o a rimpiangerla: è per questo motivo che l'anarchismo è all'altezza di ciò che pretende essere. Ma gioire della sua fragilità non è certo un appello alla compiacenza. L'anarchismo non si situerebbe all'altezza di ciò che pretende essere se non girasse a se stesso una critica che sola può aprire sul suo indispensabile cambiamento.

I commenti che seguono non pretendono indicare soluzioni, e nemmeno vie per cercarle. Si limitano a segnalare qualche domanda più o meno intrecciata che, a mio avviso, è problematica nel pensiero anarchico contemporaneo.

Una teoria del diritto alla differenza fondato su un principio di indifferenziazione

Più di qualsiasi altro sistema di pensiero, l'anarchismo insiste vigorosamente sulla necessità di rispettare scrupolosamente le differenze. Si caratterizza inoltre per la difesa costante del valore della differenza e per la preoccupazione di creare le condizioni attraverso cui le particolarità individuali possano esprimersi il più liberamente possibile: accento sulla libertà dell'individuo, rispetto dell'autonomia delle minoranze, contestazione radicale del principio stesso della democrazia in quanto è causa della sacralizzazione della volontà della maggioranza, rifiuto di stabilire modelli che servirebbero per categorizzare le buone e le cattive differenze o per gerarchizzarle.

Quest'ultimo punto è particolarmente importante perché si iscrive nella tendenza propria di ogni cultura di fornire criteri per elaborare un «io ideale», e a inculcare norme per saper scegliere ciò che si deve scegliere, saper pensare ciò che bisogna pensare e sentire quel che è normale sentire.

L'anarchismo considera che l'individuo non deve avere questa o quella caratteristica, ma che deve semplicemente poter esprimere senza costrizioni le proprie caratteri-

stiche quali esse siano. Tutto ciò è molto seducente, ma si annuncia piuttosto problematico perché l'affermazione radicale del diritto alla differenza si trova negato nel momento stesso della sua enunciazione. In effetti, proclamare il diritto alla differenza significa proclamare alla stesso tempo e necessariamente che non può esserci la minima differenza di fronte a questo diritto senza che esso cessi di essere creatore di senso.

Se si ammette l'ombra di una differenza quanto al diritto della differenza, ciò implicherebbe la sua stessa negazione poiché alcune differenze sarebbero escluse da questo diritto. Non si può dunque ammettere alcuna differenza quanto al diritto della differenza se non la si vuole rendere contraddittoria. Ma ciò scatena ugualmente la sua negazione poiché ciò torna a escludere il diritto ad alcune differenze... a meno di non uscirne!

Attenzione, non mi sto riferendo al vecchio problema pratico di come trattare coloro i quali, in una società libertaria, non rispetterebbero il diritto alla differenza. Pongo semplicemente il problema concettuale di un enunciato che non può essere accettato se non alla condizione di essere rifiutato e che esige di essere violato per poter essere ammesso. Lo stesso enunciato afferma simultaneamente che «nulla vale per tutti», e che questa affermazione «vale per tutti» cioè due affermazioni difficilmente conciliabili... anche se si aggira con i modelli logici di Bertrand Russell o con i meta-livelli di Kurt Gödel.

Sia detto, di passaggio, che né le contraddizioni interne né le auto-contraddizioni mi infastidiscono. Se attiro l'attenzione sul carattere auto-contraddittorio del diritto alla differenza è semplicemente perché i problemi pratici che sorgono nella sua applicazione sono forse legati a ciò. Se ho ragione, cercare di risolvere questi problemi pratici senza porre il problema concettuale non aiuta probabilmente a trovare soluzioni.

Poiché siamo nel campo concettuale della differenziazione ne approfitto per dire giusto due parole in merito

all'entropia, alla sintropia e alla complessità.

Ogni sistema che presenta una forte differenziazione interna auto-regolata deve compensare le forze entropiche che lavorano alla de-differenziazione interna tramite meccanismi sintropici tanto più vigorosi quanto più questa differenziazione interna è pronunciata.

Il principio del diritto alla differenza fa della società anarchica una società altamente complessa, a fortissima e raffinatissima strutturazione interna e che ha bisogno di conseguenza di potenti meccanismi di protezione contro i rischi di evoluzione entropica. Ciò significa che il sistema deve caratterizzarsi per un gioco di obblighi molto vigoroso: è il prezzo da pagare per la complessità risultante da un diritto alla differenza che genera una forte variabilità interna del sistema.

Il diritto alla differenza è abitualmente associato all'assenza di obblighi e alla libertà, ma l'espedito di funzionamento dei sistemi complessi sembrerebbe implicare un accrescimento degli obblighi. Nuova contraddizione alla quale l'anarchismo deve porgere la propria attenzione?

Una teoria della libertà che si basa su un principio totalitario

L'anarchismo seduce così intensamente l'immaginario contemporaneo che esalta la libertà più di qualsiasi altra corrente di pensiero. Il problema è che il modello di società che progetta l'anarchismo per assicurare il pieno esercizio della libertà soffoca l'idea stessa di libertà perché esclude qualsiasi possibilità di un «al di fuori» dell'anarchismo.

Quando Paul Feyerabend difendeva il diritto alla coesistenza di tutte le tradizioni partendo dal principio che nessun criterio ci autorizza a decidere sulla loro validità, si vedeva obbligato a ricorrere a un corpo di polizia come unica maniera per proteggere questo diritto alla coesistenza. Questa soluzione è evidentemente inaccettabile per l'anarchismo. Affinché la libertà regni l'esercizio della

costrizione deve essere bandito, sia sotto la forma di sanzione sia sotto la forma di quei dispositivi normalizzatori che costituiscono l'economia delle sanzioni e che Michel Foucault ci ha così ben aiutato a comprendere. Ma se respingiamo la soluzione di Feyerabend non ci resta che una sola alternativa che si rivela anch'essa liberticida e che consiste nel porre per principio che l'uso della costrizione si troverà escluso perché nessuno interrogherà il principio che permette di farne a meno.

In altri termini, la libertà non è possibile se qualcuno si situa al di fuori del credo libertario sul rispetto della libertà perché se qualcuno lo facesse bisognerebbe ben impedirgli di sopprimerla.

Esistono certo alcune società che non concepiscono alcun «al di fuori» in rapporto a quel che cementa la loro coesione, ma non costituiscono precisamente dei modelli di libertà individuale. Nel pensiero anarchico la libertà non è possibile che a condizione che tutti abdicino prima di tutto alla libertà di rifiutare i presupposti anarchici sulla libertà e accettino dunque di vivere in seno alla cultura più totalitaria, cioè in quella cultura che nega qualsiasi possibilità di «al di fuori» in rapporto a se stessa.

Si deve forse proclamare con forza che non deve esserci libertà per i nemici della libertà, forse si deve rivendicare con forza il diritto che hanno gli anarchici di vivere secondo le loro concezioni senza alcun obbligo se non quelli che essi stessi si danno.

Faccio mie queste esigenze, ma ciò mi obbliga, necessariamente, a mettere in dubbio la coerenza dell'anarchismo in quanto teoria della libertà.

La cultura implicitamente totalitaria che sottende all'esigenza anarchica di libertà si mette in evidenza quando si percepisce che l'individuo socializzato in un cultura libertaria non dispone, per definizione, di alcun mezzo per affermarsi positivamente contro questa cultura. In effetti, l'anarchismo esclude per principio che qualsiasi altra cultura possa essere preferibile alla cultura anar-

chica, poiché dall'istante in cui l'esigenza della libertà è posta come valore fondamentale, ogni opinione che implica una minore esigenza di libertà costituisce automaticamente e necessariamente una opzione meno legittima. Dato che la società anarchica rivendica il privilegio di essere la società della massima libertà, ne consegue che nessun'altra forma di società può esserle preferibile!

Volendo essere una teoria centrata sulla libertà, l'anarchismo apre su una cultura che esige l'adesione di ognuno per poter esistere e che contesta la legittimità di tutto ciò che non è sé stessa.

Una critica del potere che alimenta certe relazioni di potere

In rapporto ad altre ideologie del diciannovesimo secolo l'anarchismo ha avuto il merito incontestabile di focalizzare l'attenzione sulla questione del potere anziché relegare questo fenomeno a un ruolo secondario o derivato. I rapporti di dominazione vanno largamente al di là della sfera dei rapporti di produzione, come gli stigmatizzati di qualsiasi tipo (donne, zingari, omosessuali, handicappati, e così via) non hanno mai cessato di ricordarci. Il potere costituisce un fenomeno che deve essere considerato in sé stesso. Ciò premesso l'ipotesi anarchica di uno sradicamento totale delle relazioni di potere non ha solamente suscitato l'incredulità di una buona parte dei dominati stessi, è anche sfociata, cosa ben più grave, su una concezione del potere che favorisce il suo spiegamento. In effetti, a partire dall'istante in cui si afferma che il potere può essere abolito nella sua totalità si afferma nello stesso tempo che il potere non appartiene che ad alcune modalità dei rapporti sociali e a esse soltanto, poiché trasformando queste modalità il potere sparisce. Perciò è diventato chiaro, dopo Foucault, che le relazioni di potere non presentano una relazione di esteriorità faccia a faccia del legame sociale. Al contrario gli sono intrinseche. È nel legame sociale che si formano, è nella propria socialità

che si generano senza sosta. Essendo noi esseri sociali il potere fa parte integrale della nostra maniera «di essere al mondo». Quando pretendiamo che il potere possa essere annullato, o il nostro enunciato è radicalmente falso, o è ragionevolmente vero ma alla condizione di non portarè sul potere in generale ma solo su una delle molteplici forme che può adottare: il potere che viene visto come coercitivo perché si accompagna generalmente all'applicazione delle sanzioni.

Notiamo, che questa forma particolare delle relazioni di potere si trova inglobata, in quanto «insieme», in una categoria più ampia che non è altro che quella dei rapporti di dominio. Ogni potere vissuto come coercitivo e accompagnato da un regime di sanzioni, (positive o negative), s'iscrive come una modalità dei rapporti di dominazione, ma alcuni rapporti di dominazione rappresentano sotto altre forme l'esercizio del potere stesso.

Se l'anarchismo ammettesse che la sua critica del potere così come l'affermazione che possa essere sradicato non si riferissero che a una delle sue modalità particolari, le conseguenze non sarebbero drammatiche. Si limiterebbero ad amputare l'anarchismo da una parte del suo radicalismo rendendolo senza dubbio meno attraente ma sicuramente più credibile. Il fatto che l'anarchismo si intestardisca a identificare il potere con la modalità particolare che esso vuole sopprimere, provoca conseguenze ben più preoccupanti. In effetti la parte del potere non riconosciuta come tale dal potere perché non assume la modalità della coercizione, trova il campo libero per svilupparsi senza resistenza e proliferare a suo agio. In altre parole, se è vero che ogni legame sociale genera delle relazioni di potere non è possibile identificarle e lottare contro di esse se non si stabilisce per principio che sono assenti da alcuni tipi di rapporto sociale. Ponendo questo principio con il fatto stesso di enunciare che il potere è eliminabile nei rapporti umani, l'anarchismo ci disarmo contro un potere che ottiene il privilegio di sfuggire alla possibilità stessa

di essere pensato come stato del potere.

Bisogna ben vedere che non sono solamente certe relazioni di dominazione che ricevono questo privilegio di invisibilità, ma anche delle altre relazioni di potere che non vengono, abitualmente, incluse nei rapporti di dominazione malgrado i loro effetti assolutamente liberticidi.

Applicare una «dominazione» sul soggetto umano «già costituito», è esercitare meno potere che l'essere colpevoli di «costituirlo», non vedere ciò vuol dire che colui che è capace di imprigionare qualcun altro o di limitarne il desiderio, è più potente di colui che è capace di far sì che qualcun altro abbia il desiderio di imprigionarsi da solo perché così è stato costituito.

Una filosofia della non trascendenza che si istituisce essa stessa come trascendenza

L'anarchismo sacralizza ben poche cose. Non ci sono nel suo orizzonte né divinità, né senso della storia, né principi sottratti alla possibilità di essere dibattuti, né verità stabilite una volta per tutte... L'essere umano è la misura di tutto così come dicevano le teorie antenate al relativismo, e dunque tutto presenta, stando così le cose, la stessa fragilità e le stesse limitazioni dell'essere umano. Il fatto che l'anarchismo derida qualsiasi tentativo di appellarsi a verità, a valori, a credenze reputate eterne e incontestabili costituisce di sicuro una delle sue caratteristiche considerate più irritanti dagli spiriti ben pensanti. L'anarchico disturba perché è sempre un miscredente, non importa quale sia il credo stabilito. Demolitore di trascendenze, l'anarchismo ne costruisce una che prende curiosamente la forma dei suoi tratti propri. In effetti l'anarchismo vuole ammettere che le proprie modalità di espressione, le proprie manifestazioni, la sua formulazione, la sua mutevolezza nel corso del tempo e nelle diverse culture, partecipa di un essenzialismo profondo che gli impedisce di accettare la propria contingenza radicale. L'anarchismo si percepisce come essere consunstanziale

alla condizione umana dall'istante in cui sostiene che i valori fondamentali che lo costituiscono, lungi dall'essere circostanziali, storicamente situati e peribili, provvisori e, in definitiva, stupidamente temporali, sono stati, sono e saranno sempre legati all'esistenza umana. I valori di libertà, di autonomia, di rispetto degli altri, di dignità individuale e collettiva, di solidarietà, di rifiuto dell'autoritarismo, in breve, tutti quei valori che informano il pensiero anarchico diventano i garanti della sua perennità, perché sono legati alla maniera umana di essere al mondo.

La conclusione è semplice: l'anarchismo può rinnovare le sue forme, può evolvere con le epoche, può anche cambiare nome, ma quel che in esso è fondamentale trascende i tempi e di conseguenza trascende gli individui reali, i quali non hanno altra alternativa che di vivere sempre in seno a un tempo dato. L'anarchismo è un'arma temibile contro la trascendenza, ma è un'arma che si mette al di fuori della portata dei propri colpi...

Come concludere dopo questi commenti critici? Per me l'anarchismo è un figlio della modernità che, a tempo debito si estinguerà con essa, ma questa mia convinzione è lungi da essere permeata di pessimismo. Aspettando la sua prossima fine l'anarchismo merita largamente che lo coltiviamo così come si coltiva un fiore la cui bellezza nasce in buona misura dalla certezza che sta esaurendo pienamente il presente poiché questo è il suo unico orizzonte.

traduzione di Elena Petrassi

ANARCHIA



Dieci anni fa: strage di Piazza Fontana. Lo stato dice che sono stati gli anarchici. Gli anarchici dicono che è una strage di stato. Dieci anni fa: morte del ferroviere Giuseppe PINELLI, anarchico del circolo Ponte della Ghisolfa. Lo stato dice che è un suicidio. Gli anarchici dicono che è un omicidio di stato.

Da allora ad oggi è apparso chiaramente chi mentiva e chi diceva il vero. Anche se l'inchiesta sulla morte di Pinelli è stata bloccata a mezza strada verso la verità, passando dal "suicidio" ad un inverosimile "malore". Anche se il processo per la strage è stato bloccato a mezza strada, quando la pista nera diventava pista tricolore, quando cioè dagli esecutori fascisti si risaliva ai mandanti, ai complici, ai fiancheggiatori, al vertice dello stato.

Il potere ha ucciso e mentito prima di allora ed ha continuato ad uccidere e mentire dopo, eppure quel dicembre di dieci anni fa è rimasto nella memoria collettiva come esempio del terrorismo dei padroni, del vero volto oscuro dello stato, della intrinseca natura repressiva delle istituzioni. Per faide interne alla classe dominante (tra "reazionari" e "progressisti") e per stroncare sul nascere il fiore di lotte autogestite extra-istituzionali anticapitalistiche ed antiburocratiche lo stato non ha esitato allora e non esiterà mai a violare le sue regole del gioco democratico, a complottare, a mentire, ad uccidere.

Per questo gli anarchici non "archiviano" Pinelli, come non l'archivierà mai la memoria popolare.

**CIRCOLO ANARCHICO
PONTE DELLA GHISOLFA**



Rossella Di Leo / *Banalità e nequizie* ●

«L'anarchia? Bella, ma impossibile». «Ma senza autorità, tutti si sbranerebbero». «L'attuale società è troppo complessa, quindi ci vuole un centro che la diriga e organizzi». Ecco alcune obiezioni che vengono fatte all'anarchia, sia nelle discussioni al bar, sia, pur con argomentazioni apparentemente più colte, dai teorici dello stato. Ma quanto sono fondate? E quanto, invece, manifestano la volontà di esorcizzare l'idea più radicale di libertà e uguaglianza che l'uomo ha pensato? Qui Rossella Di Leo, responsabile del Centro studi libertari di Milano e redattrice delle edizioni Elèuthera, passa in rassegna alcuni dei principali «luoghi comuni» usati contro l'anarchia

L'altro giorno, mentre ero in attesa del mio turno nella panetteria all'angolo, ho avuto l'emozione di un incontro ravvicinato con la «Signora Maria», proprio lei, uno dei maggiori *opinion makers* di questo scorcio di modernità inventato dalla (molto virtuale) democrazia televisiva. La suddetta signora intratteneva un piccolo ma attento pubblico con commenti di politica estera che vertevano, manco a dirlo, sulla situazione albanese, prontamente identificata come una delle poche forme esistenti di «anarchia». Abbandonando un'inveterata abitudine a

non interloquire in questi talk-show del quotidiano, ho tentato di far presente alla Signora Maria ed al suo pubblico che gli eventi albanesi ben poco hanno a che vedere con una definizione etico-storico-socio-politico e così via del termine «anarchia». Mai pentimento fu più repentino. Sentendomi un'extracomunitaria del pensiero, mi sono affrettata a lasciare, sfilatino sotto il braccio, l'imbarazzata e perplessa agorà.

Così va il mondo, mi son detta. Eppure quella miscela di luoghi comuni, di snervanti banalità e di bestialità che gridano vendetta sono, che mi piaccia o no, il sapere medio in tema di anarchia. Ma come è possibile che una concezione etica così forte, una teoria sociale così sofisticata, una visione utopica così grandiosa sia talmente ignorata e stravolta da essere identificata con il suo opposto? La Signora Maria (ma la stampa non è da meno) definisce «anarchica» una società in cui il potere centrale è debole o assente (e fin qui potremmo ancora esserci) e in cui (e qui invece avviene il ribaltamento) è in atto una lotta tra soggetti diversi che si battono per la conquista del potere.

Questa fase d'interregno, questa lotta tra concorrenti tutti all'interno della medesima concezione sociale (quella gerarchica) viene catalogata nel rozzo linguaggio politico della Signora Maria (e della stampa) come «anarchia». E sarebbe con questa chiave interpretativa che, nel peculiare caso albanese, andrebbero spiegate le burocrazie statolatere e le lobby ultraliberiste, le emergenti narcomafie e i predoni tradizionali, i clan tribali del Sud e quelli del Nord... Insomma è veramente risibile individuare anche solo parvenze d'anarchia nella situazione albanese (se non forse per tracce assai labili e discutibili di democrazia diretta), mentre quello cui stiamo assistendo è un classico della storia umana dal neolitico in poi: una convenzionale dinamica gerarchica per appropriarsi in modo esclusivo del potere sociale.

Naturalmente sto solo fingendo di stupirmi davanti a

questa distorsione del termine anarchia come caos, distorsione tanto sedimentata da essere un significato etimologicamente codificato. Cosa che ha creato un paradosso linguistico assai curioso in quanto, nello spazio di poche righe, sui dizionari convivono significati opposti ed entrambi legittimi.

Così, da dottrina sociale basata sull'autogoverno si passa a caos per assenza di un potere centrale costituito.¹ Proprio un bel salto semantico. È un po' come se sotto il termine cattolicesimo ci fosse il significato secondario di «persecuzione sistematica del non conforme» e per comunismo ci fosse «sistema penitenziario di massa». Inaudito, vero?

Eppure, è proprio da questo paradosso etimologico che deriva la più comune obiezione alla teoria sociale anarchica, che possiamo riassumere così: «Ma se non c'è uno che decide, come si fa a far funzionare le cose?». La domanda è apparentemente pertinente e necessita dunque di una risposta.

1. Per esser precisi, l'inguaribile spirito iconoclastico degli anarchici li ha portati, contro ogni regola di marketing, ad appropriarsi di un termine già esistente caricato di connotazioni negative. L'intervento era naturale, oltre che di *épater le bourgeois*, di rivendicarne in positivo il significato letterale (*an arkhê*, senza governo). Con la nascita del movimento storico, anarchia è sempre più diventato un termine usato nel senso politico proprio, cioè di modello di società non gerarchica. Ma come scriveva Errico Malatesta circa un secolo fa, prima che questo modo di intendere l'anarchia cominciasse «ad essere considerato come possibile e desiderabile da tutta una categoria di pensatori, e fosse preso a scopo da un partito, che è ormai diventato uno dei più importanti fattori delle moderne lotte sociali, la parola anarchia era presa universalmente nel senso del disordine, confusione; ed è ancora oggi adoperata in tal senso dalle masse ignare e dagli avversari interessati a svisare la verità» [*L'Anarchia*]. Cento anni dopo le cose non sono poi tanto diverse. Un bel salto semantico.

La tirannia del vapore

Il titolo del paragrafo rimanda volutamente ad un noto esponente del «socialismo scientifico», quel Friedrich Engels che scrisse nel lontano 1874 un saggio di critica dell'anarchismo dal titolo *Dell'autorità*. Erano i tempi della Prima Internazionale, della scelta per il socialismo tra paradigma autoritario e paradigma libertario... Molte cose sono cambiate da allora, ed oggi, che di scientifico è rimasto solo lo scopo, potrebbe sembrare superfluo aggirarsi tra questi residui di modernariato. Ed in effetti lo sarebbe se nella vulgata socialista (e non solo) quelle grossolane considerazioni di Engels non fossero state metabolizzate come sapere comune. Comune per davvero, perché in questo caso destra o sinistra, statalisti o liberisti, spiritualisti o materialisti, e via dicendo, condividono la stessa prospettiva, quella che confonde, terminologicamente e concettualmente, criteri sociali tra loro differenti come potere, dominio, autorità, influenza.

Per Engels, la «tirannia del vapore» sarebbe infatti un'azzeccata metafora per rendere evidenti quei limiti «oggettivi» contro cui nulla può la frenesia libertaria, limiti che impongono l'esercizio dell'autorità. Ma cosa intende per autorità? Scendiamo nei particolari. E questo ci fa piombare in quella notte buia dove tutti i gatti sono bigi: bigia la gerarchia sociale, indistinguibile dalla termodinamica, bigio il rapporto comando-obbedienza, inesorabile al pari della forza di gravità. In questa oscurità primordiale potere e dominio sono sinonimi, decidere e comandare sono sinonimi.

Proviamo allora ad accendere un cerino e vedere se davvero i gatti sono tutti bigi. E poiché qualcuno l'ha già fatto, cito:

«Riassumendo. Ho identificato quattro categorie concettuali che nel linguaggio corrente e scientifico sono o possono essere tutte coperte da uno stesso termine: potere. Ho proposto di conservare questo termine solo per definire la prima categoria

identificata: la funzione sociale regolativa, l'insieme dei processi cioè con cui una società si regola producendo norme, applicandole, facendole rispettare. Se questa funzione viene svolta da una parte soltanto della società, se il potere è cioè monopolio di un settore privilegiato (dominante), esso dà luogo ad un'altra categoria, ad un insieme di relazioni gerarchiche di comando-obbedienza, che propongo di chiamare dominio. Propongo, infine, di chiamare autorità le asimmetrie di competenza che determinano asimmetrie di determinazione reciproca tra gli individui e influenza le asimmetrie dovute a caratteri personali» [Amedeo Bertolo, *Potere, autorità, dominio, una proposta di definizione*, in *Volontà*, numero 3/1983].

Basta dunque un cerino per accorgersi che i gatti sono bigi solo in quell'oscurità così comoda per chi vuole spacciare come omologhe funzioni sociali molto diverse. Questa voluta confusione di termini e concetti è stata (ed è) necessaria per veicolare il principio gerarchico (ovvero il principio informatore della società e dell'immaginario collettivo, democrazie rappresentative incluse) motivandolo (e occultandolo) dietro una serie di funzioni, competenze e capacità che sono necessarie e desiderabili per il funzionamento sociale. «Prendere decisioni» è fisiologico in qualsiasi insieme sociale: senza questa funzione regolativa la società (grande o piccola che sia) non esiste in quanto tale. Ma da questo ad affermare che il processo decisionale umano non ha altre modalità se non quelle che si muovono lungo un asse verticale socialmente determinato ce ne passa. Accettare l'utilità di una funzione (e in genere qui l'iconografia gerarchica spinge sotto i riflettori il famoso direttore d'orchestra o l'altrettanto famoso «tecnico») non implica accettare la sacralità di questa funzione (peraltro incarnata da ben più prosaici rappresentanti) ed i conseguenti privilegi. E se tante competenze sono benvenute (come già affermava un noto «padre fondatore»: a chi passa per la testa di contestare la competenza del ciabattino se è di scarpe che si tratta?) questo non giustifica la costituzione di un ambito del politico

separato dalla società e gestito da professionisti che si costituiscono in ceto autonomo con proprie finalità (e che magari decidono chi deve portare le scarpe e chi no). E ancora, entrare nel gioco dinamico delle asimmetrie temporanee (quella adulto-bambino, quella docente-discente, o quelle legate a tratti della personalità) non legittima la costrizione in asimmetrie permanenti come quelle che escludono dal sapere privilegiato o dall'accesso al potere quando questa funzione regolativa è monopolio d'una parte (maggioritaria o minoritaria poco importa) della società.

Insisto: è risibile giustificare il dominio in base alla seconda legge della termodinamica o evocare la competenza dell'ingegnere nello svolgimento delle sue mansioni per motivare la delega del processo decisionale sociale. Altrettanto risibile è ipotizzare, come hanno fatto, una sorta di peccato originale nella socialità tale da imporre, per la sua stessa sopravvivenza, il ricorso all'ordine gerarchico come elemento riparatore. Dietro questi efficacissimi specchietti per allodole ci sono solo scelte derivate da visioni del mondo contrapposte: tra quanti (i più) accettano il principio gerarchico e quanti («non son l'uno per cento, ma credetemi esistono...») lo rifiutano.

Un'estraneità che ha posto l'anarchismo fuori dalla modernità pur essendone un figlio bastardo: accusato all'inizio di essere premoderno e rispolverato alla fine come postmoderno, l'anarchismo è stato il grande rimosso della modernità, un fantasma che ne ha accompagnato tutta la storia, restando allo stesso tempo estraneo, perché portatore di un paradigma radicalmente diverso, e referenziale, perché è proprio in opposizione alla sua alterità che la modernità si è definita. E lo ha fatto intorno al doppio asse ordine-disordine e razionalità-irrazionalità, attribuendosi i primi e identificando i secondi con il paradigma libertario. Tutta impregnata da quello autoritario, la modernità si è invece espressa (tanto nelle sue forme totalitarie quanto nelle sue forme di democrazia rappre-

sentativa) in una progettualità tesa alla costruzione di un ordine sociale razionale che ha visto nella forma-stato, cioè nell'archetipo moderno di gerarchia, il nucleo organizzatore e immaginario.

Tutti coloro che hanno criticato (e irriso) questo ordine sociale razionale, i «nemici dello stato», non potevano che essere identificati come i portatori di caos, i profeti di un disordine pericoloso per la stessa socialità. E proprio per questo andavano espulsi dalla storia, in quanto «incompatibili» con quella gerarchia funzionale identificata da tutta la modernità (seppur con contenuti etici diversi) come il *modus operandi* per eccellenza, la pura macchina che, condotta in modo competente da manovratori addestrati, avrebbe guidato in modo efficiente e (disegualmente) equo una società sempre più complessa. Tale fede positivista nella progettualità razionale è sfociata in alcuni orrori e in qualche disillusione; disillusione che tuttavia ha in genere salvato la macchina e condannato «per incompetenza» i manovratori.

Ma non sono queste le pagine in cui fare una seria analisi dello stato e della sua centralità nell'immaginario collettivo. Qui basti dire che il mito resiste perché stato e comunità sono anche loro spacciati come sinonimi. Il che spiega i continui appelli lanciati per rafforzare ed estendere il «senso dello stato», espressione terrificante con cui si persegue la sostituzione del senso di identità comunitario con la sua rappresentazione burocratica, della partecipazione diretta con quella delegata, del ruolo di cittadini con quello di contribuenti ed elettori.

L'autorità del semaforo

Per passare alla seconda più comune obiezione all'anarchismo mi rifaccio ad un'altra contestazione altrettanto classica della precedente (ribadita qualche tempo fa persino da un docente di sociologia), quella sui semafori: «Come può mai funzionare una società in cui ognuno fa quello che vuole e dunque gli automobilisti non rispetta-

no più il rosso?».

Questa obiezione, che fa anch'essa ricorso all'uso di facili quanto ingannevoli metafore, tocca un altro nodo cruciale: l'assimilazione di anarchia ad anomia. C'è qui un doppio gioco di occultamento del principio gerarchico dietro lo schermo della formula «legge ed ordine», postulata come l'unica possibile regola di convivenza sociale. Innanzi tutto c'è il tentativo (riuscito, come dimostra la Signora Maria) di far passare l'anarchismo come la formulazione di una società strutturalmente anomica, cioè basata sull'infrazione «istituzionale» della norma. C'è poi il tentativo (tanto riuscito che persino alcuni anarchici sprovveduti ci credono) di far coincidere l'anarchismo con la teorizzazione del *no limits*, cioè dell'assoluto arbitrio del singolo che lo legittimerebbe ad agire senza tenere in alcun conto l'interazione sociale.

Ora, l'anarchismo non ha mai teorizzato una società senza regole, senza istituzioni, senza interazioni sociali. Non l'ha mai teorizzato per il semplice fatto che un aggregato di questo tipo non esisterebbe in quanto società, mentre l'anarchismo è esattamente una concezione della socialità umana, ovvero un modo di «stare insieme» costruito intorno a regole e valori egualitari e libertari. Certo, l'anarchismo persegue nella società del dominio la distruzione delle sue istituzioni, la trasgressione delle sue norme, il «disordine creatore» contro l'omologazione dell'ordine gerarchico. Non solo, ma teorizza anche una «diritto alla trasgressione» che metta al riparo la società della libertà da un suo irrigidimento istituzionale al fine di preservarle quella configurazione «aperta» che, sola, le è congeniale. Ma ciò detto, il suo progetto sociale non può certo essere assimilato ad una pratica anomica. A fronte della banale infrazione di una norma non accettata, che non è in sé veicolo di una diversa proposta sociale, c'è quel complesso progetto di auto-organizzazione della società elaborato dall'anarchismo, basato su un processo decisionale orizzontale grazie al quale la funzione norma-

tiva sociale (il potere) diviene un atto della comunità nel suo complesso e non l'esercizio privilegiato di una sua parte (il dominio). E dunque ci sono regole, ma funzionali e non sacre, ci sono scelte, ma partecipate e non imposte, ci sono istituzioni, ma flessibili e non perpetue. E soprattutto ci sono limiti. La fola dell'arbitrio assoluto del singolo come principio anarchico è del tutto smentita dalla concezione di libertà sviluppata dall'anarchismo, la quale mette in relazione la propria libertà con quella dell'altro così che l'una potenzia (e non costringe o annulla) l'altra. È ancora la geniale intuizione bakuniniana, secondo la quale la libertà è una interrelazione sociale: la mia libertà può esistere solo in relazione a quella degli altri, e non in un vuoto sociale dove sarebbe del tutto superflua. Mentre è solo in un vuoto sociale, in un aggregato atomizzato che non si riconosce come comunità, che l'arbitrio assoluto del singolo può trovare quell'illimitata espressione cui anela, e che un'altra concezione etica gli potrebbe garantire, quella del nichilismo.

Se morire per la libertà può esser cosa bella e giusta, passare col rosso non è dunque liberatorio ma stupido. E vi garantisco che da un punto di vista anarchico se si accetta una regolamentazione del traffico attraverso l'«autorità» dei semafori, non si è assolutamente tenuti ad accettare, per supposta coerenza, anche un dominio politico che imponga la subordinazione, la distribuzione ineguale della ricchezza o la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Ve l'ho già detto: qui c'è qualcuno che su questi fraintendimenti ci marcia.

Bella e impossibile

Le obiezioni non sono sempre così malevoli e infingarde. Ce ne sono anzi di quelle che partono da un punto di vista totalmente opposto e che posso così riassumere: «Le vostre idee sono fantastiche, ma la gente è talmente stupida e cattiva che non sono realizzabili. Sono solo belle utopie». Questa naturalmente appare come un'obiezione

meno nefanda delle altre (e, diciamo la verità, nei momenti di maggior scoramento non sembra nemmeno tanto campata in aria). Epperò, anche qui qualche osservazione s'impone, quantunque con una leggera vertigine causata dall'inconsueta posizione in cui ci colloca questa critica, cioè quella di essere i «buoni» della situazione anziché, come d'abitudine, i «cattivi».

In questo caso, infatti, l'anarchismo viene effettivamente riconosciuto come una concezione del mondo radicalmente innovativa e fortemente etica. Non più malvagi portatori di caos, gli anarchici diventano in questa versione i cavalieri erranti dell'utopia, gli incontaminati eroi di una visione sociale talmente grandiosa da proiettarli ben al di sopra della squallida trivialità del genere umano. Accattivante, vero? Ma non cascateci: questa visione è ritenuta tanto complessa e raffinata da essere assolutamente impraticabile, trasformando così gli anarchici in altrettanti simpatici, ma patetici Don Chisciotte.

Indubbiamente il mestiere di utopista non è di quelli che diano fama di praticità, ma qui si esagera, anzi si mistifica. Il tentativo (indicatore di pungenti sensi di colpa) punta a far passare come aliena una concezione sociale ed etica così «esageratamente» egualitaria e libertaria; aliena proprio nel senso che i valori e le modalità proposte non apparterebbero alla storia sociale umana, ma sarebbero creazioni astratte, allucinazioni oniriche, incompatibili con una realistica visione antropologica.

In realtà questo è un tentativo di de-storicizzare l'anarchismo, privandolo del passato e del presente (e come vedremo anche del futuro). Troppo bello per essere vero, l'anarchismo viene lasciato a fluttuare nel nulla come se avesse attraversato il tempo e lo spazio senza contaminarsi con la vile realtà. Lo si giubila in una non-storia solo per negargli il suo ruolo di protagonista nel farsi storia di concetti fondamentali per la cultura umana (o quantomeno occidentale) come quelli di libertà, autonomia, democrazia diretta, uguaglianza, solidarietà, diver-

sità... E con l'anarchismo si smaterializzano anche i milioni di uomini e donne che lo hanno incarnato. Carne vera, tangibile, sentimenti e speranze veri, nati nel qui e ora di esistenze concrete che hanno dato corpo, nel senso letterale, a ciò che si vorrebbe trasformare in fantasma, in astrazione. In realtà, l'anarchismo è sì estraneo alla società del dominio, ma non alieno, anzi non sarebbe potuto nascere altrove.

E non è finita, perché si cerca al contempo di privare l'anarchismo anche del futuro. Ritroviamo infatti in questo tentativo di smaterializzazione una classica critica mossa a tutto il pensiero utopico da parte di quanti si rifanno al cosiddetto realismo politico, e cioè di essere non progettualità ma sogno o fantasia (quasi che gli umani non fossero mossi, oltre che dai bisogni, proprio dai desideri). Sono questi gli strenui sostenitori dell'esistente come dell'unica realtà dalla quale sia legittimo estrapolare il futuro (con buona pace di una storia umana ben più articolata e ricca di quella racchiusa nel paradigma prevalente).

Ora, non c'è alcun dubbio che il peso del reale, la deriva dell'esistente, siano fortissimi, che plasmino i costumi, le mentalità, persino i desideri. Però mi sembra che qualcosa dal paleolitico in poi sia cambiata. E non sempre si è trattato di ovvie, prevedibilissime, evoluzioni: qualche cambiamento inaspettato lì, qualche rottura radicale là sono facili da rintracciare. Insomma la storia marcia, le cose cambiano, l'universo si espande... e le utopie si fanno storia.

Per capirci meglio, ipotizziamo un piccolo gioco mentale a sfondo storico. Proviamo a immedesimarci nella *forma mentis*, nelle abitudini e nelle aspettative di un laborioso artigiano del basso Medio evo, con la sua vita sobria e la sua corporazione protettiva (ma andrebbero altrettanto bene un arrogante signorotto feudale o uno sfigatissimo contadino gozzuto). Bene, entrate nella sua mentalità e con parole chiare e semplici spiegategli come funziona il

capitalismo. Qualche problema? Credetemi: io ho gli stessi in panetteria.

Nani e giganti

Il nome del capitalismo non è stato nominato invano. Anzi, ci serve per passare all'ultima delle obiezioni qui considerate, quella che suona più o meno così: «Le vostre idee, per quanto suggestive, vanno bene solo per aggregati sociali semplici, anzi primitivi. L'attuale società si è evoluta in modo talmente complesso che le vostre proposte sono penosamente insufficienti».

Qui il problema sarebbe l'inadeguatezza dell'anarchismo a competere con la sfida della complessità. Carucce le sue tesi se è di una tribù yanomami che stiamo parlando, ma se è della nostra complessissima società occidentale, allora, per carità, cerchiamo di essere seri. Bene, proviamoci.

A ben vedere l'attuale «complessità» sarebbe data da un sovrapporsi intricatissimo di quantità: quantità di esseri viventi da coordinare, di bisogni sociali da soddisfare, di funzioni amministrative da espletare, di consumi di massa da gestire... Mettere insieme tutte queste quantità (e altre ancora) e farle funzionare degnamente non è certo semplice: implica grandi idee, grandi mezzi, grandi istituzioni... O almeno questa è stata l'unica visione sociale ritenuta in grado di contenere una tale proliferazione quantitativa. Non sorprendiamoci dunque se di nuovo ci imbattiamo nella progettualità sociale onnicomprensiva, negli apparati burocratici onnipervasivi, nella mega-istituzione onnivora, ovvero nei caratteri costitutivi della modernità.

Di fronte a queste visioni grandiose, corroborate dal mito del progresso infinito, pensare «in piccolo» è diventato meschino, riduttivo, di certo incompatibile con la grande invenzione della modernità: le masse (popolari o consumiste poco importa, comunque il soggetto di questa pretesa complessità). Chi non si è posto nella prospettiva

della grande dimensione, chi ha continuato a parlare di individui e di comunità e delle loro interrelazioni non poteva in alcun modo aspirare a gestire la nuova società di massa.

Ma perché definire «pretesa» tale complessità quando l'elefantiasi istituzionale è sotto gli occhi di tutti? Perché in realtà la logica con cui tutto questo è avvenuto ha portato non a rendere più articolata e diversificata la società ma al contrario a renderla più semplificata e standardizzata. La massificazione del corpo sociale, delle coscienze, dei consumi e dei desideri è infatti avvenuta in un'ottica di omologazione. Omologazione stratificata beninteso, anche se non più secondo la tradizionale raffigurazione piramidale della società, ma (qui da noi, nel mondo ricco) secondo una nuova raffigurazione che potremmo definire ovoidale per dar conto, oltre che del permanere di un vertice e di una base, anche della esuberante espansione del ceto medio. Ma al di là di queste considerazioni para-geometriche, il punto è che il concetto di massa (buono per il sistema elettorale, per la grande distribuzione, per gli *shares* televisivi, per la scuola unica, per le adunate oceaniche e per quant'altro implichi quantità e non qualità) regge solo se la diversità non è più valore ma solo una frazione percentuale da riassorbire, un costo aggiuntivo da tagliare, una stravaganza da penalizzare. La molteplicità umana è infatti incompatibile con una visione sociale massificata, non è gestibile nella sua interezza da alcun «grande progetto», che per funzionare ha bisogno, lui sì, di ridurre la società in «grandi» categorie all'interno delle quali comprimere tale molteplicità. E questo non avviene per una questione astrattamente filosofica: la società di massa non è per principio contro la diversità, è solo che non ci sta nei costi.

E tuttavia, se per pensare «alla grande» la modernità ha ridotto la complessità umana (le antropologie compatibili), ne ha invece prodotta una tutta sua che spaccia come importante e necessaria. È appunto la complessità

istituzionale, cioè quel cumulo di funzioni burocraticamente regolamentate che la modernità si è dovuta inventare per gestire questa società di massa. Così la piovra istituzionale infiltra i suoi tentacoli viscidini in tutti gli interstizi sociali per regolamentare, amministrare, in definitiva «complicare» la convivenza sociale. Una complessità dunque del tutto artefatta, nel senso che è prodotta e ha ragion d'essere solo in questo quadro di riferimento. Che è poi quello del paradigma centralista.

Modalità eccentriche

Istituire un centro operativo, un «cuore» sociale verso il quale fluiscono tutte le informazioni che, rielaborate, poi tornano in circolo a tutta la società è sembrata la modalità di funzionamento più consona alla società complessa (ovvero, complicata). Senza scomodare l'utopia, proviamo tuttavia a ipotizzare un altro scenario e verificare se davvero è necessario un centro per gestire la complessità. Se si dà un'occhiata anche distratta in giro, ad esempio al mondo della natura, non sembrerebbe proprio che la sua incontenibile complessità abbia bisogno di un centro per funzionare, o che tendenzialmente questa complessità vada riducendosi in assenza di un coordinamento centrale (cosa che invece succede esattamente quando c'è un intervento umano di interferenza o di controllo dei processi naturali). E se il paragone con la natura non convince, perché troppo diversa la sua «natura», restiamo in ambito umano e prendiamo in considerazione un altro fenomeno non proprio secondario della nostra epoca, il capitalismo.

Dov'è il centro del capitalismo? Io ho qualche difficoltà ad identificarlo. Certo, l'invadente Impero d'Occidente trasuda capitalismo, multinazionali e Borse valori ne sono i macroscopici addensamenti, investitori, imprenditori e tecnoburocrati ne sono i microscopici invernamenti... ma il centro verso cui tutto converge e da cui tutto diparte dove sarebbe? Dov'è il «grande vecchio»? A mio avviso

non c'è perché il capitalismo è (notoriamente) senza cuore, cioè non si rifà al paradigma centralista, ma si basa su un'altra modalità di funzionamento: quella a rete. Ovvero una struttura molto più articolata e dinamica di interrelazione, con flussi multidirezionali che s'incrociano e si diramano attraverso i nodi della struttura reticolare (che guarda un po' è anche quella del cervello).

Ammetto che è un po' furbetto far sostenere all'acerri-mo nemico il proprio punto di vista, ma mi serve per abbreviare di un bel po' spiegazioni e giustificazioni su un modello operativo tradizionalmente proposto dagli anarchici e considerato «semplicistico» dai fautori del paradigma centralista. Ci sono prove concrete, in natura e in società, che il modello a rete non solo funziona ma anche in modo più duttile e sofisticato. E se non credete a me, andate a vedere come se la cava il capitalismo.

E qui naturalmente l'analogia finisce perché quest'ultimo, al di là del ricorso alla suddetta tecnica funzionale, offre, ancor più dello stato, che mantiene una struttura piuttosto «classica», il più aggiornato campionario di configurazioni gerarchiche «in produzione». (Il che dovrebbe farci riflettere, e non lo faremo qui, su modalità e valori, perché se talune modalità sono chiaramente incompatibili con valori libertari, il paradigma centralista, altre sono sicuramente compatibili, la struttura reticolare, ma non costituiscono in sé il metodo libertario tant'è che possono funzionare anche con categorie etiche molto diverse).

L'analogia fatta ci è stata però graziosamente utile per arrivare più celermente alla conclusione, non senza lanciare un ultimo avvertimento a proposito del paradigma centralista: di certo non è l'unica modalità di funzionamento a disposizione per coordinare una società complessa, ma è indubbiamente la modalità da preferire se dietro l'eccellente scusa di coordinare i flussi sociali c'è, in realtà, l'esigenza di controllarli e dirigerli.

E qui chiudiamo questa non esaustiva rassegna delle obiezioni più comuni e stolte all'anarchismo. Stolte, si

badi, perché sono quelle dovute in genere a crassa ignoranza o a bieca diffamazione. Esistono, invece, ben altre obiezioni all'anarchismo, meno comuni e più raffinate, che all'opposto meritano di essere prese in seria considerazione... cosa che altri hanno fatto e faranno meglio di me. Come peraltro molto meglio di me hanno già fatto anche «padri (e madri) fondatori» nel ribattere a questo tipo di grossolane mistificazioni. Da William Godwin a Pëtr Kropotkin ed Errico Malatesta (ma anche ai ben più recenti Paul Goodman e Colin Ward) gli anarchici si sono sempre trovati nella condizione di dover rispondere a questo tipo di obiezioni, in fondo figlie legittime della cultura prevalente. Ed è proprio a loro che vi rimando per risposte ben più articolate e convincenti di quelle qui esposte. A me rimane il problema della Signora Maria. Forse cambio panettiere.

Dato tante volte per morto il pensiero anarchico mostra una vitalità insospettata. E infatti riesce a influenzare, incredibile ma vero, numerosi settori della cultura e della vita associata: dalla pedagogia all'arte, dall'epistemologia all'ecologia, dal femminismo all'urbanistica e così via. Una sfaccettatura culturale che nelle sue linee fondamentali prospetta una nuova organizzazione sociale che partendo dal semplice arriva al complesso senza necessitare di istituzioni gerarchiche. Una prospettiva che rimanda alle tradizionali (ma sempre più attuali) proposte dell'anarchismo: le forme e i metodi della democrazia diretta, decentralismo e federalismo, l'enfasi sull'autonomia del soggetto e sull'autogestione. Tutti temi che vengono analizzati in questo volume e che costituiscono una sorta di bilancio dell'anarchismo oggi. Un bilancio che lo proietta nel dibattito attuale contrassegnato dalla profonda crisi del marxismo e dal processo involutivo del liberalismo.



- Pietro Adamo* **Gli esistenzialisti dell'anarchia**
Nico Berti **Oltre la destra e la sinistra**
Amedeo Bertolo **I fanatici della libertà**
Francesco Codello **L'educazione libertaria**
Eduardo Colombo **Anarchia, obbligo sociale e obbedienza**
Ronald Creagh **L'insolenza dell'autonomia**
Rossella Di Leo **Banalità e nequizie**
Tomás Ibañez **Questa idea si coniuga all'imperfetto**
Luciano Lanza **Il mito economia**
René Lourau **Logica statalista e logica non statalista**
Kirkpatrick Sale **La «necessità» dello stato**
Salvo Vaccaro **Anarchismo e modernità**

VOLONTÀ

ISBN 88-85861-91-1



9 788885 861916